

M. Habáň

ETHIKA

Olomouc

1944

P. D R. M E T O D H A B Á Ň O. P.

PŘIROZENÁ ETHIKA

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL V OLOMOUCI • 1944

PŘEDMLUVA

Moderní ethika postrádá absolutní základny dobra a ethických hodnot. Ačkoliv je velmi mnoho ethických spisů, těžko tvrdit, že by uspokojoval kterýkoliv z nich v plném smyslu.

Nejklasičtější ethika je z řecké kultury ethika Aristotela. Má svůj pevný základ v duchovní stránce člověka, a proto její hodnoty jsou věčné. Ethické hodnoty a pojmy mají v ní svůj plný obsah. Jsou spojeny s *přirozenými zákony* lidského života. Vnitřní člověk se rozvíjí duchovním úsilím lidských schopností rozumu a vůle; zjednává si vnitřní řád. Tyto schopnosti mohou mít po celý život hluboký vliv na utváření a vývoj osobnosti. Člověk má vyvíjet *superioritu duševní* i organickou. O organickou superioritu se stará moderní život dobře; poněvadž však je téměř výhradně taková péče, superiorita duševní a mravní nepostupuje současně.

Psychologické a mravní podmínky a činitelé dávají člověku jeho definitivní tvar. Duševní a mravní kázeň napomáhá k vyrovnanosti a vede k dokonalejší spolupráci všech duševních i tělesných energií. Duševní superiorita je podmíněna mravními hodnotami. Mravní hodnoty, mají-li pozvednout život, musejí pocházet z přirozených zákonů lidské bytosti, ze *základny celého člověka*, nezmenšeného předpoklady. Základna lidská je duchovně-organická. Duchovní svět má svou samostatnost, a proto i mravní jev, patřící do duchovní bytosti člověka, je přirozený podle vyšší stránky a je filosoficko-vědecky poznatelný.

Vyšší přirozenou stránku lze poznat filosoficky vědeckým způsobem. V tomto ohledu se nová doba rozchází s Kantovými předpoklady o vědeckém nepoznání duchovní skutečnosti. Tato věc způsobila v minulosti rozvrat v pojetí duchovní skutečnosti, a důsledky byly dalekosáhlé. Dnešní doba svou odvážností nutí prozkoumat i předpoklady Kantovy a dát se cestou k vědeckému poznání duchovní skutečnosti. Aristotela ethika a svatý Tomáš Akvinský svým dílem dali základ pro pevnou a absolutní etiku filosofickou a vědeckou přesto, že jde o řád nadsmyslový a duchovní. Klasická ethika

je zároveň kritikou všeho relativního pojetí ethického jsoucna, zvláště jak se projevilo v české kultuře duchovní, zatížené pozitivní etikou profesora Krejčího nebo humanistickou etikou jiných myslitelů. Jejich relativita nestačila na to, aby přivedla na vyšší stupeň duchovní úroveň člověka. Chybí tam absolutní cíl a smysl lidského života, a mnoho jiných prvků ethických je vysunuto z veliké a přirozené stavby ethické bytosti lidské. Chybí tam pravá hierarchie hodnot a správné seřazení duševně-tělesných součástí člověka. Klasicismus řecký, doplněn sv. Tomášem Akvinským, je v těchto a mnoha jiných stránkách ethického poznání nepřekonatelný.

Autor.

I. ÚVOD DO ETHICKÉ VĚDY

1. ETHIKA JAKO ČÁST FILOSOFIE

Filosofická nauka pozoruje řád věcí. „Sapientis est ordinare.“¹ Moudrost, v níž vrcholí filosofické poznání, záleží v poznání řádu. Jen rozum může poznat nebo zjednat řád, t. j. poměr jedné věci ke druhé podle jistého cíle, který určuje poměr věcí navzájem. Filosofické poznání znamená poznání rozumové, v němž duch lidský proniká za smyslové kvality k povaze věci. Řád čili účelný poměr věcí navzájem je buď dán ve skutečnosti, a ten rozum netvoří, nýbrž jen poznává; je to přírodní řád. Přírodní řád je rozčleněn na dvě části, na přírodně-vědecký a na přírodně-filosofický. Oba tyto pohledy se doplňují, i když metody jsou rozdílné, a rovněž pohled na skutečnost přírody je v nich jiný. Liší se od sebe jako pohled na jednu stránku, to jest na hmotnou a zkušenostní, a pohled na povahu a celek věcí. (Filosofie zkoumá všechny příčiny a důvody skutečnosti.) Řád předpokládá pochopení smyslu a účelu věcí, a proto mluvit o řádu věcí může jen filosofické, to jest rozumové poznání. Všude, kde se duch lidský dostává k řádu, vlastně filosofuje.²

Jiný řád ve skutečnosti povstává teprve tím, že člověk svým poznáním a uspořádáním jej utváří. Do tohoto řádu nespadá přírodní řád a jeho zákonitost, jak je patrné, nýbrž jen ty věci a projevy, v nichž je rozum lidský schopen řád zjednat a vytvořit.

Jde tedy o řád tvořivosti lidského ducha a o obor, kam až

¹ Aristotelova *Metafysika*, přel. F. Joklík, Praha, 982 a.

² *Comment. in Metaph. c. I. et 2.*; Angelicum 1942, I. čl. P. Eug. Toccafondi, *La filosofia come scienza dell' universalità e necessità dell' ordine.*

sahá. Rozum lidský dovede uspořádat nejdříve své vlastní úkony, v nichž zjednává *logický řád*, na příklad poměr částí věty navzájem, nebo poměr principů (zásad) k úsudkům atd., aby vznikly logicky souvislé celky, buď pouhé věty nebo důkazy.

Vedení a uspořádání z rozumu může jít i na *jednání lidské*, a to jak na jednání vnitřní, tak na vnější tvorbu. Řád, který činí rozum lidský v jednání, je řád ethický; ten, který vzniká řízením rozumu v tvořivé činnosti, je *řád tvorby* jak mechanické v řemeslech, tak umělecké v rozličných oborech umění.

Ethický řád, který zahrnuje všechnu lidskou ušlechtilost v jednání ať soukromém či sociálním, má tedy svůj vlastní okruh, v němž působí rozum lidský tak, že vede *lidské jednání*, to jest svobodnou a rozumnou činnost a skutky k cíli života, a tím je pořádá v poměru k cíli i navzájem. Ze zásahu rozumu do jednání dostává se mu zaměření k cíli života, a tak nabývá své zvláštní mravní krásy. Zkoumání o ethickém řádu, který, jak je zřejmé, je duchovní, patří filosofii. Ethika je tedy část filosofie, která zkoumá a stanoví přirozeným rozumem duchovní skutečnost mravního řádu. Skutečnost záleží v uspořádání lidské svobodné a rozumné činnosti tak, že odpovědně směřuje k dosažení životních cílů.

Ethický řád se ztotožňuje s rozumným způsobem jednání. Rozum působí řád v lidském jednání. Věda, která se zabývá ethickým řádem, může býti jen filosofie, neboť má za úkol zkoumati duchovní skutečnost mravních hodnot, pokud jsou vytvářeny rozumným vedením v činnosti lidské. Nejrozumnější vedení je to, které je nejpřirozenější, t. j. které vede k dosažení cíle lidského života.

Zkoumat lidský život v jeho poměru k cíli patří do filosofie, neboť cíl a účel je jedna ze čtyř příčin věcí. Filosofické zkoumání nevyklučuje ani v ethice zkušenostní základnu; naopak zkušenostní fakta ethických hodnot, pokud jsou prožívána a uskutečněna ve vnitřní dispozici, spoluurčují jistotu mravních hodnot. Mravní hodnoty se prokazují skutečně pravdivé, protože vedou prakticky, to jest skutečně k hodnotnému jednání a k dosažení nejlepších cílů a zároveň u-

platňují nejlepší síly duchovní v jednání lidském. Hodnota mravní nabývá jistoty jako skutečnost potud, pokud ji člověk má v sobě. Proto Aristoteles zdůrazňuje, že nejlepší důkaz pro ethickou ušlechtilost bere člověk z její faktické existence v sobě. (Na příklad dáti každému, co mu patří, je ethicky hodnotné a ušlechtilé nejen proto, že je to podle rozumu, nýbrž též proto, že je tomu tak ve skutečnosti.) Zkušenostní fakta ethická však jsou měřena ethickými zákony a normami. Normy a zákony nevznikají skutečnými fakty ethickými (v tom případě by bylo možné z faktického života neethického udělat nové zákony a normy nemravné), nýbrž fakta jsou měřena ethickými zákony. Zákony jsou ztotožněny s rozumovým vedením lidského jednání k životnímu cíli. Nejjednodušší zákony jsou: „Bonum est faciendum, malum vitandum - dobro mravní konat, zla se střežit.“ Zákony řídí vždy fakta, ne naopak; nevznikají zákony proto, že se dějí jistá fakta. Zkušenostní základna skýtá ethický materiál, věda však je o zákonech. V ethice jde o zákony mravní, to jest duchovního řádu; ethické zákony vyjadřují poměr člověka k jeho životnímu cíli. Je patrné, že ethika je součástí filosofie. Tento směr se zásadně rozchází s positivismem, který chtěl z ethiky vytvořit přírodní vědu.

2. VLASTNÍ PŘEDMĚT ETHIKY

V přírodním řádu neexistuje jen mechanismus, nýbrž i vitalismus. Vitalismus se projevuje nejen fysickými jevy, nýbrž i psychickými; mezi psychické patří i jevy čistě duchovní. Těmto jevům přesně odlišným odpovídá trojí druh schopností, navzájem spolupracujících. Lidský život je jimi celý proniknut. Jsou to jakoby tři vrstvy v člověku. První hmotná vrstva obsahuje hmotu a její mechanické síly. Druhá chová vitalitu a vše, co patří k živému celku jedince. Třetí vrstva má duchovní schopnosti a duchovní činnost lidskou, v níž vrcholí vědomí a svobodné rozhodování. Mechanismus, vitalismus a spiritualitu lidskou je třeba přesně rozlišovat, přes-

tože v konkrétním životě lidské osobnosti všechny tři druhy jevů a schopností určují její život. Je třeba si uvědomit samostatnost duchovní vrstvy v člověku. Neduchovní bytost podléhá pudům přírodního dění; přesto však už i toto instinktivní dění vede živého jedince k udržení sebe a k rozmnožování. Tento průběh je podporován zálibou. Zvířecí průběhy jsou vždy egoistické pro tento nutný poměr k zálibě.

U duchovní bytosti je to jiné. Člověk není jen předmětem přírodního dění a pudů, nýbrž je i subjekt, který si sám sebe uvědomuje a je svobodný, a proto i přírodních možností mechanických i pudových buď používá nebo je odráží nebo je přetváří podle svobodného chtění jako prostředky k výstavbě své duchovní osobnosti, aby dosáhl životního cíle. Člověk tedy jako duchovní subjekt může pěstovat i své tělo a dovede používat duchovních schopností k dosažení svých cílů. V člověku je tedy *rozumný a svobodný průběh života*.

V ethickém řádu jde o lidské jednání a jeho poměr k cíli života. Není u rozumného tvora nejdříve jednání a pak idea jednání čili theorie,³ nýbrž přirozený postup každého jednání je opačný. Nejdříve je v člověku idea jednání, to jest jednání prochází myslí, třebaš jen letmo, a pak člověk jedná. Praxe je výrazem theorie, ne naopak. Zdokonalení počáteční theorie se děje praxí a zkušeností. Nejdříve je tedy nutné znát lidské jednání, abychom viděli jeho poměr k cíli a mohli určit též vlastní předmět ethiky.

Lidský úkon je ten, který člověk koná z rozvážné vůle (qui ex deliberata voluntate procedit).⁴ Čili člověk je pánem lidského úkonu, jenž pochází z něho, pokud člověk je rozumný a svobodný. Zdrojem lidského činu je rozum a vůle, to jest duchovní schopnosti lidské. Jen tehdy je úkon dokonale lidský, pokud je uvážený a svobodný. Chybí-li jeden nebo druhý prvek, nutný k úkonu, pak je to ještě sice úkon pocházející z člověka, ale ne *lidský*. Člověk, pokud má v sobě stránku vegetativní a smyslovou, provádí úkony, které jsou

³ Opačný názor má In. Arn. Bláha, *Vědecká morálka a mravní výchova*, Praha.

⁴ Theol. summa 1. II. 1, 1.

nutné a bez uvažování (na příklad zažívání, vzrůst, přijímá počitky atd.); takové úkony nejsou specificky lidské, jsou společné člověku i jiným živým bytostem. Specificky lidský úkon charakterisuje člověka, pokud je rozumný a svobodný; po této stránce se člověk liší od ostatních věcí živých i neživých.

Úvaha nebo uvažování rozumu záleží v tom, že rozum poznává cíl a vede úkon k cíli; svobodná vůle jej uskutečňuje.⁵

Úkon lidský tedy pochází z rozumu potud, pokud rozum řídí; pochází z vůle, pokud svobodná vůle jej vykonává. *Rozum tedy dává určující prvek úkonu vůle, protože určit úkon znamená vésti ho k cíli a dáti mu vlastní jeho ráz a smysl*; (na příklad pohybu ruky dáti ráz psaní nebo uzmutí něčeho, nebo konání dobra, nebo spáchání vraždy atd., to vše pochází z cíle, k němuž určuje tento pohyb mysl).

Scholastici vyjadřují tento poměr prvku rozumového k výkonu vůle, že se mají navzájem jako forma a materia.⁶

Člověk vytváří *svými duchovními schopnostmi*, rozumem a vůlí, *své osobní jednání* a je odpovědný za toto své činné a duchovní „já“. Z přírodního řádu dostává člověk svou bytost zcela zvláštní, která však se dále formuje a buduje duchovností, a to nejen k vyššímu stupni přírodního bytí, nýbrž k nové existenci, lišící se od všeho přírodního bytí. Toto odlišení je nutné a naprosto patrné, neboť lidská bytost v odlišné vrstvě sama sebe určuje, vede a pěstuje v duchovní osobnost. Duchovní stránka lidského života, tak jak v ní člověk rozumným a svobodným zásahem určuje své jednání, je základnou mravního dění a mravní krásy.⁷ Tím se liší mravní život od nemravného a zároveň od pouze přírodního, který není schopen, aby byl mravní, jako na příklad život živočicha.

Nemravný člověk podléhá často pokušení dáti se ovládat jen čistě živočišnými potřebami; plyne z toho nebezpečí, že se podřizuje mravní život jen potřebám živočišným, že to, co je přírodní, má býti normou pro celý mravní život. Tak se

⁵ Tamtéž.

⁶ 1. II. 1, 1 k 3.

⁷ Reinhold Seeberg, *Christliche Ethik*, Stuttgart 1936.

uvádí nemravný život na projev pouze přírodní a je pojmán tak, jako by nespadal pod mravní zákon, nebo jako by čistě přírodní dění mělo pohltit mravní základ člověka.

Vůle, která úkon provádí, vykoná jej buď přímo nebo nepřímo. *Přímo* (immediate) tehdy, když sama provádí své úkony, jichž je schopna; *nepřímo*, pokud pohybuje jako svobodná schopnost jinými schopnostmi. Úkony tedy patří k jiným schopnostem, ale vůle svou hybností je uvádí do pohybu (na příklad chtít mluvit nebo vidět nebo chodit atd.). V prvním případě scholastici nazývají takové úkony „*actus elicití*“, v druhém případě „*actus imperati*“.

Úkon lidský může býti předmětem zkoumání buď v psychologii nebo v ethice.

Úkon ve svém fysickém bytí, pokud pochází z některé duševní schopnosti, je předmětem psychologie. Ethická stránka záleží v poměru úkonu lidského k cíli, pokud je určen cílem a směřuje k cíli. Odtud plyne ta zvláštní vlastnost úkonů lidských, že směřují svým lidským, to jest rozumným způsobem k cíli, a tak nabývají zvláštního rázu a krásy mravního dobra nebo opaku, nejdou-li svým směrem, kam mají jít.

Vlastní předmět ethiky (objectum formale quod) je tento poměr lidského činu k cíli; kdežto zorný úhel, pod nímž pohlíží ethická věda na tento úkol (ratio sub qua) čili poznatelnost ethické skutečnosti v lidských úkonech, pochází z prvních principů lidské mysli, pokud je má v sobě, aby řídila úkony k cíli (prima principia rationis practicae). O nich bude řeč později.

Tím se liší ethika od bohovědné mravouky. Zorný úhel ethiky jsou principy přirozené praktické mysli, zorný úhel bohovědné mravouky je světlo víry, jímž se objasňuje jak poznání cíle, tak poměru úkonů k cíli. Pokud však rozum sám pracuje na poznání a vysvětlení ethické skutečnosti, získává si ethickou vědu filosofickou, a tedy přirozenou.⁸

Ethika je nutně věda přirozená.

⁸ V této věci se velmi mýlil prof. Krejčí a jiní positivisté, kteří křesťanskou ethiku charakterisovali jako nadpřirozenou. Nerozlišovali mezi ethikou a mravoukou. (Posit. etika, Laichter, Praha.)

3. FILOSOFICKÁ ETHIKA JE VĚDECKÁ

Profesor Bláha ve své „Vědecké morálce“ mluví podle pozitivistického pojetí, že ethika musela projít nejdříve svým obdobím *filosofickým*, jež se též nazývá někdy jejím obdobím romantickým, než dospěla do *svého stadia vědeckého*. Lidé, aby mohli jednat, potřebovali vždy nějakých idejí, aby jim pomohly rozřešit některé situace, s nimiž si nevěděli rady. Pokud nebylo vědy, opatrovali si je buď citem, fantasií, anebo v nejlepším případě spekulativním rozumem, který dospívá k poznání nikoliv na podkladě zkušenosti, zkoumáním fakt, nýbrž vymýšlí si je sám ze sebe.

Pokud není vědeckého poznání, či pokud člověk neví, že existuje vědecké poznání, to jest pokud nemá ideje získané vědeckým rozumem, opatruje si je z jiného pramene poznání, jako je tradice, zjevení, cit, fantasie, v nejlepším případě rozumem spekulativním. Taková theorie je nerozlišenou směsí mlhavého poznání o tom, co jest a o tom, co má být.

Teprve později přichází stadium vědecké, kdy se skutečno analyzuje, rozebírá, zjišťují se jeho vlastnosti a zákonitosti jen ze zájmu o poznání, kdy se hledá pravda pro pravdu, poznání pro poznání, nikoliv pro jeho praktickou prospěšnost.

Podle tohoto pojetí filosofická ethika, pěstovaná rozumem, není vědecká, a to proto, že nebyla buď empirická vůbec nebo byla jen částečně. Proto filosofické systémy, podle profesora Bláhy, nedospěly k přesnému postižení mravního jevu. Rovněž kritérium čili měřítko rozeznávání mezi dobrem a zlem bylo jen částečné a jednostranné.

Podmínky vědeckého zkoumání mravnosti jsou takové, že mravnost musí být poznána ve své existenční plnosti, její povaha, prameny a podmínky mravního jednání, a to podmínky individuálního i sociálního řádu. (Podmínky individuální organické, dané lidskou tělesností, podmínky psychické, dané lidskou duševností, podmínky sociální, dané vlivem společenského prostředí.)

Připuštěním těchto podmínek vědeckosti ethiky platí, že filosofická ethika je vědecká.

Filosofické zkoumání skutečnosti mravnosti může splnit nejlépe všechny podmínky vědeckosti, jichž splnění se vymyká u mravního jsoucna empirickému zkoumání, neboť jeho metoda a omezení na jevy smyslové nestačí na vysvětlení všech podmínek organických, psychických a sociálních, zvláště ne na povahu mravnosti. K tomu je třeba filosofické metody zkoumání, neboť *v mravnosti jde především o jevy duchovní*. Poznáme, že mravnost se ztotožňuje s lidskou rozumností, pokud ona vede člověka k dosažení životního cíle. Z tohoto pojetí plyne, že empirická ethika je nejvíce jednostranná, že se profesor Bláha dopouští ve svém pojetí nepřesného rozdělování věd podle pozitivismu, a mnoho jiných podrobností, jak bude patrné z dalšího postupu. Ethické jsoucno, jeho rozbor a zákonitost je celé svou povahou duchovní jev a patří do poznání filosofického; ovšem i filosofie má jinou definici než jak ji určuje profesor Bláha.

4. ETHIKA JE VĚDA PRAKTICKÁ

Spekulativní věda znamená vědu pro vědu a pro poznání; praktická věda znamená poznání pro činnost; ethika zkoumá mravní skutečnost proto, aby řídila lidské jednání, aby bylo mravně dobré (čili ctnostné), a tak aby celý člověk se stal dobrý.⁹

K praktické vědě se druží nutně upotřebení v praxi. Praxe vzniká vždy nejdříve z ideje, ať už správné nebo nesprávné. Není tomu naopak, jako by z praxe se mohly rodit ideje a theorie. Mysl se svým slovem vnitřním je na počátku každé praxe.

Praktický ráz ethiky neodnímá jí vědecký ráz.

Vědecké poznání, podle svého pojmu a své povahy, vyžaduje, aby to bylo poznání jisté a jasné, jehož zřejmost se dokázala. Jistota a zřejmost nejsou vázány jen na zkušenostní zjišťování, mají svůj širší, duchovnějšší rozsah. (Zřejmost

⁹ II. Ethic. lect. 2.

prvních principů je samozřejmá, není poutána na ověřitelnost ze zkušenosti; plyne z povahy věcí a ze srovnání dvou pojmů. Na příklad: celek je větší než část; princip kontradikce je samozřejmý, nepotřebuje ověření ze zkušenosti; nebo princip finality, to jest že každý činitel jedná pro svůj cíl a chce dosáhnouti svého přirozeného cíle; poměr mezi činitelem (*causa efficiens*) a cílem je absolutně nutný, neboť cíl určuje jednání i činitele.)

Jsou-li dokázané poznatky shrnuty v jednotný, logický systém, jsou nutně vědecké.

Ethika jako filosofická nauka splňuje všechny předpoklady vědeckého postupu; je tedy vědecká. Tento přísně jednotný, logický postup dokázaných pravd bude zřejmý z celého díla.

Filosofický ráz ethiky nezanedbává ani podmínky tělesné, duševní nebo sociální, neboť k vědeckému zkoumání patří poznat příčiny věcí. Čím dokonaleji se ozřejmí příčiny věcí, tím je dokonalejší vědecké poznání. Mezi příčiny věcí patří i podmínky, které podmiňují mravní skutečnost. Mají však omezený vliv na mravní jsoucno, neboť povaha mravního jsoucna je dána vysvětlením jeho hlavních příčin. Nelze mluvit vědecktěji o mravní skutečnosti než podle čtyř příčin, to jest, jak vzniká a odkud pochází mravnost, jaká je povaha mravnosti a její smysl v lidském životě, kdo je jejím nositelem.

Otázka o podmínkách mravního dění se pojí nutně s otázkou, odkud a jak vzniká mravní jsoucno.

5. FILOSOFICKÁ ETHIKA JE PŘIROZENÁ

Odstraníme-li předsudky, které dal proti filosofii pozitivismus, a máme-li před očima, že poznání vědecké se neztotožňuje s poznáním zkušenostním, nýbrž že má širší rozsah, je patrné, že filosofické poznání ethické je přirozené. Odpovídá totiž rozsahu přirozeného poznání rozumu, pokud rozum je jednak vedoucí v ethické skutečnosti lidských činů, řídí je

k dosažení životního cíle; jednak proto, že ve filosofické ethice rozum v celém rozsahu svého poznání poznává ethickou skutečnost a její příčiny.¹⁰

6. VÝMĚR ETHIKY

Ethika je tedy filosofická věda o lidských úkonech, o lidském jednání (individuálním i sociálním), pokud tyto úkony směřují přirozeně k dosažení přirozeného cíle člověka, pokud jsou tedy mravní. Zkoumá tyto úkony ve světle prvních principů praktického rozumu; je proto věda praktická a přirozená.

7. METODA ETHIKY

Každý obor zkoumání si vyžaduje přiměřený způsob postupu. Materiál zkoumání není ve všech vědách týž, proto i způsob postupu je různý. Proto každá věda zkoumá svůj obor tak, jak si toho žádá obor.

Ethika jedná o lidském jednání podle prvních principů praktického rozumu; přiměřená metoda pro tento obor je syntheticko-analytická. Lidské úkony v konkrétním životě jsou materiál, který se může poznat zkušenostně. Ze zkušenostního poznání mravního dobra a zla v lidských úkonech docházíme k universálnímu pojetí dobra a zla a k poznání zákonů.

¹⁰ Mravouka v mnohých otázkách o cíli a smyslu života, jakož i vedení lidských činů, aby byly správné, rozšiřuje světlo mravního života a mravní krásy, ale pokud chceme postupovat čistě ethicky, nic nepřejímá ethika jako přirozená filosofická věda ze světa nadpřirozeného. Tato poznámka platí proti českým pozitivistům: Krejčímu, Drtinovi a j., i proti Bláhovi, kteří ve svém nepřesném pojetí křesťanské ethiky ztotožňují etiku křesťanskou s morální theologií. Morální theologie čerpá své principy z Kristovy nauky; proto doplňuje poznatky přirozené a vede člověka k nejvyššímu vrcholu mravní krásy, t. j. k podobnosti s Bohem. Křesťanský život je proto vyšší než pouhý život ethicky přirozený.

Poznáním zákonů je netvoříme, nýbrž konstatujeme, že jsou dány. Z poznanych zákonů mravních, nejdříve prvních jako principů, postupujeme deduktivně a vyvozujeme další logické poznatky; tím vzniká systém morální filosofie. Ethické studium předpokládá tedy značnou zkušenost v ethických věcech, to jest v prožívané ethické skutečnosti. Proto Aristoteles praví, že dospívající mladíci nejsou schopni studovat etiku, neboť jim chybí znalost, pocházející ze zkušenosti mravních hodnot.¹¹

Zkušeností se přesvědčujeme o vědomí mravního dobra a zla, o sklonech a požadavcích jednotlivce i společnosti. Ze zkušenostních fakt poznáváme zákony, které řídí zkušenostní fakta. Zkušenost v ethických hodnotách dává jim jistotu skutečnosti uvnitř v jednotlivci. Jistota vědeckého postupu v ethice pochází z prvních samozřejmých principů, z nichž se odvozují jiné pravdy ethické. Jednotlivé úkony, měřené ethickými pravdami, nabývají jistoty mravní, přesto že jsou konkrétní a přechodné (contingentes). Pokud jsou měřeny ethickými principy, potud se účastní i ony absolutnosti ethických hodnot. Čím více jednotlivé činy lidské jsou podle ethických zákonů, tím jsou absolutnější a správnější a tím více se v nich jeví krása ethické ušlechtilosti, tím jsou platnější a přivádějí člověka k dosažení životního cíle.

8. ROZDĚLENÍ ETHIKY

Dělení ethického systematického poznání lidských úkonů plyne, podle svatého Tomáše,¹² z povahy lidských činů, pokud mají svůj vnitřní a nutný poměr k dosažení cíle. Cílem každého úkonu je vykonat dobro, které přirozeně doplňuje činitele, to jest dosažení přirozené úplnosti a dokonalosti. V morálním jednání je to mravní dobro, které zdokonaluje člověka po jeho rozumné stránce. Člověk jako rozumný za-

¹¹ I. Ethic. lect. 3 (Comment. S. Thomae).

¹² I. Ethicor. lect. 1. n. 6 (Comment. S. Th.).

sahuje svým jednáním do všech oborů a do každého způsobu života, do života individuálního, sociálního i hospodářského. Ve všech oborech člověk je povinen jednat rozumně, a tedy podle mravních zákonů.

Z těchto zásad plyne, že nelze oddělovat ani právní řád od ethického.¹³ Ethický řád a právní řád nejen si neodporují a tedy se nevylučují, nýbrž naopak právní řád je podřízen mravnímu proto, že jedná o spravedlnosti a stanoví zákony spravedlivého poměru věcí a lidí navzájem. Řád spravedlnosti je součástí ethického. Právní normy mají svou závaznost platnosti proto, že jsou spravedlivé, že se jimi stanoví pevnost a jistota spravedlivého poměru. Nespravedlivé zákony nejsou zákony, i kdyby je někdy společnost státní stanovila.

Státní autorita je vázána a podřízena řádu spravedlnosti, a tedy ethickému řádu.¹⁴

Podle toho ethika je buď individuální nebo sociální, a pak je ethika řídící hospodářský život, čili ekonomická.¹⁵

Ethika individuální pojednává o úkonech a činnosti člověka, pokud člověk jako jedinec má vyplnit životní smysl a dosáhnout cíle života. Z poměru člověka k cíli plyne, že každé jeho jednání přímo nebo nepřímo, pokud je rozumné a

¹³ První, kdo oddělil právní řád od ethického, byl Christ. Thomasius (1655-1728); po Kantovi pak toto rozdělení bylo převzato do právních systémů.

¹⁴ Frant. Weyr, *Theorie práva* (1936), vymezuje předmět právní vědy na rozdíl od předmětu sociologie: „Předmětem právní vědy je to, co upravuje (řád), předmětem sociologie to, co tímto řádem je upraveno (lidská společnost).“ Připojíme-li k tomu, co praví též autor v pojednání o filosofickém základu, když mluví o spravedlnosti, o povinnosti, o platnosti norem, která musí být poznávajícím subjektem prostě předpokládána atd., je patrné, že autor mluví o mravních pojmech. Kantovské noetické předpoklady, na nichž staví normativní teorii, dávají sice celé teorii kantovsko-idealistický základ, ale ani tento základ vlastně nedovede právní řád oddělit od ethického.

¹⁵ *Moralis philosophia in tres partes dividitur: Prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.* (Sv. Tomáš v cit. díle.)

svobodné, má poměr ke smyslu a cíli života, a tedy je měřeno mravně.

Sociální ethika, kterou nazývá sv. Tomáš „politica“, zahrnuje lidské jednání, pokud je člověk přirozeně členem společnosti rodinné i státní. Z tohoto poměru plynou závazky i práva pro jedince, o nichž jedná sociologie. Politika ve smyslu sv. Tomáše neznamena jen praxi vyhraněné skupiny ve společném životě, nýbrž znamená spíše naukovou stránku o společnosti a o poměru jednotlivce ke společnosti a naopak, o spravedlnosti, která řídí tento poměr a zaručuje tak práva i povinnosti a je základnou zákonodárství ve společnosti. Je to tedy sociologie.

Politika v dnešním smyslu znamená vesměs jen upotřebení ideologie a zásad v provádění sociálního řádu nebo v hospodářském životě, takže se jí označuje jistá praxe prováděná ve společnosti.

Ethika ekonomická řídí hospodářský život, aby byl řízen a prováděn podle mravních zákonů spravedlnosti, aby přivedl společnost k hospodářskému cíli, t. j. k blahobytu. Člověk ve společnosti má dosáhnout blahobytu, ne na újmu jiných, nýbrž v dobrém poměru k jiným. Všichni vlastně mají právo na svůj blahobyt odpovídající lidské a stavovské hodnotě, a proto i zákony hospodářské podléhají zákonu a řádu spravedlnosti, a tedy ethickému řádu.

V upotřebení a aplikaci ethika individuální nebo i sociální i ekonomická může nabýt jistého relativního zabarvení podle stavu, který jí upotřebí ve své praxi. Tak se mluví o ethice stavovské, lékařské, pedagogické atd.

II. ZÁKLADNÍ ETHICKÉ POJMY: DOBRO, CÍL, SMYSL ŽIVOTA

1. POJEM DOBRA A CÍLE

Ethický život nelze oddělit od smyslu a cíle života. Má-li být zkušenostní a rozumový postup o ethickém řádu a hodnotách docela poctivý, nemůže přehlédnout velkou skutečnost duševního života lidského, t. j. poměr života k cíli. Ve všem jednání člověk hledá smysl a cíl. Život lidský je tím vázán na zákonitost přírody, která řídí přírodní jevy k tomu, že dospívají k uskutečnění vnitřních cílů v každém přírodním dění. Lidská zákonitost má svůj svéráz, neboť lidské jednání je rozumné a svobodné.

Zjistí-li se, že každé jednání lidské je spojeno s cílem, pak poměr k cíli je vlastně *nejširší* základna a zároveň *nejskutečnější*, odkud lze začít ethickou stavbu. Začíná se budovat na velké skutečnosti poměru člověka k životnímu cíli.¹ Nemůže se mluvit o tom, že by poměr jednání k cíli byl jen jed-

¹ Prof. Bláha v cit. díle postupuje v určování základny mravnosti velmi sofisticky. Je přesvědčen, že žádný dosavadní názor nedovede pokrýt celý rozsah naší mravnosti. Mravní podstata je rozsáhlejší, než aby se dala pokrýt jen naším mravním názorem.

Názor je jen část duševnosti. Mravní podstata je výrazem celé naší osobnosti; mluví z ní nejen duševní já, nýbrž i hmotné já, mluví z ní i celý náš rod, celá společnost, mravní ovzduší atd.

Mezi jednotlivé názory řadí ethiku náboženskou a jiné filosofické směry, na př. Kantův o kategorickém imperativu atd.

Vědecký rozbor mravního jsoucná a zkušenost nás poučují, že mravnost je něco tak obsáhlého, že její povaha v kterémkoli mravním názoru je zachycena jen částečně a jednostranně. Mravní praxe je daleko širší než mravní názor. Mravnost je více než je obsaženo v názorech.

Přesto, že prof. Bláha hledá vyjádřit celou základnu mravnosti, jeho odsouzení systémů je jenom slovní hříčka.

Věcně svým názorem o sociálním původu mravnosti zúžil mravnost

nostranný názor, který nestačí na to, aby zahrnul celé ethické jsoucno. Ethické jsoucno je spojeno nutně jen s jednáním lidským, t. j. rozumným a svobodným, a jednání lidské má svůj přirozený poměr k cíli.

Souhrn celého lidského jednání, pokud má svůj nutný poměr k cíli, stanoví sv. Tomáš: Principy lidských činů jsou rozum a vůle. Z nich pochází hybnost. Mysl má svou stránku spekulativní, t. j. úvahovou, a praktickou. Vůle je schopna zase rozhodnout se pro něco a uskutečnit to (*electio et executio*). Každá stránka duše, pokud je schopna činnosti a jednání, je obrácena k svému cíli. Spekulativní stránka myslí má pravdu a nauku za svůj cíl. Praktická mysl má za cíl umění vykonat dobře dílo. Vůle se nejdříve rozhoduje, a toto rozhodnutí spěje k vykonání něčeho. V každém případě a po každé stránce duše svou činností spěje k dosažení něčeho jako cíle; používá svých schopností, aby dosáhla snahovým napětím něčeho nebo aby to vykonala skutkem.²

Přirozený a nutný poměr mezi duševní schopností, z níž pochází lidská aktivita, a mezi cílem, kterého má dosáhnout, k němuž přirozeně spěje, je takový, že cíl doplňuje schopnost.

Sdílí jí sebe, je pro ni prvkem zdokonalujícím. Odtud se odvozuje první pojem dobra; a tedy správná je definice dobra: „*Dobro je to, k čemu tíhne snahové napětí, k čemu věc spěje, aby se tím doplnila čili zdokonalila (quod omnia appetunt)*“.³

Tento poměr snahového napětí k dobru není zničen ani u lidí, kteří touží po zlu, neboť i zlo chtějí pod záminkou

mnohem více než jiné systémy. Nezachytil celý rozsah mravního jsoucna, jak to učinil Aristoteles nebo sv. Tomáš, kteří začínají ethickou skutečnost z poměru činů k cíli.

Na této základně je zachyceno každé lidské, t. j. *rozumné a svobodné jednání*, o které právě jde v mravním řádu. Žádné z nich se nevyvíjí nutnému poměru k cíli, buď k cíli, k němuž čin má přirozený poměr (na př. pomoc bližnímu k odstranění nedostatku), nebo k cíli, který si jednající sám určí a přidá k přirozenému cíli. Scholastika rozlišuje „*finis operis*“ a „*finis operantis*“.

² Sv. Tomáš: *Comment. in libros Ethic. Aristit. L. 1. lect. 1. n. 8.*

³ Tamtéž n. 9 a 10.

dobra, pokud myslí, že ve zlu (na př. ve smrti) je jejich dobro. Snahové napětí i v tomto případě jde vlastně za dobrem. (Per se appetit bonum, per accidens malum.)

Každé jednání, ať je vnitřní nebo zevnější, je pro určitý cíl. Vnitřní činnost (na př. přemýšletí, viděti atd.) je sama cílem, zevnější činnost (na př. stavěti, sekati atd.) má za cíl provedení díla.

2. DRUHY DOBRA

Dobro lze rozdělit podle poměru k snahovému napětí na tři druhy: *a) dobro ušlechtilé* (honestum) je to, které samo sebou a samo v sobě má ráz cíle, t. j. má v sobě zdokonalující prvek, k němuž spěje přirozená snaha některé schopnosti. (Na př. moudrost má v sobě zdokonalující ráz pro mysl lidskou.) Takové dobro se nazývá též „bonum secundum rationem“, t. j. dobro podle rozumné stránky člověka.

b) Dobro užitečné (bonum utile) znamená něco, co je *prostředkem* k dosažení jiné věci jako cíle (na př. peníze jsou prostředkem k dosažení jiných hodnot).

c) Dobro, které budí zálibu (bonum delectabile), znamená spíše snahu po ukojení. K ukojení snahy se dochází dosažením žádané věci. I dosažení věci v tomto druhu dobra je obráceno ke konečnému ukojení.

Dobro samo v sobě znamená tedy zdokonalení a dovršení věci, a po této stránce se shoduje s ontologickým rázem věci; pokud má však přirozený poměr k duševnímu životu, vyvolává ve snahovém napětí touhu, lásku nebo radost, vyvolává je a probouzí k pohybu a k činnosti. Dobro má přitažlivou moc pro člověka.

(Některá věc může být po různé stránce současně bonum honestum i utile i delectabile. Ušlechtilost sama přirozeně probouzí zálibu a je i užitečná, stejně tak ctnost nebo moudrost.)

Z toho tedy, že dobro probouzí snahové napětí a je hybným činitelem pro duši, *dobro se stává cílem aktivity i schop-*

ností a tím i celé duše, neboť duch lidský se dostává do pohybu svými schopnostmi a aktivitou, aby dosáhl toho, co ho zdokonaluje.

Proto se definuje cíl jako to, proč se něco děje, „*id cuius gratia cetera fiunt*“ Pro ducha lidského cíl je důvod, proč *jedná*.

Cíl působí jako příčina, proč se něco děje; tedy vznik nové skutečnosti činností je závislý na cíli. Cíl je totiž vždy první v úmyslu. Každý rozumný činitel jedná tak, že jeho záměr v mysli jde k dosažení cíle. Cíl tedy, pokud je skutečný a ne pouze možný, probouzí snahové napětí, aby se dalo do pohybu.

Účinnost finalitní se nazývá vlastně příčina všech příčin (*causa causarum*), neboť jak příčina účinná (*efficiens*), tak ostatní, hmotná (*materialis*) a tvar věci (*causa formalis*) ji předpokládají. Příčina účinná nezačíná působit nic na něčem bez předchozího cíle (buď přirozeného nebo zvoleného).

Cíl jako příčina není měřitelná podle fyzických vlivů, její vliv není fyzický, nýbrž znamená v každé schopnosti lidského ducha přirozený poměr a vhodnost (*proportio, consonantia*) k dobru čili k tomu, co ji doplňuje, čím dosahuje své úplnosti. V psychickém životě tento poměr a přirozená vhodnost je prožívána jako *sympatie a sklon*, z nichž pochází činnost a pohyb.⁴

Psychický obraz cíle v mysli sledujícího cíl je reprodukována budí sympatii a uvědomělou vhodnost a poměr k němu. Může se projevit i jako *touha* a *láska* k dobru, a tak se rodí začátek činu. Zvláště u člověka každý začátek lidského jednání závisí na poznání cíle.

První pojmy dobra a cíle jsou spojeny s přirozeností lidskou, člověk je prožívá svou duševní stránkou a pak teprve si je uvědomuje a je vyjadřuje. (V životě pouze živočišném se to uskutečňuje též, ale živočich si neuvědomuje pojmy

⁴ *Finis ergo suam causalitatem exercet in potentiam appetitivam, illamque immutat, sibi eam adaptando et conformando, ut ei complaciat. Ipsum delectabile inquantum appetitum sibi adaptat et quodammodo conformatur, causat amorem.* 1. II. 23, 4.

dobra a cíle. Pro něho neexistuje ušlechtilé dobro jako cíl. V tom zůstává podstatný rozdíl mezi psychickým děním lidským a animálním.)

Existuje rozdílnost cílů, t. j. jsou různé druhy cílů:

Věc nebo dobro, po níž touží snahové napětí, má svůj ráz cíle, a to odlišný od subjektu, který chce pro sebe tuto věc, a je si rovněž cílem, a tento cíl zase se liší od úkonu, kterým se věci dosáhne; ten rovněž má ráz cíle. Tyto tři věci scholastika označovala jako *finis qui* = dobro nebo věc, *finis cui* = subjekt, *finis quo* = úkon dosahující věc.

Jiný ráz cíle má dílo samo, k němuž svou povahou činnost směřuje (na př. stavěti dům, aby dům byl postaven k obývání), a jiný ráz cíle má činitel, který připojí k tomuto přirozenému cíli svůj záměr (stavěti dům, aby v něm zařídil ústav nebo dílny atd.).

Tyto dva druhy cílů se nazývají „*finis operis*“ a „*finis operantis*“. Lze ještě rozlišovat *cíl v úmyslu* (*finis in intentione*), jenž je počátkem jednání, a *cíl v uskutečnění* (*finis in executione*), který je ukončením jednání.

Jiný je cíl *poslední*, který chceme sám pro sebe, a cíl *prostřední*, který chceme spíše jako prostředek k dalšímu.

Psychologický základ poměru jednání k cíli, kterého jednáním dosahujeme a bez něhož jednat nemůžeme, ukazuje, že první pojem cíle a dobra, které je cílem, pochází z přirozené struktury jednání; každý druh jednání, činnosti a práce je k němu obrácen. Cíl ovšem musí být předem poznán, aby mohl působit. Poznání cíle reprodukuje cíl v mysli nebo alespoň v obraznosti poznávajícího, a tím probouzí v něm sympatii a pohne ho k činnosti. (*Nihil volitum quin praecognitum.*)

První poměr člověka k dobru a k cíli je takový, že mladý člověk si vytváří v mysli ideály, t. j. dobro a cíl věcí i jednání v celé úplnosti a kráse. Na př. pojem života splyne s ideálem života, t. j. s úplným pojetím všeho nejlepšího, co život může znamenat a přinést. Psychický život v mládí není ještě poučen skutečností, která neskýtá život vždy v celé úplnosti; chybí tam zkušenost. Teprve skutečností poměr k dobru a

k cíli se stává pravdivější. Není ovšem nemožné snažit se skutečnost idealisovat a tím ideál realizovat. To se však nenajde hotové, k tomu musí člověk spět. Tak se dožívá člověk v některém období života ilusí, t. j. nenachází ideální věci, jak se zrodily v pojetí a v duši, nachází je ve skutečnosti v menší dokonalosti a v menší kráse. Je patrná zároveň vnitřní účelnost lidského života, v němž každý projev má svůj cíl a smysl. Ideály a cíle jsou dosažitelné činností, i když ne vždy v celé úplnosti. Člověk schopný nejlepší činnosti svobodné a rozumné je odpovědný za to, dojde-li k cílům nebo ne.

Aristotelsko-thomistické pojetí životního pohybu, tím že váže aktivitu na smysl a účel, činí člověka plně odpovědným za činy nebo za jejich opominutí. Přesnost poměru činnosti k cíli je víc než matematická, je absolutní a metafysická, že tomu jinak být nemůže. Žádný normální člověk nemůže se zbavit ve své rozumně svobodné aktivitě přirozeného poměru k cíli.

Dobro a cíl jsou vlastně věčně totožné; liší se jen tím, že dobro znamená úplnost a dokonalost věci; ta se stává cílem, pokud probouzí snahové napětí (*appetitum*), t. j. sklon k tomu, aby bylo dosaženo úplnosti a dokonalosti věci.

První pojem dobra splývá s úplností, s dokonalým vývojem věci, k němuž přirozeně spěje; první pojem cíle pochází z přirozeného a nutného poměru každé věci k vlastnímu vývoji a úplnosti.

(Proto rozlišuje scholastika „*finis in actu primo*“, t. j. cíl, pokud se ztotožňuje úplně s dobrem a s dokonalostí věci, a tedy má v sobě jen možnost probudit snahové napětí, a „*finis in actu secundo*“, pokud skutečně zapůsobil už na snahové napětí vůle a tím ji pohnul k pohybu.)

Cíl probouzí snahové napětí jen pokud je vnímán nebo poznáván; proto plyne z toho ta skutečnost, že se pohybuje sklon lidský nejen za skutečným dobrem, nýbrž i za zdánlivým, pokud v poznání se jeví jako dobro. Ethické důsledky z této možnosti jsou rozsáhlé. Přesto, že základní ráz bytosti lidské je stejný, přece každý jde svým způsobem za poznáním cílem života. Druh života se mění podle druhu dobra -

cíle: buď na život hedonistický (*bonum delectabile*) nebo na život utilitaristický (*bonum utile*) nebo na život s duchovním základem, ušlechtilý (*bonum honestum*). Subjektivní dispozice mění druh života a ovlivňuje smýšlení i čin.

3. ETHICKÉ ZÁVĚRY Z PŘEDCHOZÍCH ÚVAH

1. KAŽDÝ LIDSKÝ SKUTEK SMĚŘUJE K CÍLI

Důvod záleží v tom, že vůle nutně chce to, co člověka zdokonaluje (skutečně nebo alespoň zdánlivě), tedy dobro a cíl. Jinak si nelze myslit pohyb vůle k činnosti, leč pokud jde tímto přirozeným směrem za svým předmětem (*bonum et finis sunt objectum proprium voluntatis*).

Žádná schopnost nemůže vykonat něco mimo okruh svého přirozeného poměru k svému oboru a předmětu (zrak má poměr k barvám, sluch ke hřmotům, rozum k jsoucnu a pravdě, vůle k dobru a cíli). Nelze si myslit úkon vůle jiný než chtít dobro, toužit po dobru, milovat dobro, rozhodovat se pro dobro atd.⁵

Lidský úkon, pokud je vědomý a svobodný, nutně směřuje k dosažení, k vykonání dobra a cíle (skutečného nebo zdánlivého).

2. KAŽDÁ ČINNOST NUTNĚ SPĚJE K CÍLI; ALE JEN ČLOVĚK JDE ZA CÍLEM VE VLASTNÍM SMYSLU

Jakákoliv činnost znamená jakýsi pohyb; pohyb nelze si myslit bez cíle, kam směřuje. Neboť z cíle dostává každý pohyb svůj ráz a smysl.

Činnost nebo přirozený průběh vzniká a rozvíjí se tam, kde věc má dosáhnout své úplnosti a zdokonalení, která jí přirozeně patří. Existuje tedy v dění přírodním i duševním vnitřní účelnost, t. j. lze konstatovat, že přírodní i duševní dění vytváří pravidelným způsobem šťastné shluky prvků

⁵ 1. II. 1, 1; Contra gentes III. c. 2.

dávající celky. Celistvost a úplnost věci se projevuje v jejím vzniku, ve vývoji i v jejím trvání. Přirozená zákonitost k tomu napomáhá. Neživé věci jsou k tomu úplně určeny zákonitostí, živé bytosti k tomu dospívají svou zákonitostí; nejpatrněji se to projevuje u člověka, který si cíl svůj uvědomuje a řídí svou aktivitu a své jednání k dosažení cíle. To platí o duchovní čili mravní aktivitě lidské. V jiné činnosti mechanicko-biologické je podřízen zákonům jako jiné živé bytosti.

Všechno dění je podřízeno své zákonitosti; zákonitost znamená pravidelnost poměru mezi příčinou a účinkem. Příčina (účinná, výkonná) je tedy určena k účinku, který přirozeně vykonává. Tato přirozená determinace vyjadřuje účelnost přirozeného dění, i když toto dění má svůj složitý průběh a zasahuje v něm mnoho prvků. Pravidelnost a stálost, s jakou účinné příčiny dosahují svých výsledků (mimo případy násilného a nepřirozeného rušivého zásahu), dokazuje účelnost.

Z tohoto povšechného směru přírodního dění i lidského jednání k cíli je patrné, že účelnost, t. j. vnitřní přirozený poměr k dosažení úplnosti a vývoje sebe čili dokonalosti, je všeplatný zákon.

Je však rozdíl mezi tím, jak jdou k cíli neorganické věci, a mezi organickými; v organických mezi stupni živého dění u rostliny, u zvířete a u člověka.

U neorganických věcí a u rostlin je determinace naprostá, neboť u těchto bytostí nelze mluvit o tom, že by samy spěly k cíli. Jsou k němu spíše přiváděny a určeny svými vlastnostmi a svou energií. Zákonitost a účelnost je jim určena a dána. Vyvíjejí se k své úplnosti. Tento způsob dosažení cíle nazývá sv. Tomáš „executive agere propter finem“. (Vykonávají zákony jim vložené.)

U zvířat je výkonnost pro dosažení cíle ještě patrnější, neboť bez cíle by činitel (čili účinnost příčiny) nemohl nic provést, nic vykonat, leda náhodně. Náhoda nemá důležitost v dění, neboť není to nic pravidelného.

Zkušenost ukazuje, že na př. ovce utíká před vlkem, ne pro odpornou barvu nebo postavu, jak poznamenává sv. To-

máš (I. 78, 4), nýbrž pro nebezpečí života; pták sbírá plevy, poněvadž jsou mu prospěšné. Zvířata vnímají konkrétní věci prospěšné pro sebe, které jsou jim užitečným prostředkem k dosažení cíle, t. j. k užitku vlastnímu nebo k zachování druhu. Nemají však schopnost uvědomit si nebo zdůvodnit si prospěch; jednají spíše vedené pudem. Přirozený popud instinktivní jim přesně určuje stále stejný způsob jednání; nemohou změnit ani prostředky, ani jinak jednat. Tento způsob jednání pro cíl nazývá sv. Tomáš „apprehensive“, t. j. jednat pro cíl po smyslovém vjemu věci.

Jediný člověk poznává, co je cíl, vidí důvod cíle, proto dovede srovnat a uspořádat a prostředky k cíli voliti ty lepší. Poznává poměr mezi prostředky a cílem a svůj poměr k cíli, proto jde k cíli ze svého rozhodnutí a svobodně. To je vlastně nejlepší způsob poměru k cíli, proto člověk jde za cílem života „elective seu formaliter“ Člověk je pánem svých úkonů, a proto nese i odpovědnost za ně a za dosažení životních cílů. V takovém poměru člověka k cíli, t. j. v poznání cíle, je základ první závaznosti a odpovědnosti za jednání a činnost.

3. CÍL DÁVÁ VLASTNÍ RÁZ A SMYSL LIDSKÉMU JEDNÁNÍ

Každý skutek má svůj ráz (je takový, jaký jest) proto, že vykonává určitou věc, že má svůj předmět; na př. pohyb ruky může znamenat buď psaní nebo sekání nebo pozdrav, podle toho, k čemu má vztah, co vykonává. Předmět jednání je vlastně jeho cílem. Čin je buď sekání nebo psaní nebo pozdrav, pokud je jím vykonána nějaká věc; tím vlastně čin dosáhl svého cíle.⁶

Čin lze pozorovat jako jistý pohyb schopnosti k vykonání díla. Pokud je tento pohyb v úmyslu v lidské mysli, dostává svůj ráz z cíle, kterého máme v úmyslu dosáhnouti nebo který chceme uskutečniti činem. Uskuteční-li se pak tento pohyb, končí se zase cílem v uskutečnění (který byl

⁶ 1. II. 72, 3 k 1; 18, 6 k 1.

nejdříve v úmyslu). Jakýkoliv čin dostává ráz z cíle, k němuž spěje; poměr jednání k cíli je nutný a přirozený, že bez poměru k cíli by nebylo možno ani jednání nebo úkon pojmenovat, nebyl by určen a specifikován, nebyl by nic.

Tyto poznatky o poměru přirozeném a nutném každého činu nebo skutku k cíli jsou širokou základnou pro ethické pozorování. Tak jak se to děje přirozeně ve fysickém světě, že každý úkon jako pohyb nabývá svého určení a rázu z cíle, tak se to má i ve světě ethickém, v němž jednání lidské nemá jen ráz fysický, t. j. že je to psaní nebo sekání nebo něco jiného, nýbrž má i ráz úkonu mravně dobrého nebo špatného. To proto, že *lidský* skutek není určen jen fysickou věcí, nýbrž i tím, že věc nebo předmět činu je shodný s rozumem nebo mu odporuje.

4. POSLEDNÍ CÍL ŽIVOTA

Poměr lidského jednání k cíli nejen je nutný a přirozený; lze zjistit v tomto poměru i nutnost existence posledního cíle pro celý pohyb lidského života.⁷

Je sice mnoho různých cílů pro člověka, ale celý životní pohyb je tak uspořádán, že některý cíl je důležitější a přednější než jiný.

Je jisté, že některé věci, které chceme jako cíl, jsou podřízeny jinému cíli, pro který vlastně chceme i ty předchozí, spíše jako prostředky k hlavnímu cíli.

Existuje-li tedy takový cíl, který chceme jen proto, že má v sobě vše, co doplňuje člověka a jeho touhu, že sám o sobě je předmětem touhy a nemá už vztah k jiné věci, takový cíl je nejen dobrý, nýbrž je i nejlepší, a proto také nejpřednější.

Dění a pohyb lidského života vyžaduje takový cíl.

Důkaz pro to je skutečnost, že opravdu chceme jeden cíl pro druhý. Předměty lidského chtění jsou si tak podřízeny navzájem, že jeden chceme pro druhý, dokud *nedospěje člověk k poslednímu*; jen ten má sám v sobě důvod a možnost uklidnit touhu a zdůvodňuje chtění jiných bezprostředních

⁷ Comment. in Ethic. Arist. ad Nicom. lect. II. 19.

cílů, v nichž nachází touha ducha jakousi část toho, po čem touží.

Kdyby nebylo tohoto posledního cíle, postup by šel do nekonečna. V postupu do nekonečna, v němž toužíme po jedné věci pro druhou, by vlastně člověk nikdy ničeho nedosáhl. Tužby po cíli by byly přitom marné, neboť byly by nedosažitelné. Tužby jsou však člověku přirozené, neboť přirozeně touží po svém dovršení, po dobru a cíli. Přirozená touha by byla marná a bezdůvodná. To je nemožné, neboť přirozená touha patří k vnitřní povaze věcí, kterou jim vložil První Pořadatel všeho.⁸

Přirozené podřízení toho, co jen zčásti znamená zadostučinění touze, tomu, co jí může zadostučiniti dokonale, je takové, že i ta část se stává cílem jen proto, že přivádí svou trochou k tomu, co může dát úplnost. Stačila-li by jen ta neúplnost pro někoho, byla by ona posledním cílem. Pro život lidský však nestačí, proto nutně spěje k úplnosti, t. j. k tomu, co může dát celou náplň dokonalosti člověku.

Tak tedy i v částečném uspokojení člověk hledá poslední cíl; rozhodne-li se pro chtění části, činí to jen proto, že tím hledá celý a nejlepší cíl. (Ne však vždy pravý cíl.)

Kdyby nebyl poslední cíl, pro přirozenou podřízenost cílů, žádný z nich by nebyl s to upokojiti touhu lidskou, a proto nemohl by působit na vůli; chtění vůle je závislé na nejlepším dobru, na posledním cíli. Život by nebyl pohyblivý, touha by ani nepovstala, člověk by nebyl schopen činu, neboť každý čin je pro člověka směr a pohyb k dosažení cíle. Neměl by úmysl, neboť úmysl jde první k cíli, nebylo by uskutečňování plánu a záměru, kdyby neexistoval poslední cíl.

Přirozený a nutný poměr člověka k cíli vyžaduje a zároveň dokazuje existenci posledního cíle, neboť přirozené zaměření k něčemu není marné. Zákonitost znamená zaměření, a v každém oboru dění podle zákonitosti se dostává k přirozenému cíli.

Život lidský není vyňat z této přirozené zákonitosti k cíli, jejíž sílu prožívá a si uvědomuje především touhou po svém

⁸ Sv. Tomáš v cit. místě, n. 21.

životním cíli, jímž je blaženost. Ať cokoliv pohne člověka k jednání, pokud je svobodné a rozumné, i jako prostředek nebo bezprostřední cíl, děje se tak jen proto, že to dává člověku něco z blaženosti nebo pomáhá k ní. I na bezprostředním cíli je patrné, že může působit na vůli, pokud má poměr k poslednímu cíli, t. j. k úplné blaženosti.

Kdyby neexistoval poslední cíl, nebylo by možné lidské jednání. (Může to být ovšem pravdivá nebo zdánlivá blaženost, za níž člověk vždy jde a která vyvolává činnost.) Poslední cíl je tedy určitá věc a skutečná, bez něho je nemyslitelný život lidský v této formě, v jaké je.

Žádný druh evolucionismu, který klade cíl života do vývoje samého, neodůvodní patrný směr lidského života k cíli, a to určitému, dojít k úplné blaženosti. Každý člověk si zkušenostně uvědomuje, že má jít k cíli, vyplnit smysl života, a prožívá vnitřní rozvrat v případě, že si nemůže zdůvodnit určitým cílem životní postup a práci.

Život znamená dění, a každé dění spěje k cíli, v němž se dovršuje a ukončí. Jinak nelze dění myslet.

5. POSLEDNÍ CÍL MŮŽE BÝT JEN JEDEN

Dovršení, vrcholné zdokonalení u každého dění a vývoje věci, u každého průběhu, znamená vrcholný stav, nad který se nedá jíti dál. Poslední cíl znamená dokonalou náplň pro lidský život, upokojení všeho, co v člověku vzniká a co ho pronásleduje jako touha po štěstí. Poněvadž je poslední cíl, t. j. štěstí vlastně důvodem, proč člověk touží po všech jiných věcech, tedy může být jen jeden poslední cíl pro každého člověka. Ten odůvodňuje všechno pachtění a hledání. Kdyby na to nestačil, nebyl by poslední, i takový by vedl zase jen k dalšímu.

Kdyby byl člověk dokonale uspořádán v sobě a ve svých touhách, nemohl by chtít, leč pravý poslední cíl, t. j. pravou blaženost. Dokonalost člověka záleží v dosažení pravého cíle. Člověk má dobrý poměr poznáním a ve snaze co nejintenzivnější po pravém cíli. V takovém poměru se zdokonalují a

rozvíjejí všechny vyšší schopnosti lidské, především rozum a vůle. Skutečný stav lidský nevede vždy v touhách a snáhách k pravému cíli.

6. POZNÁNÍ CÍLE

Pro člověka je naprosto nutné poznání nejlepšího cíle lidského životního pohybu. Takové poznání nese velký užitek pro člověka, dává mu přímo pomoc pro život. Nelze totiž nikdy přímo dosáhnouti toho, k čemu se jde, bez předchozího poznání. (Jako lučišník střílí svým šípem na znamení, které si napřed určil.)

Celý život lidský nutně jde za nejlepším cílem. To vyžaduje znalost posledního cíle pro jeho důležitost a pro uspořádání celé činnosti lidské, která jde nutně za posledním cílem.⁹

V čem se shodují všichni lidé v poměru k poslednímu cíli a v čem se liší?

⁹ Aristoteles vyžaduje, aby člověk poznal, v čem záleží poslední cíl, a zároveň aby poznal vědy, které se obírají takovým předmětem. Úvaha o nejlepším cíli patří k přední vědě, která je nejvíce architektonická. Pod vrchností této architektonické vědy o nejlepším cíli jsou všechny ostatní vědy jednající o prostředcích k dosažení cíle.

Nejvyšší architektonická věda vede a řídí všechny ostatní sobě podřízené. Taková věda je „politika“ ve shora uvedeném smyslu. Politická čili občanská věda je předně architektonická. Patří k ní, aby řídila podřízené vědy a aby jich používala k svému cíli. Politická věda jediná to činí, neboť může vše podříditi cíli života. Spekulativním vědám může nařizovat jen s jistou výhradou, t. j. může řídit jen používání takové vědy, nemůže jí nařizovat výsledky. Jedině užívání spekulativních věd patří do mravního oboru, neboť tak jich lze užít k dosažení cíle života. Nemůže nařizovat výsledky, neboť výsledky (na př. matematiky) nejsou závislé na lidské vůli.

Praktických věd může politika užívat libovolně, i těch nejvzácnějších, na př. umění vojenského, řečnického, hospodářství atd.; toho všeho užívá k dosažení svého cíle, t. j. společného blaha společnosti. Tedy cílem architektonické vědy politiky je zkoumat dobro lidské, t. j. nejlepší cíl lidských věcí.

Comment. in decem libr. Ethicor. Aristot. ad Nicom. l. I. lect. II. n. 24-29.

Je-li poměr člověka k cíli, t. j. k tomu, co ho naplňuje, tak nutný a přirozený, proč tedy lidé nejsou jednotni v poměru k cíli života?

Všichni jdou za tím, co je nejlepší pro život lidský, touží po naprostém uklidnění a vyplnění všech požadavků lidských. Jinými slovy, všichni chtějí býti dokonale blaženi. Až sem se lidstvo shoduje vždy a všude. Rozdíl začíná až tam, v čem kdo hledá své uklidnění, doplnění a blaženost. Ve faktickém postupu k cíli je různost pocházející z různého pojetí a poznání hodnot životních jako cílů, z rozličného poměru k věcem, v kterých kdo hledá svůj poslední smysl, náplň a štěstí.

Vůle lidská se pohybuje chtěním za svým předmětem, který je mimo člověka samého, hledá jej ve věcech. Věc mimo člověka, i když je to člověk jiný, je vždy určitá věc, může dát člověku zadostučinění jen po jisté stránce. A proto záleží na rozlišení rozumu a na úsudku, v čem člověk fakticky hledá nejlepší předmět a tedy nejlepší cíl. Z toho plyne zase závazná odpovědnost, aby člověk si získal správné poznání o cíli života, aby našel opravdu to nejlepší.

K tomuto nejlepšímu cíli se ubírá člověk lidským způsobem, t. j. poznáním a láskou. Dva nejvznešenější projevy lidského ducha mají v člověku úkol dosáhnouti toho nejlepšího, vydat nejlepší ovoce, t. j. dospět k poslednímu cíli. Poměr člověka k cíli je zcela zvláštní, rozumnost jeho jde k cíli vlastním způsobem, na rozdíl od jiných věcí, jejichž smysl se naplní tím, že dosáhnou vnitřní zákonitostí svého rozvoje a úplnosti.¹⁰

Cíl člověka je transcendentní (přesažný); nemůže být člověk sám sobě cílem, protože celou svou přirozenou strukturou se obrací k věcem mimo sebe, aby našel doplnění a uklidnění.

¹⁰ V poměru k Bohu i tyto věci svým dovršením představují účast v Boží dokonalosti, kdežto člověk nadto, že reprezentuje Boží dokonalost zvlášť, ubírá se k dosažení Boha intimností své duše poznáním a láskou. Imanence života (t. j. jeho vnitřní stránka) se tím projevuje velmi dokonale a dává člověku možnost projevů života vnitřního.

Ze sebe má člověk jen životní sílu a schopnosti a množství potenciality, aby došel k cíli a naplnil smysl své existence. Smysl lidského života záleží v dosažení životních cílů, zvláště posledního.

7. ČLOVĚK COKOLIV CHCE, NUTNĚ CHCE PRO POSLEDNÍ CÍL

Poměr k cíli je takový, že nejen nelze myslit jakýkoliv lidský projev bez cíle, nýbrž zároveň takový, že každý lidský čin jde nutně k poslednímu čili k nejlepšímu cíli života. Tím se sjednocuje množství bezprostředních cílů a snah lidských v jednom nejpevnějším svorníku, t. j. v nejlepším cíli. Nejlepší cíl je vlastně hledán i v těch bezprostředních, v nichž je alespoň něco, co přivádí k částečnému vyplnění lidské touhy, je v nich účast v nejlepším cíli. Proto tato účast je vlastně částí nejlepšího cíle, která má člověka vésti dále k plnému cíli. (Částečné upokojení je jenom cesta a prostředek k plnému upokojení.)

V tomto vztahu k nejlepšímu cíli člověk užívá třeba i hry nebo jiné zábavy jen jako prostředku k nejlepšímu. Hry částečně uklidňují hráče.

Vědění a moudrost jsou sice hodnotné samy v sobě, ale v poměru k nejlepšímu cíli jsou vlastně jen částí té plnosti, po níž touží život jako po posledním cíli.

Z nutného poměru k nejlepšímu cíli života plyne pro člověka závaznost svou aktivitou lidskou se k němu obracet. Lidská aktivita se projevuje myslí a svobodnou vůlí. Člověk je tedy povinen svou myslí a vůlí najít svůj cíl a jít k němu. Zaměření k cíli může být v jednání lidském buď skutečné (*actualis intentio*), tehdy, když rozum myslí a vůle aktuálně chce nebo touží po posledním cíli.

Takové zaměření by bylo velmi dokonalé, ale je nemožné stále pro člověka, zaměstnaného mnohými věcmi a starostmi, zvláště pro nutnost, že musí věnovat svou pozornost svému zaměstnání a jiným potřebným věcem.

Druhý způsob zaměření je virtuální (*intentio virtualis*), jež

tím, že člověk si uvědomil a zaměřil k cíli, setrvává v účinku, i když se pak dále na to nemyslí a věnuje se pozornost jiným věcem.

Lidská touha po nejlepším cíli je tak jakoby uzavřena do každého projevu touhy po jakékoli věci; neboť tyto touhy po věcech jsou vlastně jen jako účinek, pocházející z hlubší příčiny, t. j. z touhy po blaženosti.¹¹

Vzbudí-li člověk v sobě úmysl jít k cíli, setrvává on dotud, dokud ho neodvolá. Někdy záměr virtuální je spojen s jistým činem nebo dílem, které svou povahou spěje k dosažení cíle (*intentio virtualis ex parte operis*). I takový záměr má svou platnost.

Závaznosti povinnosti jít k nejlepšímu cíli se zadostučiní virtuálním záměrem; závisí též mnoho při této povinnosti na poznání, jaké má člověk o svém nejlepším cíli.

Mluvíme už o závaznosti nejhlubší a nejzákladnější povinnosti, která, stejně jako první pojem dobra a cíle, plyne z přirozeného poměru člověka k cíli. Člověk není sám do sebe uzavřený a úplně sobě dostačující celek, (neexistuje solipismus). První pojmy ethické, sahající do svědomí, jsou založeny na lidské přirozenosti, a tedy na největší základně jistoty. Nejsou založeny na problematice, vzniklé činností lidského ducha, ani na domněnce, ani na pochybnosti.¹²

¹¹ 1. II. 1, 6 k 3.

¹² Základnu pochybnosti uvádí J. M. Guyau („Mravnost bez závaznosti a sankce“, přel. C. V. Icha). Tento směr chce mravní povinnost založiti na vědomí naší metafysické nevědomosti, spojené se vším tím, co víme odjinud z vědy pozitivní. Podle theorie všechna jistota povinnosti se rozplývá ve víru a víra sama se rozplývá v pochybnosti. Princip pochybnosti staví na pozitivistickém stanovisku relativní platnosti našeho poznání a vědomostí lidských. Ale právě ze skepticismu chce vyvést uznání mravního práva.

Takový princip mravnosti, povinnosti a jiných mravních hodnot nemůže stačit. Pochybnost je základna negativní. Každá stavba, tedy i mravní, vyžaduje pevné základny. Základna mravnosti je absolutní, jak bude zřejmé z dalšího výkladu.

III. B L A Ž E N O S T A Š T Ě S T Í¹

Přirozeně se naskytá další otázka: v čem záleží nejlepší cíl života lidského.

Aristoteles postupuje v určení této věci prostě tak, že tvrdí, že většina jak prostých, tak učených lidí považuje blaženost za nejlepší dobro, za nejlepší cíl, k němuž má člověk dospět svými úkony.

Rozdíl začíná až tam, v čem kdo vidí, že blaženost záleží. Jinak o tom soudí primitivní lidé a jinak moudří. Primitivní mají spíše blízký poměr k smyslovým věcem, které jsou pro ně zřejmé, jako bohatství, rozkoš, čest nebo sláva atd., každý podle svých vnitřních sklonů. Lakomec tíhne k bohatství, nezřízený člověk k rozkoši, ctižádostivý baží po cti. Nemocný bude považovat zdraví za nejlepší dobro, žebrák bohatství, nevědomý považuje za blažené ty, kteří, jak se zdá, vědí něco velkého a dovedou o tom hovořit. Nedostatek vlastní probouzí touhu po tom, co kdo postrádá, a protože nejlepší dobro a cíl je to, po čem člověk nejvíce touží, stává se, že po čem dychtí z vlastního nedostatku, považuje za nejlepší.² Řešení o problému štěstí a blaženosti jsou různá, a proto jistě jen částečná. Člověk jako bytost duchovně-tělesná má všestrannější požadavky pro štěstí.

¹ Arist. Ethic. ad Nicom. l. I. lect. IV. n. 46-48.

² Prof. In. A. Bláha ve svém díle: „Vědecká morálka a mravní výchova“ mluví o problému štěstí, že patří ke kapitolám, jednajícím o podmínkách mravního jednání. Důvod k tomu udává ten, že jsme přesvědčeni, že radost ze života, radost z práce, z tvoření atd. je též důležitým činitelem tam, kde běží o utváření mravnosti. Toto zařazení pojednání o štěstí je zřejmě násilné; není dost přirozené a logicky spojeno a odůvodněno. Právě proto, že štěstí „je jakýsi duševní výraz uvědomění si a zažití souhry všech příznivých podmínek životních, ať vnitřních, či vnějších“, čili jak přesněji je definuje sv. Tomáš (1. II.

1. ROZLIČNÉ FORMY ŘEŠENÍ

1. ANTICKÝ HEDONISMUS

Jako forma řešení vznikl na př. hedonismus, jehož obsah vnitřní je považovat za nejvyšší hodnotu životní „bonum delectabile“, zálibu a rozkoš.

Ve starověké filosofii se jevil hlavně ve škole Aristippa z Kyreny. Hledali smysl života v tom, že příroda sama dala lidem pocity smyslové rozkoše a tím ukázala cestu k blaženosti. Přesný systém života z toho však nevznikl, neboť museli doznat, že užití zásady rozkoše není snadné; rozkoše jsou často protichůdné, někdy to, co je v okamžiku libé, má nelibé následky, probouzí odpor a hořkost, omrzlost a znechucení.

Největší zástupce této školy Hegesius dospěl k závěru, že žádná smyslová libost nemá ceny. Tento systém tedy naprosto zklamal.

2. MODERNÍ HEDONISMUS

Zvláštní typ hedonismu vznikl v novější době. Jakákoliv samostatná duchovnost byla odstraněna a každá činnost, i duševní, byla postavena do spojitosti se smyslovým světem, jehož je součástí. Proto se může pohybovat jen v okruhu smyslovosti. Nemá smyslu, aby duchovnost hledala vlastní cesty. Duše totiž nemá vlastního majetku, všechno dostává ze smyslovosti. Proto neexistují podle tohoto pojetí čistě duchovní věci. Smyslový požitek, třeba velmi zjemnělý, tvoří jádro každého štěstí. To je pravý obraz přírody, postupující mechanicky a vývojem. Vývoj záleží v tom, že vše se podrobuje zákonu udržování sebe. Uspořádání života jest

5, 3): „Dostačující a dokonalé dobro, vylučující jakékoli zlo a vyplňující každou touhu“, štěstí nepatří jen k podmínkám mravního jednání, nýbrž je spíše ústředním svorníkem, ztotožňuje se s cílem života, z něhož pochází odpovědnost lidského jednání. Ztotožňuje se s nejlepším dobrem pro člověka, a proto je cílem.

v tomto způsobu čistě biologické a hodnoty životní jsou přesunuty. „Bonum honestum“ je pro takový způsob života naprosto bezcenná hodnota. Život se dostává do subjektivního kruhu smyslovosti, v němž se mu popřává naprostá svoboda, přímo jakási vnitřní smyslová nekonečnost. V takovém vnitřním světě má každý svůj vlastní způsob a svou vlastní cestu, tam život nezná ani mezí, ani zákonů, v něm se rozvíjí každý druh vzrušení. Takový život se zdá bohatý a pohyblivý; život, jenž se ztotožňuje s životem samým. Je to život nálad, který však v zápětí vrhá člověka do prázdnoty.

Takovou cestou se ubírá na př. Schopenhauer,³ který postavil za ústřední zásadu svého systému vůli, ztotožněnou s pudem. Vůle vlastně znamená honiti se za sebou samým, za svým tělem, což se děje u každého jednotlivce; všichni se honí ve velikém počtu vedle sebe. Sobectví je hnací silou, které u jednoho přestoupí daleko meze a vede ho až ke zničení, u jiného zůstává vůlí.

Je-li člověk úplně naplněn egoismem ať už se to jeví jako radost nebo triumf nebo touha nebo zuřící bolest, vztek a zlost, bázeň a nedůvěra - dostává se do úzkých. Přesto láska k životu a pohlavní pud zůstává nejsilnějším popudem a zaměstnává polovičku sil a myšlení; je zároveň posledním cílem lidské tužby a řádí v každém druhu lidského zaměstnání. Vůle prostě všude hledá požitek a touží po něm.

Protože však život nepodává dostžitku, proto člověk stále trpí nouzí; je to nouze o štěstí. Tato nouze nenasyčeného života zeje prázdnotou a resignací, smrtí a nečinností, vyhovuje rozervancům. Je konečným obdobím všech podobných systémů subjektivisticky-hedonistických.

R. Eucken⁴ doplňuje tento názor na život tím, že poukazuje, jak takový způsob pohyblivého života se chrání před pádem do prázdnoty tak, že se utíká k umění a estetickému nazírání. Život má dvě formy: jednu aktivnější, druhou kontemplativnější. Aktivita moderního člověka se proměnila

³ Schopenhauer, Persönlichkeit und Werk in Worten des Philosophen, von K. Pfeiffer, A. Kröner, Leipzig.

⁴ Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, Leipzig, 1913.

v práci, užítkovost a produkci, a proto se člověk obrátil ke kontemplativnějšímu způsobu, v němž chtěl oproti užitku pohlížet na krásu; místo tíživosti a únavy více radosti a ulehčení, proti nenáviděné a ubíjející aktivitě klidnější a do sebe obrácenější život. Ale tento obrat k umění se spojil se subjektivně-hedonistickým základem, a tak i umění nabývá podob, které mají spíše vzrušiti člověka než dbáti na duchovní obsah a stavbu. Pomáhá spíše k měnícím se náladám, aby se projevilo to, co je tak tíživé v člověku; má vyjádřiti něco, co se nedá slovy vypovědět a protiví se každému vyjádření. Odvažuje se něčeho nemožného, napíná síly do krajnosti, zjemňuje snad citění a obohacuje se i prvky vyjadřovacími, ale má i své špatné důsledky.

Z literatury a umění vyvstává nový typ života. Mnoho do tohoto utváření zasáhlo i filmové umění.

Člověk obrací celou pozornost ke štěstí a k rozkoši a nedá se ničím omezovat. Každé odříkání a zapírání sebe se mu jeví příliš bledé a smutné. Proti tomu se staví plné a radostné užívání života. Život se stal svobodnou hrou životních sil svou pohyblivostí a zjemnělostí, je osvobozen od každé tíže. K tomu dopomáhá obrat k umění, jež přidává k síle života krásu. Tak se zdá, že život unikl jednotvárnosti masy, pohybuje se samostatně a individuálně; staví se zamítavě proti všemu, co by jej chtělo spoutati nějakými normami. Nadto život byl postaven jen do přítomnosti, jen přítomný čas je účelem sám sobě; tím si zjednává člověk neustálé střídání a změnu, život má stále nový půvab. Duševní stránka lidská takovým uměním je úplně ponořena do smyslovosti a k vyšší duchovosti se staví zamítavě.⁵

Positivní ethika⁶ definuje blaho jako trvalý stav libosti. Blaho je míněno ve smyslu nejkonkretnějším: nerušená, poměrně dokonalá funkce životní. Eudaimonismus pozitivní ethiky klade důraz na to, že bez náležitého opatření tělesných potřeb, bez blaha tělesného není žádná skutečná blaženost možná, i kdyby byla spatřována v nejušlechtlejších du-

⁵ Viz Eucken v cit. díle.

⁶ Frant. Krejčí, Positivní etika, Praha, Laichter.

ševních činnostech. Eudaimonismus nečiní požitkářství ideálem, to odporuje principu sebezáchovy, neboť z něho se rodí nemoci a předčasná smrt, nýbrž klade za podmínku blaženosti tělesné zdraví.

Cit blaha je výrazem správného poměru mezi stavem organismu a okolím, v němž jsou podmínky jeho existence. Podmínky existence pro člověka ovšem nejsou tytéž jako pro zvíře. Proto člověk nemůže být spokojen jako pasoucí se stádo. Podmínky pro člověka, aby mohl být blažen, závisí na stupni jeho vývoje. Vývoj však, podle pojetí pozitivistického, nic nemění na základním pojmu blaha, který se rovná trvalému stavu libosti. Ani toto pojetí se nevymyká širšímu názvu hedonismu v jemnějším rouchu.

3. UTILITARISTICKÝ ZPŮSOB ŽIVOTA

Tak jako v hedonistickém typu života, tak i v této formě jádro štěstí je smyslový požitek (*bonum delectabile*), ale přidává k němu hledání a získávání prostředků k zajištění smyslového blaha. Vývojová theorie se hodí k tomu, aby zdůvodnila tento způsob života. I utilitaristický typ života patří k naturalistickému způsobu.

V něm se rozvázaly přírodní síly k velkému boji o život, a v tomto boji se hledá pokrok, neboť vše se vyvíjí, co může být užitečné pro sebezachování. Z toho vzniklo i nové hodnocení životních hodnot podle stupnice biologicko-hospodářské. Vše, co je mimo tento okruh, jeví se jako bezvýznamný a prázdný pojem. Vševládnoucí zásada je „užitečnost“, to, co vyžaduje člověk v boji o život. I hodnota pravdy byla v tomto způsobu života přehodnocena. Pravdivé už není to, co vyjadřuje podstatu věcí, nýbrž to, co lépe slouží člověku, aby se přizpůsobil životním podmínkám, co pomáhá k zisku.

Hodnota mravního dobra neznamená povznést člověka výše na úroveň duchovní, aby žil rozumně, nýbrž být dobrý znamená hodnotu, získanou ze zkušenosti, co prospívá udržování života. Pěstovat sebe po stránce pudové, by se udržel život, to je smysl ethiky.

I krása je podřízena užitečnému. *Účelnost* nabývá v tomto způsobu myšlení významu užitekovosti, co slouží člověku k většímu pohodlí; ztratila význam dokonalosti a úplnosti podle vyšší stránky lidské. Proto mluví-li se o účelnosti, nemá tento pojem nic společného s pojmem účelnosti u Aristotela.

Tento způsob života má i svůj nový poměr k práci, dává jí nový význam. Vědecká práce je odkázána pouze na zkušenostní, empirickou základnu, spekulativní práce je naprosto zavrhována jako vymyšlená. Vědecká práce se ztotožňuje s propracovanou přírodovědeckostí. (I v umění se zrodil naturalismus, věrné kopírování přírody.) Společnost a její život používá přírodních sil k rozvoji blahobytu, t. j. k zajištění fyzických prostředků a podmínek života.

Ve světovém názoru převládá základní myšlenka *přírozeného života* lidského, jehož cíl je člověku patrný; přímo se ho může dotýkat; je blízký a pozemský.

Další vývoj tohoto druhu života je, že se těžiště přesunuje na činnou sílu a na stálý pokrok; nový boj o život se znenáhla cítí všude a ve všem, vše musí být užitečné, jinak se se vším nakládá jako s přežitou přítěží. Život získává pevnou půdu pod nohama, je reální podle této theorie a jenom tak je pravdivý; ale zároveň se nedůvěřuje ničemu, co chce jít svou cestou, co nejde společně se vši touto reální skutečností. V tomto typu života nastupuje svůj triumfální postup přírodověda a technika.

Život lidský, který se utvářel na takové základně, byl prostě přiřazen k přírodě, aby poslouchal jejích energií a pudů. Život se dal cestou konstrukce předmětů a věcí, světa i života. Přestalo se žítí mezi lidmi s osobním životem a plností duchovní a začal život mezi předměty.

Lidé se stali navzájem předmětem zájmu, zisku nebo rozkoše. Důvěrný styk opravdu lidský zmizel (na př. mezi dělníkem a zaměstnavatelem, mezi úředníkem a lidem, mezi představeným a poddanými, někde i v rodině). Síla a velikost ducha se posuzuje podle konstrukce. Technický vývoj je pro užitek. Člověk se stal pánem vesmíru, když si jej zkonstruoval. Kontemplativní činnost vymizela.

Člověk dostal nový výměr: je to „bytost pracovní“, místo výměru „rozumná bytost“. Všechno dostalo ráz produktivnosti a činnosti. Poznání a technika se už kryjí a znamenají činnost a práci. Poznání je technika myšlenková, technika je upotřebené poznání. Existuje v tomto novém typu života jen ten řád, který si člověk vybuduje; tak se člověk postavil na místo Boží.⁷

Doba, naplněná tímto způsobem života, je plná ruchu výroby, ale nečiní lidi šťastné, spíše otroky práce. Práce v ní nemá svůj duchovní kořen, a proto se stala nutným břemenem.

Práce však je spolutvůrčí úkon lidský v díle Boha-Tvůrce, a proto má svůj sociální a ethický ráz a význam, má svůj duchovní princip, schopnosti ducha; to vše bylo odvrženo. Člověk po své vyšší duchovní stránce jako by zemřel.

2. VÝMĚR BLAŽENOSTI

Život lidský má více účelů. Protože však jsou si přirozeně podřízeny (jedny totiž si žádáme pro druhé, na př. bohatství jako nástroje atd.), je jasné, že nejsou všechny cíle dokonalé.

Nejvyšší a nejlepší dobro a cíl je nejdokonalejší. Je-li více věcí dokonalých, pak člověk hledá jako cíl nejdokonalejší z nich. Účel, který chceme sám pro sebe, je dokonalejší než ten, který chceme pro něco jiného. Chtít něco samo pro sebe znamená nalézati v tom tu hodnotu, pro kterou žijeme a pro kterou chceme i jiné věci jako prostředky. *Blaženost je nejlepší dobro a cíl, a proto je především to, co si žádáme samo pro sebe, kdežto vše ostatní chceme více pro blaženost než samo pro sebe.* (Slast, čest, rozumnost atd. hledáme nejen pro věc samu, nýbrž též proto, abychom byli blaženi.)

Blaženost je tedy soběstačná, takže stačí všemu lidskému hledání. Dokonalé dobro je dostatečné pro každý druh života (nejen pro samotářský, nýbrž i pro politický život). Soběstač-

⁷ M. Jean Lacroix: *Ce qui chez nous, menace la personne humaine* (Semaines sociales de France). R. Eucken, v cit. díle.

nost je to, co samo o sobě činí život žádoucí a ničeho nepostrádající. Blaženost v plném významu svého obsahu je takové dobro.⁸

Dokonalost dobra je vlastnost posledního cíle, a proto je nejlepší věcí života; vylučuje samozřejmě vše, co není dokonalé, co nedovede naplnit vše, po čem člověk touží. Vylučuje se na př. bohatství jako dokonalá blaženost, neboť nesplní všechny tužby lidské, zvláště ne vyšší; není samo v sobě trvalé, je spíše prostředkem k blaženosti; někdy lze být blažený i bez něho.

Blaženost nezáleží ve cti nebo slávě a dobré pověsti.

Čest se vzdává někomu pro jistou přednost a vznešenost; proto čest spíše předpokládá dokonalost nebo hodnotu, pro kterou se vzdává čest, než aby ji působila.

Sláva znamená a předpokládá uznání spojené s chválou. Uznání lidské nemůže tvořit hodnotu, je často klamné jako každé lidské poznání. Je-li pravdivé, předpokládá dokonalost a hodnotu; je-li nepravdivé, pak teprve nic neznamena pro člověka; proto ani čest, ani sláva nedávají člověku nejlepší dokonalost.

Pověst je rovněž závislá na soudu lidském. Lidé nesoudí podle rozumu, nýbrž spíše podle vášně nebo podle jiných iracionálních důvodů. Sv. Tomáš srovnává lid v posouzení jiných s nočními ptáky; názor lidu je osvětlován nocí a zatemňován dnem.

Ani moc nemůže učinit člověka blaženým. Moc je nanejvýš zdrojem pomíjejícího zásahu na poddané, nemůže se rovnat poslednímu a nejlepšímu cíli; je nestálá, lze jí zneužít a u držitele moci je spojena téměř vždy s obavami.

Nic, co je spojeno s tělem lidským, nemůže znamenat úplnou blaženost. Tělesnost je společná člověku se zvířaty; po této stránce zvířata člověka i předčí; jsou třeba rychlejší, mají bystřejší smysly atd.

Po smyslové stránce nelze u člověka hledat nejlepší cíl, protože existuje duchovní stránka, již je smyslová přirozeně

⁸ Aristoteles, *Ethika Nikomachova* (přel. Ant. Kříž), vydal Laichter, 1097 -b.

podřízena a z vyšší duchovní stránky je tělesnost zušlechťována. Nabývá-li tělesnost převahy, zotročuje ducha.

Ani duchovní dokonalost a hodnota není ztotožněna s posledním, nejlepším cílem života, neboť právě po této duchovní, vyšší stránce člověk touží po blaženosti a prožívá v sobě jen možnost k ní dospět. Proto i po této stránce člověk jde za něčím mimo sebe. Blaženost je přesažná. Člověk sám sobě nestačí na to, aby byl blažen, hledá ji mimo sebe. To je každodenní zkušenost.

Řešení otázky hledání blaženosti je mimo člověka samého; hledá ji všemi svými schopnostmi mimo sebe, prožívá potenciální stav (jako touhu, snahu, sklon, aspiraci, vůli atd.) k blaženosti; neřeší ji ani vývojová theorie jakéhokoliv druhu, která považuje za nejlepší věc *vývoj schopností*. Tím se uzavírá člověk železně zase sám do sebe; sebelépe vyvinuté schopnosti nestačí na to, aby zjednaly stav blaha.

Spíše dokonaleji a lépe vyvinuté schopnosti lépe spějí za cílem života. Ten však je mimo člověka. Život lidský je právě plný vztahů v mysli i ve vůli i v afektu k jiným věcem a lidem právě proto, že sám sobě nestačí.

Nekonečný vývoj člověka a jeho schopností nic neříká o posledním cíli, odsunuje jej na neurčito. Dění a vývoj přirozeně znamená cestu k něčemu, k cíli, k němuž přirozeně jde a z něhož je určen každý vývoj a dění. Touha po blaženosti je touha po posledním cíli, touha po doplnění a dovršení, po zdokonalení, jinak by to nebyl poslední cíl. Dovršení znamená nejvyšší uspokojení a uklidnění všeho, co v životě je neklidné a pohyblivé palčivou touhou. Schopnosti duševní nadto mají svůj přirozený poměr navzájem, takže pracuje-li jedna intenzivněji než druhá, druhá právě se oslabuje v svém úkonu. Nadprůměrný vývoj jedné je na újmu jiné. Dokonalost záleží spíše v celkové harmonii schopností a v přirozené podřízenosti nižších schopností vyšším, totiž vůli a rozumu, a tyto nejvyšší právě hledají předmět mimo sebe, rozum pravdu, vůle dobro a lásku.

Život lidský má svůj cíl a účel nejen po určité stránce (jako na př. člověk jako řemeslník, umělec, vědec nebo dělník

má svůj účel jako řemeslník, dělník, umělec nebo vědec), nýbrž jako člověk. Není stvořen k nečinnosti. Každý orgán v člověku má svůj přirozený účel pro celý organismus, člověk jako *celek z těla a duše* má rovněž svůj přiměřený cíl a smysl. Velikost lidská po stránce duševní a tělesné vyžaduje přiměřený cíl a smysl. Přiměřenost věcí k cíli je věcem přirozená, tedy i člověku.

Výlučným postupem byl zkoumán přirozený poměr člověka k věcem, k těm, které se zdají nejhodnotnější, a zjistilo se, že žádná z nich není nejlepším cílem. Zůstává tedy člověku nevyplnitelná mezera? Je štěstí pro člověka nedosažitelné?

Tuto otázku neřeší ani ethika pozitivistická,⁹ ani ethika vědecká. Prof. Bláha při řešení této otázky o blaženosti mluví jen o činnosti, v níž je možno hledat štěstí.

Jde o činnost, která znamená harmonické vyrovňování (a uspokojování tří lidských tendencí, organické, duševní a sociální). Moderní doba, podle Bláhy, má větší možnost zjemnit, prohloubit a rozšířit svůj zážitek štěstí s pokračující kulturou. Ovšem i potřeby pro štěstí se množí, neboť člověk žije složitěji. A štěstí není v tom, co člověk má, nýbrž v tom, co nemá, čeho potřebuje.

Štěstí je jen ve stálé činnosti, ve stálém ruchu, ve stálém usilování o štěstí. Je to klamná touha, chtít prodloužit nějaký krásný okamžik svého života natrvalo. (Goethe ve Faustovi.) Štěstí nemůže být v klidu. Klidem ničí samo sebe. Kdyby byl slastný okamžik prodloužen, ztratil by na své radostnosti, jako ztrácí každá slast delším trváním na své intenzitě. Štěstí je ve střídání, ve vědomí a pocitu, že plného štěstí nikdy nemáme, že stále můžeme ještě něco očekávat.¹⁰

Nedostatek tohoto řešení o štěstí je patrný z toho, že se nehledá plné štěstí, nýbrž jen nějaká účast v něm, spíše prostředky k dosažení štěstí. Činnost je nutná k dosažení štěstí, ale zbývá zjistit, čím se má zabývat činnost, aby byl člověk šťastný.

⁹ Pojem blaženosti pozitivní ethiky je uveden dále.

¹⁰ In. A. Bláha v cit. díle.

Prodloužení slastných okamžiků by znamenalo ztrátu slasti na intenzitě; je to sice pravdivé tvrzení, jde-li o smyslovou zálibu, ale není tím řečeno vše; člověk musí být duchovně šťasten; nebo že štěstí je ve střídání, ve vědomí a pocitu, že plného štěstí nemáme nikdy; to vše ukazuje mezeru v řešení otázky štěstí ve vědecké ethice prof. Bláhy.

Křesťanská ethika vyplňuje tuto mezeru všech ostatních směrů tím, že uvádí tento závěr:

3. NIC STVOŘENÉHO NEMŮŽE DÁT ČLOVĚKU ÚPLNOU BLAŽENOST A ŠTĚSTÍ

Svatý Tomáš dokazuje tento závěr z psychické struktury člověka. Rozum lidský má přirozený poměr k pravdě - k svému předmětu. Nestačí však jakákoli pravda, nebo spíše jednotlivá pravda na to, aby naplnila rozum celým poznáním. Rozum je schopen každé dosažitelné pravdy, pravdy úplné, po každé stránce, což znamená universální pravdu, t. j. neomezenou na určitý úsek.

Vůle lidská svým rozpětím touží po každém dobru. Jejím předmětem je zase universální dobro, t. j. dobro po každé stránce, nejen to, kterého lze dosáhnouti ve všech věcech porůznu, v rozmanitých stupních. Jedna věc za druhou ojedinele nebo i v souhrnu nestačí, aby naplnily touhu vůle po dobru. Potřebuje neomezené dobro, aby je mohla plně milovat a být blažena.

Závěr z toho není ten, který činí prof. Bláha, že tedy štěstí záleží ve vědomí a pocitu, že nemáme nikdy plné štěstí, což je závěr sofistický, nýbrž pravý závěr je ten, který učinil sv. Tomáš: Blaženost a štěstí nemůže záležeti ve věcech, nesoucích omezené vlastnosti; jsou pomíjivé, nedokonalé a nestálé, t. j. tkví v nich vlastnosti věcí stvořených. Stvoření je to, co má jen účast v skutečnosti, a tedy ve vlastnostech, jimiž se projevuje přitažlivost pro lidského ducha.

Účast na skutečnosti a jsoucnu ve stvoření nese s sebou i účast v pravdě a dobru. Skutečnost poskytuje tolik lidské-

mu duchu a jeho schopnostem, kolik v sobě má. V poměru ke stvořeným věcem zkušenostně prožíváme nedostatek a nemožnost dosáhnout úplného štěstí.

Poměr k universálnímu dobru a k universální pravdě staví člověka do přímého poměru k universálnímu principu jsoucna, dobra a pravdy, t. j. k Bohu,¹¹ jenž svou povahou je skutečnost, dobro samo a pravda sama, t. j. universální v nejvlastnějším smyslu.

Řešení křesťanské ethiky o plnosti štěstí dospívá nejdříve k *objektivnímu zdroji štěstí* a blaženosti, a stanoví nutný poměr člověka k Bohu. Dosažení zdroje je ponecháno lidské činnosti. Činnost sama bez přirozeného poměru *k universálnímu zdroji pravdy a dobra by nepřivedla nikdy k plnému štěstí*, jak doznává prof. Bláha.

Účast v dobru, kráse a pravdě je rozseta i na jiných věcech, a proto člověk, který má nutný poměr k pravdě, kráse a dobru, nabývá i poměru k jiným věcem, pokud mu mohou něco poskytnout. Velký podíl v oblažující radosti dává na př. umění a věda, zvláště filosofie.

Scholastika rozvinula tento důkaz o tom, že dokonalé objektivní štěstí nezáleží ve stvořených věcech, nýbrž v Bohu.

Blaženost znamená dokonalou náplň a uklidnění vůle (jejích tužeb a požadavků).

Jediný Bůh však může dokonale naplnit a uklidnit vůli; proto jediný Bůh je předmět nebo pramen dokonalé blaženosti.

Vůle jako duchovní schopnost má za vlastní předmět universální dobro, a proto jiná věc, která nemá ráz universálního dobra, ji nenasytí plně.

Blaho, které znamená výraz správného poměru mezi stavem organismu a okolím, v němž jsou podmínky jeho existence, jak je určuje pozitivní ethika, nevyjadřuje nic z poměru, který má duch lidský k svému okolí, t. j. k svému předmětu, totiž k universálnímu dobru. Omezuje násilně skutečnost duchovního života. Nelze přihlížeti jen k podmínkám organismu, nýbrž především i k podmínkám dobrého stavu ducha.

¹¹ 2. II. 2, 3.

4. ŠTĚSTÍ LZE DOSÁHNOUT ČINNOSTÍ

Přesto, že zdroj a předmět štěstí lidského je přesažný, transcendentní, je mimo člověka, přece je na člověku - a k tomu má své schopnosti - aby dosáhl svého nejlepšího cíle. „Nástroj, jímž vytváříme své štěstí, máme v sobě.“¹² Tímto hodnotným nástrojem štěstí je lidská činnost. Člověk je odpovědný za dosažení nejlepšího cíle, neboť má ho dosáhnouti svou činností. Poněvadž však člověk je schopen mnohonásobné činnosti, proto je nutné zjistit, kterou z nich člověk dosáhne blaživého cíle. K úplnosti života patří každá činnost, ale je zřejmé, že každá činnost na to nestačí, aby byla dokonale oblažující. Blaženost je cílem a účelem lidského konání.¹³

Má-li činnost býti zdokonalující a oblažující, musí býti skutečná a zároveň taková, která vyhoví definici blaženosti: že je to dobro soběstačné; činnost tohoto druhu nesmí býti pro něco jiného, nýbrž taková, kterou žádáme pro ni samu. Taková činnost už svým pojmem bude vyžadovat celou krásu a správnost ethickou. Aristoteles ji vyjádřil jako činnost ctnosti.¹⁴

Ctnost v řeckém pojetí znamená vnitřní uzpůsobení schopnosti, že může jednat nejintenzivnějším a nejlepším způsobem. Znamená tedy zdatnost, sílu, kterou může duch vyvinout v nejvyšším stupni a uplatnit ji v jednání. Samozřejmě, že takové jednání je krásné, správné a hodné chvály.

Mezi jednání, která jsou žádoucí sama o sobě, patří i hry, neboť příjemně pobaví. Těch si nežádáme pro nic jiného.¹⁵ Ale závěr o hrách je naprosto záporný. *Ctnost a rozum, zdroje krásné činnosti*, nejsou nic z toho. Používají-li her lidé, kteří nemají smyslu pro čisté a ušlechtilé slasti, nestává se

¹² Viz Bláhu v uv. díle.

¹³ Aristot. Etika Nikom. (přel. Dr. Kříž), Laichter, 1176.

¹⁴ Tamtéž 1176 b.

¹⁵ K takovým zábavám se utíkají většinou ti, kteří se pokládají za šťastné. Zvláště ti, kteří si vedou při hrách vtipně, jsou oblíbeni. Zdá se tedy, že hry poskytují štěstí; mocní lidé si jimi krátí čas, ale jednání jejich není ještě pravým důkazem (Aristot. v uved. místě).

jejich jednání normou ušlechtilosti. Jen dobrý člověk podle ctnosti, který jedná podle duchovní síly a ušlechtilosti, může býti rozhodující.

Blaženost nelze hledat ve hře, protože život není jen hra. Nestojí to za to, aby člověk snášel zlo pro pouhou hru. I hra je jen pro něco jiného, ne sama pro sebe: „Hráti si, abychom mohli pracovat,“ je výrok Anacharsidův; hra se podobá odpočinku; odpočinku potřebujeme, protože nemůžeme stále pracovat. Odpočinek však není cílem, je spíše pro skutečnou činnost.¹⁶

Každá věc, je-li schopna určité činnosti, je pro činnost. Činnost je to nejvyšší a nejlepší, čeho se dá dosáhnout.

U člověka to platí tím více, že si to člověk uvědomuje. To, co člověk je a má, nestačí na jeho doplnění a na jeho blaženost. Může být víc a lepší; k tomu dochází činností.

Tedy činnost je to nejlepší, čeho je kdo schopen. Blaženost je cíl, kterého má člověk dosáhnout. Není mu dána tak, že by pro ni nemusel nic podnikat, je povinen jednat, aby jí dosáhl.

Člověk je schopen dvojí činnosti: vnitřní a vnější.

Vnější tvorbou člověk vykonává určité dílo, tvoří podle plánu, který má ve své mysli. Vnější tvorba dovede dát člověku trochu uspokojení, zvláště ta, která je zcela vlastní a pochází z duše (na př. umělecké tvoření nebo řemeslnická činnost). Tento ráz práce-tvorby dovede si člověka podmanit a je v něm i nebezpečí možnosti otročení tvorbě. Tvořivá práce dává člověku podobnost s tvůrčí silou Boží, a v tom je její velikost a vznešenost. Pokud duch lidský je schopen tvořivosti, potud je puzen a přitahován a snadno i poután servilností k své vlastní tvořivé práci. Umění zvláště má stravující moc, a jeho moc je i uspokojující. Staví umělce či řemeslníka do světa odděleného, uzavřeného, ohraničeného, kde on dává svou lidskou sílu, svého ducha do služby věci, kterou tvoří. To platí o každém umění. Proto nechuf k životu a ke chtění se zastavuje před prahem každé dílny.¹⁷ (Jediný Bůh

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ J. Maritain, Umění a scholastika, Olomouc, 1933.

je nekonečně svobodný, a jeho svoboda k stvořeným věcem je vznešená a nedotčená; člověk nedovede použít tak dokonale své svobody.)

Každá práce, zvláště ta, kterou člověk plní své poslání, svůj úkol a povolání životní, je pramenem nějakého štěstí. Větší štěstí je z práce, je-li spojena s úkolem nebo povinností nebo láskou k bližnímu. K dosažení tohoto stupně štěstí je třeba vypěstovat si k ní poměr, totiž duševní disposici, t. j. vnitřní úpravu, kterou řecká ethika nazývá ctnost. Úprava znamená lásku k práci, plynoucí z vůle a z náklonnosti k životnímu cíli, zvláště k nejvyššímu. Radost z práce plyne nejen z vykonaného díla, nýbrž i z vnitřní úpravy, z poměru k práci.

Ethické hodnocení práce a zevnější činnosti povznáší a zušlechťuje každou práci a učí člověka konat ji objektivně i subjektivně správně, vznešeně, s porozuměním; aby vedla k dosažení toho podílu na štěstí, který může dát člověku. Moderní život by takovým poměrem k práci získal nové hodnoty; z nepoměru k práci však člověk prožívá delší období svého života v nespokojenosti a neklidu; nebo třebas i celoživotní prázdnotu.

Přes všechn význam, který má zevnější činnost a práce lidská, přes svůj podíl, který dává na radosti ze života, nelze nazvat zevnější činnost naprosto dostačující; není to činnost, kterou člověk dospívá k nejlepšímu a tedy k poslednímu cíli života. Zevnější činnost vytváří něco mimo člověka, tedy nepřivádí k doplnění a zdokonalení člověka samého.

5. PODÍL SMYSLOVÉ STRÁNKY A ČINNOSTI NA DOSAŽENÍ NEJLEPŠÍHO CÍLE

Smyslová stránka života má už ráz vnitřní činnosti, imanentní; v ní prožívá člověk své touhy, radosti i smutky, naděje a sympatie, nebo i pravý opak. Slasti smyslového života mají svůj přirozený poměr k činnosti. Kdo pracuje se zálibou, všechno lépe posoudí a pečlivěji propracuje.¹⁸

Slasti stupňují činnost, zvláště jsou-li v poměrné míře k cíli, kterého se má činností dosíci. V nepoměrném užívání slasti se stává, že příjemnější činnost potlačuje druhou, někdy i tak, že druhá úplně přestává.

Máme-li v něčem velkou zálibu, nečiníme tak snadno něco jiného, a naopak neděláme rádi něco jiného, když se nám to málo líbí.¹⁹

Život smyslový však se vyznačuje protichůdnými projevy rozmanitých libostí, které se navzájem ruší nebo promíchávají; z nich jedna chvíli těší, brzy se protiví nebo zarmoutí. Smyslová stránka jak ve své činnosti, tak se svými slastmi je přirozeně podřízena rozumu a vůli, *takže pravá slast smyslové stránky je ta, která je měřena ctností*,²⁰ která je ethicky dobrá. Ethická ušlechtilost slasti je spojena s ušlechtilou činností, neboť slast dovršuje činnost. I když smyslové projevy radosti, lásky, smutku, odporu atd. jsou tak hojné v lidském životě, a život jimi nabývá své intensity, přece smyslové projevy nejsou schopny ani smyslovým vnímáním ani smyslovým napětím a bažením dosáhnout nejlepšího a nejvyššího cíle života. Vymyká se to jejich možnosti.

Kruh smyslové činnosti vnímání i snahového napětí je uzavřen na smyslové předměty a jevy, a přece nic smyslového nemůže stačit na úplné dovršení a štěstí lidské. Ve vztahu k poslednímu cíli smyslovost není hlavní.

¹⁸ Arist. 1175.

¹⁹ Arist. 1175 b praví, že na př. v divadle diváci nejvíce pojídají zákusky tehdy, když herci špatně hrají.

²⁰ Aristoteles v uv. místě.

6. ANI VŮLE LIDSKÁ NENÍ SCHOPNOST, KTEROU DOSPÍVÁME K NEJLEPŠÍMU CÍLI

Vůle v poměru k smyslovému snažení patří k vyšší stránce lidského ducha. Má dobro přirozeně za svůj cíl. Její projevy lásky, touhy, radosti, bolesti, naděje jsou duchovní. I slasti vůle jsou vyššího, duchovního rázu. Život lidský je více lidský v projevech vůle než v projevech smyslovosti, v níž vášnivé projevy jsou společné člověku se zvířaty.

Po duchovní slasti a radosti všichni touží, neboť všichni chtějí žít. Život je jakási činnost; každý je nejvíce činný v tom, co nejvíce miluje. Slast dovršuje a zdokonaluje i volní činnost, a tedy i život. Slast ovšem není cílem činnosti, je podporou činnosti, aby byla umocněnější. Stane-li se slast cílem činnosti, převrací tím člověk přirozený řád věcí, zneužívá činnosti pro slast, kdežto slast je pro podporu činnosti, aby dospěla k svému přirozenému cíli, k němuž směřuje.

Znemožní-li někdy slast činnosti dosažení přirozeného cíle, k němuž jde, znamená to zneužití slasti, a je to ethicky vadné.

Vůle v poměru k nejlepšímu cíli není s to, *aby dosáhla cíle*, neboť její činnost není schopna dosažení cíle.

Vůle jde k cíli buď touhou nebo láskou nebo zálibou. To jsou její úkony. Jiné úkony vůle se netýkají cíle, nýbrž prostředků k cíli, na př. rozhodnutí nebo volba nemůže se týkat posledního cíle, nejlepšího dobra, k němuž jde vůle přirozeně, a proto nutně, ale týkají se prostředků, vedoucích k dosažení cíle.

Ani touha, ani láska, ani záliba neznamenaají úkony, jimiž vůle něčeho dosahuje.

Touha není dosažení cíle, spíše znamená pohyb k cíli. Láska může být k cíli a dobru dosaženému, ale i nedosaženému. Milovati tedy neznamená dosáhnouti milované dobro (jinak by na př. milovník zlata ihned měl zlato).

Stejně slast nebo radost předpokládají dosažení dobra a cíle, který působí zadostučinění slasti a radosti. Slast tedy následuje za dosažením cíle, takže slast je spíše dovršení blaženosti než dosažení.²¹

Snahové napětí smyslové i volní jde za věcí, k níž spěje. Konečná období činnosti vůle jsou v tomto tíhnutí k věci; kdežto poznání má své ukončení v tom, že přijímá věci mimo sebe psychickou formou do sebe.²²

Přesto, že vůle svou činností, dokonalejší než je smyslová, přispívá k doplnění lidského štěstí, na př. přátelstvím, vyššími touhami, duchovní radostí, mnohem více než smyslová činnost, přece jen na ní nezáleží dosažení nejlepšího cíle.

V lidském životě znamená činnost vůle velmi mnoho, zvláště v rozhodování a ve volbě prostředků. Jako duchovní schopnost může vyvinouti duchovní sílu a přispívá velmi mnoho k dokonalé činnosti člověka. Jakákoliv dokonalá činnost je zdrojem štěstí a dává člověku jistý podíl v blaženosti. Přesto však jakýkoliv druh voluntarismu, v němž dostává vůle přednost před lidským rozumem, trpí převrácením přirozeného řádu, podle něhož vůle jako schopnost dobra a chtění předpokládá rozumové poznání. Prvensví rozumu nad vůlí je dáno jejich přirozeným poměrem, tím, že vůle následuje až za poznáním rozumu. Tím ale též vůle nabývá své vznešené rozsáhlosti svého předmětu (*bonum universale*): jde za rozumovým poznáním dobra, a tedy jí nestačí jakýkoliv podíl v dobru (čili *bonum particulare*). Afektivní stránka života je podřízena rozumnosti lidské. V mnohých ethických systémech nabývá tato stránka převahy. Přirozeně je podřízena rozumu.

²¹ Sv. Tomáš C. G. III. 26, 10.

²² Sv. Tomáš I. 81, 1.

7. NEJVYŠŠÍ BLAŽENOST JE V KONTEMPLATIVNÍ ČINNOSTI

Tento závěr, tak klasický v lidském myšlení, je proti moderním typům života jak hedonistického, tak utilitaristického, tak sentimentálního.

Má-li být člověk blažený a záleží-li blaženost v činnosti, pak to musí být jen činnost *vlastní* člověku, a zároveň jeho *nejlepší* činnost, má-li člověka úplně uspokojit.

Člověk se liší od jiných tvorů svou rozumností. Rozum je nejlepší lidská schopnost, a každou věc nazýváme podle toho, co má nejlepšího.²³ Člověk je rozumný podle své nejlepší schopnosti. Proto i nejlepší činnost lidská pochází z nejlepší schopnosti. Nejlepší schopnost musí být uvedena do nejlepší činnosti; tuto nejlepší činnost každé schopnosti nazývá řecká ethika činností z ctnosti, t. j. z vypěstované nejlepší možnosti a rozpětí schopnosti.²⁴ Činnost není nejlepší, dokud není tak mocná, aby odpovídala největší možnosti. Největší možnosti v činnosti dosahuje habitus - ctnost - virtus, vypěstovaná síla.

Nejlepší činnost lidská je činnost rozumu, pokud je mohutně činný podle vypěstovaných sil a pokud vede a řídí činnost, i vůle a smyslovosti, aby byly činné podle duchovní *vypěstované síly* - ctnosti. Tím se dostává celé lidské činnosti přirozeného a správného rytmu. (Síly nebo ctnosti rozumu jsou: moudrost, chápavost, věda, rozumnost a umění; rozumnost a umění patří do praktického řádu, kdežto první tři zdokonalují rozum v řádu poznání.)

²³ Ethic. lect. 4, str. 305.

²⁴ Řecká kultura používala slova *ἀρετή* = ctnost, zdatnost od nejstarších dob ve smyslu síla a mohoucnost. Tak tělo může mít svou „*ἀρετή*, sílu ve zdraví; rozumnost a bystrost jsou síly ducha. Teprve v pozdějším pojetí (na př. u Aristotela) nabývá toto slovo i subjektivního zabarvení od slova *ἀρέσκειν* = líbiti se. Síla nabývá významu, uznání a respektu, t. j. mravního hodnocení. Znamená tedy jakoukoliv zdatnost a sílu fysickou, tělesnou, ale i duševní. Taková síla a zdatnost je hodna cti. Láska ke cti se pojí k pojmu ctnosti. Tato láska ke cti není totéž co ctižádost. (Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin u. Leipzig 1934.)

Přede všemi ostatními schopnostmi duševními má rozum přirozenou přednost, neboť poznání předchází chtění vůle (stejně jako smyslové vnímání předchází smyslové snahové napětí). Rozum poznává skutečnost, a na skutečnosti jsou závislé jiné pojmy, na př. dobro, které je předmětem vůle, krásno, jehož se účastní téměř všechny schopnosti. Přirozená přednost rozumu ukazuje, že rozum je nejlepší schopnost lidská,²⁵ a mimoto, svou činností dosahuje svého předmětu. Poznáním si osvojuje mysl duchovním způsobem dokonalost předmětu. (Pro tuto vlastnost poznání první filosofové řečtí považovali za blažený stav člověka, kdyby znal, t. j. měl v sobě poznáním vepsán celý vesmír.)

Přirozené prvenství rozumu nad ostatními schopnostmi člověka působí, že i v poměru k nejlepšímu cíli života, k blaženosti, má svůj primát. Ta nejlepší činnost patří jemu. Rozum svou činností *může dosáhnout cíle*, ostatní schopnosti se připojí důsledně k první a nejvyšší.

Je ještě možná dvojí činnost rozumu: úvahová-kontemplativní a vedoucí-praktická. Z těchto dvou možností má přednost kontemplativní činnost, neboť ta je nejhodnotnější, je nejstálější a nejslastnější.

Poznání poskytuje slasti podivuhodnou čistotu a trvalost, a proto odůvodněně život těch, kteří něco vědí, je radostnější než těch, kteří teprve hledají. Kontemplativní činnost je soběstačná. Moudrý, i kdyby byl sám pro sebe, může se jí oddat, a to tím více, čím je moudřejší. Jiná činnost a jednání závisí na druhých.²⁶ Činnorodost moderní odvedla člověka od kontemplace, a tím i od štěstí.

Činnost kontemplativní vyniká vnitřní hodnotou nad ostatní a nejde už k žádnému cíli mimo sebe, protože má svou vlastní dokonalou slast, která stupňuje činnost; proto má všechny podmínky nutné k blaženosti: soběstačnost, prázdeň, ne-

²⁵ Scholastický princip, z něhož plyne tento závěr, je: *Potentiae specificantur a suo objecto. Objectum intellectus est ens et verum: bonum et pulchrum dependent ab ente.*

²⁶ Eth. Nikom. Arist. (překl. Křížův), Laichter 1177 - b.

únavnost. Trvá-li u člověka po celou délku života, tedy v ní je blaženost člověka. V blaženosti není nic neúplného.²⁷

Takový život by však byl vyšší než lidský, neboť člověk by nežil jako pouhý člověk, nýbrž pokud je v něm něco božského.

Člověk tedy nemá jen lidsky smýšlet a omezovat se jen na věci smrtelné, nýbrž se má snažit, aby byl nesmrtelný a činit vše za tím účelem, aby žil podle své nejvyšší stránky. Tato stránka vnitřním významem a hodnotou vyniká daleko nade vše, i když vnější lesk toho je nepatrný. Právě tato stránka tvoří u každého jeho pravé „já“, protože je to nejvyšší a nejlepší část.

Člověk tedy nesmí žít cizím životem, který není *jeho vlastní*; žije-li vypůjčeným způsobem nebo nevlastním, nemůže být spokojen, neboť žije životem někoho jiného (živočišným). Nejlepší a nejpříjemnější každému je to, co mu přirozeně patří. U člověka je to život podle rozumu, poněvadž v něm je člověk nejvíce člověk.²⁸

Zabývá-li se nejlepší činnost lidská nejintenzivnějším úkonem svým nejlepším předmětem, pak je člověk blažený. Vlastní činnost lidská podle nejvyšší stránky má svůj poměr k universální pravdě a dobru, a proto nazírává činnost dospívá ke svému vrcholu, týká-li se Boha. Bůh jako bytost nejdokonalejší, jako zdroj pravdy, dobra a krásna, je nejlepší předmět, jímž se může obírat lidská mysl, a tím dosíci v intenzivních úkonech poznání světla, které oblažuje. Oblažující úkon kontemplace nejvyšší pravdy má přirozené spojení s jinými schopnostmi člověka, na př. s vůlí, která je tím uvedena do své činnosti, a svou činností (na př. láskou) jako nejlepším úkonem doplňuje blaženost života.²⁹ Život lidský podle svých nejlepších projevů dosahuje svého maxima na-

²⁷ Arist. tamtéž.

²⁸ Arist. tamtéž.

²⁹ Z dokonalého poznání nejvyššího dobra se rodí jako vlastnost láska a radost z něho, doplňující prvky života lidského. Jiná vlastnost dokonalé blaženosti v posledním cíli je nezměnitelnost její, a tedy ji nelze ztratit, trvá věčně. Naplňuje totiž dokonale touhy lidské; proto dokonalá blaženost vylučuje změnu. Měníme jen to, co nepostačuje nebo co je nepříjemné a nevhodné. Vůle lidská je obrácena k dobru

zíráním a láskou k Bohu. Takový je nejvyšší a poslední smysl života a poslední cíl člověka, pro který člověk žije svými schopnostmi a pro který se má učit používat dokonale, t. j. intensivně svých schopností. Člověk nemůže žít jen sníženým způsobem, tak nevyčerpá potencialitu životních projevů, nýbrž mohutným, dokonalým způsobem; jen takový způsob a užití lidských schopností znamená jít k poslednímu cíli, jehož dosažení přinese plnost života.

Blaženost a štěstí se v člověku ztotožňuje s nejlepší činností a proto s nejdokonalejšími projevy života. Není tedy než zdánlivá blaženost, hledá-li ji kdo v nečinnosti, v útěku od života a ve smutku nebo v touze po smrti jako ve vysvobození z tohoto života a z jeho nehod. Nestačí blaženost negativní, když *člověk celý* je dělán pro činnost a vybaven schopnostmi pro ni.

Toto pojetí štěstí a blaženosti zdůrazňuje zdokonalení člověka podle jeho nejvyšší stránky a v jeho schopnostech a jako důsledek z toho plyne blaživá radost a láska. Tak pojímá blaženost sv. Tomáš³⁰ *vždy jako dokonalost duše, jako vlastní a nejvyšší dobro a poslední cíl člověka* a jako zdokonalení, které naplňuje a uklidňuje úplně lidskou touhu.

Záliba a radost nejsou blažeností samou, jsou jen její důsledky.³¹ Moderní pojetí nezná vrcholný kon lidského života. Pro každý způsob zaměstnání je třeba alespoň něco z kontemplativního života, aby člověk byl blažen a žil jako celý jako vlastnímu předmětu, nemůže chtít zlo po stránce zla; (někdy chce zlo pod záminkou zdánlivého dobra). Toužiti a míti v sobě snahové napětí a vůli znamená chtít dobro (I. Ethic. 1, 1.). Proto dosáhne-li vůle svého plného dobra, nemůže se odvrátit od něho.

Třetí vlastnost dokonalé blaženosti bude nemožnost omylu a hříchu. Každý hřích znamená omyl, kterým člověk nesprávně hledá nejvyšší dobro tam, kde není. Bůh, jako nejlepší dobro, viděný v blaženosti, nemůže se státi předmětem omylu, a vůle se nemůže odvrátit od posledního cíle a tím se dopustit omylu životního. Ten je možný jen potud, pokud člověk nemá dokonalé vidění posledního cíle, t. j. Boha. Křesťanství doplňuje tyto přirozené poznatky větší dokonalostí.

³⁰ 1. II. 2, 7; 2, 8; 3, 2.

³¹ Omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio,

člověk. Takový požadavek je oprávněný pro každého člověka. Má své důsledky pro sociální postavení jednotlivce. I dělník na př. má přirozené a lidské právo na domov, v němž by měl předpoklady a možnost žít lidsky, a tedy kontemplativně. To by vyžadovalo většího vzdělání dělnictva, vyšší úroveň duševní a výchovy charakteru, porozumění pro krásu a rodinný život atd.

Dosáhne-li člověk čímkoliv jen přechodné radosti, není to ještě blaženost, protože to neznamena dokonalost lidskou; proto také rychle takové okamžiky radosti pomíjejí.

Po této stránce přirozená ethika dospívá k nejvyššímu vrcholu. Člověku se může podařit zde na zemi dospět k nazíravému životu, v němž může být částečně a nedokonale blažen. Nehledáme jen blaženost posledního cíle, nýbrž i blaženost na tomto světě, a to přirozenou.³²

Každá i zdánlivá podobnost a účast v blaženosti přitahuje člověka. Dokonalé blaženosti člověk zde na zemi nemůže dosáhnout. Dokonalá blaženost totiž vyplňuje celou touhu duše a vylučuje každé zlo (fysické i mravní). Toho však nelze dosáhnouti zde na zemi. Vůli lidské nestačí na dokonalé uklidnění nic ze stvořených věcí, ani jednotlivě, ani jejich souhrn, neboť její předmět je „universální dobro“

Zdejší život nelze oprostit od všeho zla, ani tělesného, ani duševního. (Tělesná stránka trpí hladem, žízní, nemocí atd.; duševní stránka trpí nezřízeností projevů a vášní, nesnadno dospívá tak daleko, aby člověk jednal podle ctnosti - často se klame; mnoho věcí nezná, má nejistotu, trpí skličností, smutkem a jinými nedostatky, pro které nemůže být člověk šťasten.)

Nelze nasytit celou touhu duše zde na zemi. Čím více kdo ví a zná, tím více vzrůstá touha po vědění. Rozum lidský má nesmírnou možnost poznat celou skutečnost. Nikdy se nemůže říci, že člověk vyčerpal vše, co může vědět.

quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quodam consequens ad ipsam. 1. II. 2, 6.

³² Naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio eius. (1. II. 3, 6 k 2.)

Je ještě mnoho jiných možností v člověku, jichž uskutečnění se nedosáhne; je mnoho věcí nestálých, život pozemský sám končí; proto nemůže býti člověk dokonale blažen zde na zemi.

Život lidský je vlastně jen cesta, po které jdeme k blaženosti: proto blaženost zde na zemi je jen částečná a v účasti v plné blaženosti.³³

Dokonalost částečná záleží v tom, že se snaží o cíl a úplnost. Člověk je přirozeně schopen a vybaven, aby mohl dosáhnouti této nedokonalé blaženosti. Blaženost jeho musí odpovídat lidské osobnosti, její tělesné a duševní stránce. K tomu je třeba i zevnějších věcí jako nástrojů. Blaženost vyžaduje všech těchto součástí, aby byla dostačující. Duše, nejmocnější prvek v člověku, má převahu, a tedy v ní i blaženost má převládat. Podružným způsobem se vyžadují i tělesné vlastnosti a *zevnější statky* k blaženosti, které může nabýt člověk zde na zemi.

K duševním podmínkám a vlastnostem blaženosti patří zdatnost duševní, neboť blažeností se rozumí duševní činnost.³⁴ Zdatnosti se dosáhne ctnostmi, jež odstraňují vnitřní překážky blaženosti, t. j. nestálost mysli a vůle, zaviněnou neklidem vášní a zevnějšími vlivy. K dosažení vnitřní dispozice vyrovnaní, uspořádání a vnitřní svobody je třeba sebevýchovy, kázně; duševní zdatnost spočívá v převaze duševní stránky nad nižší částí. Připravuje na usilovnou nazíravou činnost a čistou a uspořádanou lásku. Získané sklony uvádějí na správnou míru i smyslové stránky života a tím zvyšují blaživou činnost.

O některých ctnostech, přispívajících ke zdatnosti duševní, bude řeč v dalším pojednání.

Blaženost vyžaduje i přátelství a pokoje. Člověk dobře vnitřně uspořádaný nemůže žít bez přátel, i kdyby měl hojnost zevnějších statků.³⁵

Přátelství je duševní sjednocující síla, a proto vytváří po-

³³ 1. II. 3, 6.

³⁴ Aristot. Ethic. Nik. 1102 (cit. vyd.).

³⁵ 8. Ethic. lect. 1; p. 263 Comment. S. Thomae.

koj. Je v něm vzájemné duševní spojení, „amor benevolus“, láska, která se sdílí. Podružněji, ale nutně patří k blaženosti i dobrá tělesná způsobilost, neboť blaženost vyžaduje duševní zdatnosti. Ta však může být zdržována tělesnou nemocí.³⁶ Rovněž patří k dokonalejší blaženosti zde na zemi i tělesná krása; ovšem ne tak, že by bez ní nebyla možná duševní zdatnost. Je-li člověk šeredný, snadno je vydán pohrdání jiných a trpí tím.³⁷

Jako nástroje k blaženosti užívá člověk i zevnějších věcí a bohatství; přispívají k dostatečnosti života; touha po zevnějších věcech je člověku přirozená, a nadto jsou ony potřebné k úkonům ctnosti. Proto bohatství není cílem, ale může být prostředkem, jak k nazírání, tak k jakékoliv jiné aktivitě; bohatý člověk může být velkorysý ve svých darech, může podporovat ušlechtilé a veliké věci atd. Jistý blahobyť, podotýká Aristoteles, je jakoby krása blaženosti, neboť když se ho dobře užívá, činí člověka oblíbeným.³⁸ Převaha duchovní zdatnosti je patrná i v užívání věcí zevnějších a v posouzení tělesné zdatnosti a zdraví v poměru k blaženosti.³⁹

Přirozená ethika zahrnuje do blaženého stavu člověka dvojí

³⁶ 1. II. 4, 6.

³⁷ I. Ethic. lect. 13, str. 29.

³⁸ II. Polit. c. 3, n. 3.

³⁹ Positivní ethika prof. Krejčího mluví jinak:

Mravnost znamená: uvědomovati si podmínky blaženého života. Ethika je eudaimonistická. Eudaimonism znamená snahu po vyplnění všech podmínek, jichž je třeba k dokonalému uhájení a rozvinutí vlastní bytosti, tedy především tělesné její stránky. (Prof. Krejčí, Positivní etika, Laichter, Praha, 1922.) Eudaimonism tohoto druhu dává důraz na tělesnou stránku, a to proto, že původ mravnosti klade do pudu sebezáchovy. Základna není dostatečná na vysvětlení mravnosti, a rovněž není nejvyšší. Lidské podmínky k blaženosti jsou hlubší, duchovnější než jen ty, které především podporují uhájení a rozvinutí tělesné stránky. Vlastní štěstí lidské je vnitřní a duševní, záleží ve zdatnosti duševní, z níž pochází nejlepší činnost. O tom mluví i Nietzsche, že člověk chce být šťasten jako zvíře, ale nedovede to. Člověk může být blažený jen svým způsobem. Vlastní způsob lidského štěstí a blaženosti záleží právě v duševní stránce lidského života, nezáleží jen v rozdílu,

období: jedno, ve kterém člověk je spíše na cestě, a proto blaženost je nedokonalá, člověk si ji připravuje. Období přípravy je velmi důležité, ale není definitivní. Druhé období je dosažení posledního, nejlepšího cíle, ve kterém život dozrává k definitivnímu plodu plného štěstí. Poměr vývoje a dozrávání je zcela přirozený i v lidském životě.

že zvíře žije okamžiku, kdežto člověk ví o minulosti a budoucnosti. Vnitřní stránka a duševní svět u člověka působí, že ví o minulosti a je závislý na budoucnosti, čili že jeho činnost duševní je naprosto jiná než zvířecí, a proto vlastní činnost lidská vyžaduje i duchovní hodnoty a skutečnosti, aby přinesla blaho a ne pouhé vědomí hluboké prázdnoty a nedostatku. Krejčí ve své ethice uvažuje i o slovech Nietzscheových, svým pozitivistickým způsobem, ale mohou mít i jiný smysl.

Bláha ve své knize „Vědecká morálka a mravní výchova“ udává tři prameny štěstí: zdravá uspokojená organičnost, rozumná, osvícená, citově jemná a volně ukázněná duševnost, jež pochopila svou souvislost s obecnou, kolektivní, duchovní životností a svou radostnou služebností vůči ní. Zdůrazňuje tedy ke štěstí prvek sociální. Tajemství štěstí, podle toho, záleží v tom, vytvořit skrze svět ze sebe hodnotu pro sebe a pro svět. To je ten věčný koloběh: z krásy, pravdy a dobra světa založit své štěstí a svým štěstím založit pak štěstí jiných, nechat je přejít do krásy, pravdy a dobra světa. A nechat je tam přejít rozmnožené, zkrásněné, zvěčněné. V tom je smysl života. (Str. 154.)

Sociální stránka mravnosti je jen jedna ze stránek mravnosti, neboť tím, že člověk se dostane do činnosti plné ušlechtilosti a nejlepších projevů, taková činnost je nejen individuální, nýbrž i sociální. Proto není to zdroj štěstí, ale samozřejmý důsledek nejlepší činnosti, v níž záleží štěstí. Jedna z nejslabších stránek vědecké morálky Bláhovy je, že omezuje činnost lidskou na svět a jeho hodnoty. Hodnoty pravdy, dobra a krásy nejsou jen z tohoto světa, patří do metafysického řádu, do absolutna, a člověk je stavěn tak, že jde za absolutnem, za univerzální pravdou, dobrem i krásou. Ve styku s naprostou pravdou, naprostým dobrem a naprostou krásou poznává lidský duch svůj přirozený poměr k Bohu, který je skutečnost, dobro a pravda sama, i krása sama. Tyto hodnoty pravdy, dobra, jsoucna a krásna se nazývají „transcendentalia“, t. j. pronikají vším a přesahují vše, co je, nedají se omezit jen na určitý úsek, a sahají až k Bohu, k němuž mají své přirozené připojení jako ke Zdroji. Jsou to pojmy, které vyjadřují absolutnost skutečnosti, a nejdříve té, která dostala účast čili podíl v pravdě, v dobru a kráse, a pak i skutečnost samu (*esse subsistens* = Já jsem, který jsem), dobro samo, pravdu samu, krásu samu. Těmito hodnotami je duch lidský připojen k Bohu a má přirozenou touhu dospět až k němu.

Tragika života nastává tehdy, když období vývoje a nedokonalosti se považuje za zralost a za definitivní projev štěstí a radosti.

Zkušenostně lze zjistit, a mnoho případů to potvrzuje, že si člověk uvědomuje rozdíl mezi radostí, která nemá absolutního základu, a tou, která vychází z hlubšího, absolutního důvodu, z řádu života.

„Konstatuje se, že radost povrchní je provázena vědomím, že po jejím krátkém uplynutí zůstane duše zase prázdná a unavená.“ Taková radost nepochází z životního řádu a z nejlepší činnosti duše, je to běžné vzrušení smyslovosti, které nemá hlubšího základu. Je v něm více neradosti než radosti. Takových zážitků je v lidech mnoho. Hledá-li člověk v něčem více než ta věc může duši poskytnout, nutně to končí zklamáním.

Absolutní radost plyne ze životního řádu, v němž si člověk uvědomuje poměr k transcendentnu hodnot dobra, krásy, pravdy, a činností mysli a vůle se účastní absolutních hodnot. Tak vznikají projevy radosti, lásky, úvahy, které se účastní absolutnosti, jsou pevné a jisté, jsou hluboké a duchovní. Takové projevy radosti pocházejí z pevnějšího stavu blaženosti. Každá řada hodnot ve své absolutnosti končí v Bohu, z něhož pochází jako ze zdroje. Takový je rozdíl mezi pojetím křesťanské ethiky o štěstí a blaženosti a mezi pojetím jiných systémů, které odezírají od Boha. Jiné systémy pak mohou vlastně jen prohlásit, že plné štěstí zde na zemi neexistuje. To je jediný oprávněný závěr pozitivní ethiky i vědecké ethiky i všech ostatních systémů.

IV. MRAVNOST

1. VZNIK MRAVNOSTI

Existence i povaha mravnosti závisí na poměru člověka k cíli. Rudolf Eucken, patřící k největším etikům světovým, vyjádřil se o existenci ethické skutečnosti: „Lidský život má veliký úkol, jehož řešení vyžaduje pronikající přeměnu, která se neděje bez vlastního rozhodování a stálého činu. Hledání úkolu nabývá zvláštního rázu tím, že hledáme svou vlastní bytost; tím utíkáme od prázdnoty a zdánlivosti bytí a hledáme podstatný a pravý život. Ethické hledání spojuje nás bezprostředně s hloubkou skutečnosti. Ethický úkol života se rozprostírá na všechny úkoly života, na celý jeho účel a rozsah, neomezuje se jen na určitý díl života, na příklad na poměr jednoho ke druhému. Mravní smýšlení nepatří k duchovní práci jen jako matný odraz, nýbrž dovede ji proniknout a vystupňovat, a to jí přispívá k dobru. Znamená to ještě více, že totiž lidé a věci, stojící tak dosti cize vedle sebe, a zevnější věci, působící na člověka jen zevně, vcházejí do našeho života a do naší bytosti a působí účelně; tak se získává síla a oheň, a mohou nám otevřít jinak nepřístupné hloubky. Práce na nich může tak dospět k pravému tvoření.

Noetismus nemůže upřít vážnost, která dlí v ethické skutečnosti podle přesvědčení lidstva, ale naopak hodnotí ji, neboť nejde v ethickém světě o udržování fysického „já“, v jádře prázdného, nýbrž o dosažení duchovního a podstatného „já“. Netýká se to jen jedince, nýbrž i celku, avšak i pro jedince má požadavky odpovědnosti a viny. Význam pojmu povinnosti je nutné plně uznat, neboť povznáší naše jednání nad svévůli a stává se solí života. Má ovšem i tento pojem spojení s cílem.

Ethika tedy nevisí ve vzduchu, nýbrž je spojena s celým životem; její odůvodnění a úkol je s ním spojen. Jen v této souvislosti dostává svůj vlastní ráz a moc nad člověkem. Neopírá se jen o metafysiku, nýbrž je sama metafysikou.

Úkol její je pozvednout život na vyšší stupeň, ale pěstovat i závislost člověka na daném jsoucnu; od Platona se zvedá úroveň duchovního tvoření a jednání, a zvláště do křesťanství bylo přímo vtěleno přesvědčení, že naše snaha musí mít dvojí směr: jeden nad tento svět k osvojení si vyššího řádu věcí v intimnosti duše; druhý směr do světa k jeho utváření podle požadavků ducha. Ani imanentní, ani transcendentní ráz života nemůže chybět beze škody pro celý život. Chybí-li transcendentní prvek, pak se život rozpadá na pouhou řemeslnou činnost, která může přinést užitek, ale chybí jí duše a drobí lidský život na jednotlivé výkonnosti (funkce). Chybí-li imanentní prvek, může život snadno sám sebe strávit a upadnout do duchovní prázdnoty.¹

Rudolf Eucken patří v boji o jasnost morálních základů mezi nejpřednější.

Lze však pozorovat, jak na témž poli se utkávají názory jiných myslitelů. Nietzsche rozdělil morálku na panskou a otrockou. Rozlišování mezi dobrým a špatným, praví, je původu šlechtického. Už primitivní svazky mezi muži nebo příbuznými rozlišovaly dobré a zlé nikoliv smýšlení, nýbrž lidi podle celku, jak v něm probíhá život. Dobří, to byli mocní, bohatí a šťastní. Dobrý znamená původně statečný, silný, šlechtického původu. Zlý znamená prodejný, ubohý, nízký, bezmocný, chudý, nešťastný, zbabělý. Podle Osw. Spenglera² jsou to názvy totemické (hrdinskost).

Pojmy dobra a zla v druhém významu, to jest mravním, jsou původu, podle téhož autora, tabuistického (posvátného). Ty hodnotí lidi podle smýšlení a cítění, podle vědomého smýšlení a jednání. Takže chybiti na příklad proti lásce je

¹ Rud. Eucken, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, Leipzig 1913.

² Spengler, *Untergang des Abendlandes*. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*.

něco mravně zlého, v křesťanství to znamená hřích, kdežto v prvním pojetí je to něco nízkého.

Z prvního druhu vlastně vzniká mrav nebo zvyk. Šlechtický mrav je výsledek dlouhé a stálé kázně, jemuž se nelze naučiti z knih. Podle vyjádření Spenglerova je to spíše cítěný takt, nikoliv pojem. Zrodil se v hradním proudění života a z jeho plynoucího proudu.

Druhý způsob mravnosti má svůj původ v duchovní askesi; podle téhož autora askese se zrodila v klášteřích a chrámech, to jest na místě, ležícím stranou mimo plný proud životní, v prostředí naplněném Bohem.

Tak se projevilo rozlišování mezi sborem hrdinů a mezi společenstvím svatých. Morálka vznikla z duchovní askese a znamená pak systém života podle důvodu a závěru, a lze se jí naučit; stala se výrazem přesvědčení.

Projev mravu je v každém způsobu života. Už děti znají jistý mrav, když si hrají. Vědí hned, samy ze sebe, co se hodí a co ne. Nikdo je neučil těmto pravidlům, jsou prostě tady. Vznikají, podle Spenglera, neuvědoměle z našeho „já“, které se vytvořilo stejnoměrným taktem společnosti. Mrav je tedy vrozený a člověk ho cítí organickou logikou.

Morálka oproti tomu je věčný požadavek, nikdy skutečnost (jinak, podle autora, by byli všichni svatí), pochází z nadvědomí a je nade všechny rozdíly skutečného života.

Základní pojem životního mravu je čest. Ostatní pojmy, na příklad věrnost, statečnost, rytířskost, ovládání sebe, rozhodnost pocházejí ze cti. Čest je věcí krve, nikoli rozumu, podle Spenglera. Čest znamená, že život určité osobnosti je cenný a hodnotný, proto patří jak rodině, tak stavu, muži i ženě, národu a vlasti, sedláku a vojáku, dokonce i bandita mluví o své cti.

Ze základního rozlišování mezi mravem a mravností se vyvinul, podle téhož názoru, i rozdíl mezi profánním, to jest světským mravem a mezi náboženskou mravností. Profánní je protiklad proti náboženskému vůbec. Profánní jest budováno na skutečném a faktickém průběhu života, kdežto posvátné pochází zase z tabuistické stránky života, jest obráce-

no ne na faktické, nýbrž na pravdivé. Tak vedle náboženského vzniká profánní, na příklad kritika, věda, a tedy i mrav a mravnost ve svém vývoji.

Všechna však učenost, i profánní, má svůj původ v kněžském poměru k životu, obráceném k pravdě, ne ve faktickém průběhu, a vyrostla jen z odporu k faktickému dění; je závislá na svém původním zdroji.

Ve Spenglerově výkladu o vzniku dvojího proudu, který v podstatě je nesprávný, v názorech na vědu, na život a na mravnost je jasná hlavně jedna věc, která měla veliký vliv na pojetí mravního života, to jest *faktické* pozorování průběhu života, které se nazývá dynamickou jeho stránkou, pokud *faktické pojetí* se odlučuje od základního odůvodňování a stavění životního průběhu na pravdě, což Spengler zase řadí k tabuistické stránce života. Člověk však přirozeně tíhne k pravdě.

Druhý závěr z pojetí Spenglerova plyne, že se rozpoutal zápas i v samém pojetí, obráceném k pravdě, mezi *profánním* způsobem pravdy a mezi *nábožensky podloženým* chápáním, takže profánní způsob chtěl nabýt převahy a výlučnosti vědeckého pojetí. To jest ovšem hluboký omyl.

Tímto rozčleněním Spenglerovým pochopíme snadno rozmanité cesty, jimiž se ubírá zkoumání o mravnosti a ethice jako vědě.

Pojetí Euckenovo, o němž jsme se zmínili, lze zařadit mezi pojetí profánní, ale obrácené k pravdě, kdežto Spengler postavil celý svůj systém o mravnosti, o vědě, o státu a jiných kulturních a životních hodnotách na skutečném a faktickém průběhu života. Samozřejmě, že z tohoto rozdílného základu v pojetí dostává i mravnost, a tedy i ethika, své zabarvení absolutní nebo relativní.

Moderní ethika se vesměs přiklonila k tomu, že život a svět lze jen cítit jako pohyb, sílu a směr. Schopenhauer, jenž cítil celý vesmír jako vůli, stal se předchůdcem moderní ethiky. Základní cit života je ztotožňován s ethikou. Proto se zabývá taková ethika jen faktickým průběhem života, v němž je člověk zasvěcen pouze tomuto životu. Touží-li po budou-

cím cíli, činí to jen potud, pokud přítomnost neobsahuje plnost tohoto bytí, nýbrž je jen určitým obdobím v poměru k celému dění.

Dostoupí-li vědomí stavu plné jasnosti o citu života, stává se, podle Spenglera, známkou faustického člověka. Plné vědomí faustického člověka a jeho poměru ke skutečnosti rozlišuje vědomé dění od pouhého přijímání toho, co se stalo, čili charakter od postoje, tragickou vůli od tragické pasivity.

Scholastická filosofie v poznání proudu života dává přednost přesnému rozlišování schopností, jejich činnosti a projevů, a proto dochází k hierarchii duševních schopností a činnosti, podle které organicky je jedna závislá na druhé a všechny spolupracují na jednotném cíli života; nepostupuje tak libovolně jako jiné směry.

Profánní pojetí ethiky nese své ovoce dělením ethických proudů. Mezi ně patří: *Naturalismus a humanismus*,³ které se snaží vysvětlit, jak ze základní snahy vznikají ethické činy.

Naturalismus připojuje snahu lidskou o to „být lepší“ k lidské přirozenosti, která chce více získat než má. Člověk prožívá svůj přítomný stav jako nedokonalý oproti všem jiným možnostem. Cítí tedy nelibost, nemůže-li jej změnit, a zase naopak prožívá radost, dosáhne-li jeho snaha změny a zlepšení. V tom je základ ethické krásy a vzniku mravnosti.

Ethická hodnota a krása není však ztotožněna se snahou po zálibě, neboť člověk nejde za něčím novým a za změnou svého stavu přítomného pro zálibu; záliba je jen důsledek z dosažení výsledku. Spíše běží o to, aby na místo nedokonalého a ubohého stavu byl zřízen lepší. Lepší je někdy jen to, co mi skýtá věc, kterou ještě nemám; jindy je lepší to, co mi prospívá, co je užitečné nebo co podporuje jiné. Naturalismus se pohybuje s ethickými hodnotami v okruhu záliby nebo prospěchu vlastního nebo cizího. Jinými slovy, ethická

³ Pod tyto názvy patří všechny ethické systémy různých myslitelů, jejichž základna je buď přírodně-vědecká, nebo ethiku ztotožňují s kulturním vývojem. Pod titul humanismu patří i ethika prof. Bláhy, přesto, že v jednotlivostech je propracovanější než udává široký název a pojem humanismu.

stránka života, podle naturalismu, nemůže býti mimo okruh životních zájmů. Byla by to utopie klást ethické hodnoty mimo člověka a jeho svět, ať už mimo okruh sympatií (zálib) nebo mimo užitek, nebo vůbec mimo kruh egoistických sklonů a zájmů. Někdy se může odívati tento egoisticko-naturalistický projev jistou sympatií (v jádře egoistickou), ale v poměru k druhému se zdá pomáhat jiným, a tak ethická stránka tohoto projevu dostává výraz sympatie. V tomto projevu nechová se člověk nepřátelsky k druhému, ani ne neutrálně, nýbrž spíše se podporují vlastní snahy součinností jiných. V ethickém poznání skutečnosti nesmí býti zanedbána podle naturalismu ani tato stránka sympatie.

Humanismus jde opačným směrem než naturalismus. Vychází sice z člověka a jeho činnosti, ale přihlíží k cílům, k nimž se může dospět činností. Subjekt tedy jedná ne proto, aby se stal člověkem, nýbrž aby vytvořil lidskost. Uspokojení nenachází ve své činnosti, nýbrž ve výsledku. Smysl lidského jednání je rozumná činnost a cílem je kultura. Tak tedy se povznáší každý činitel jako jednotlivec ze stavu čistě biologicko-naturálního do kulturní oblasti a úrovně. Patří to tedy k podstatě lidského života, aby žil pro kulturu.

I romantické heslo návratu k přírodě je vlastně výrazem nebo jednou z forem tíhnutí ke kulturnímu životu. Ethická hodnota vzniká tímto tíhnutím ke kultuře. Jak je patrné, vznik mravnosti tím vlastně není vysvětlen.

Positivní ethika patří celá do naturalistického pojetí ethického života. Pro ni mravnost je uvědomování si podmínek životních. Pud sebezachování je pramenem mravnosti; proto mravní zušlechtění a normy slouží zachování života pozemského. Ethické normy platí jen pro život na tomto světě. Člověk neví, proč je tu na světě, a tvoří si o tom všelijaké domněnky, o jejichž pravdivosti by se rád přesvědčil a podle nich by chtěl zařídit svůj život. Co ví určitě, je jen to, že je zde a že tento život pozemský musí prožít, ať přijde po tomto životě cokoliv. Člověk tedy podle pudu sebezáchovy má žít, a tedy má zcela přirozené právo k tomu, aby mohl žít. Zachování života je jeho povinnost. Mravnost je uvědomo-

vání podmínek, aby život mohl býti prožit. Mravní život předpokládá lásku k životu a je proti pesimistickému názoru na svět.⁴

Formy profánního (laického) pojetí ethické stránky života se rozdělují, a dělení nemá téměř konce, neboť každý myslitel k těmto všeobecným pojetím přidává ze své úpravy něco nového, a tak vzniká veliká spleť názorů na smysl a cíl života, a tím i na vznik ethických hodnot. Aristotelské pojetí ethického světa a jeho hodnot je soustředěno na ústřední bod života. Kolem něho všichni lidé krouží a podle přesného nebo méně přesného pojetí ústředního bodu života vznikají rozmanité druhy pojetí o smyslu a cíli, a tím i o ethických hodnotách.

Naturalistický a humanistický pojem ethického světa jsou jen částkou z velké skutečnosti lidského života, která má téměř nezměřitelný rozsah a zahrnuje do svého pohybu jak pud sebezáchovy, tak užitek, tak sympatie, ale není tím vším vyčerpána. Nadto tato veliká skutečnost lidského života není chaoticky ustavena, nýbrž má své hierarchické seřadění. Chaotický je jen jednotlivec, který nedospěl k tomu, aby uspořádal svůj život podle ethických hodnot až k nejvyššímu stupni, nebo který nechce uznat vyšší stupně duchovních hodnot. Chyba a veliký omyl naturalistického pojetí, podle Euckena,⁵ záleží v tom, že zapomíná na duševní sílu, která zasahuje i do působení a do výstavby a pojetí naturalistického. Člověk přerůstá svou duchovností smyslový život, buduje vše svou silou ducha a dokonce svou myslí poznává i pravou povahu přírody z rozličných jejích jevů.

Kolik napjatého myšlení vyžaduje moderní věda, i když pracuje v oboru přírodním! Celkový obraz skutečnosti nelze zařadit do těsného rámce naturalismu. Stejně i život lidský má hlubší obsah a smysl, než kolik mu ho dopřává naturalistické pojetí. Právě že život lidský neposlouchá jen a jen sil a pudů přírody; ve skutečnosti je daleko nad ní, i když se obrací k přírodě právě svou duchovní prací a činností. Není pod-

⁴ Fr. Krejčí, *Positivní etika*, Praha 1922.

⁵ Rud. Eucken, *Grundlinien . . .*, Leipzig.

řízen jejímu sepětí, naopak obohacuje se a používá i řádu a pevnosti přírodní.

Duchovní život se obohatil na přírodě, ale nepřivedl ji dále. V člověku je vnitřní stránka života a ta má svůj rozvoj a své síly. Jsou to právě tyto duchovní síly, které daly materiální přítomnosti její démonickou sílu, a tím i příklon k materiální stránce života. Tím ovšem nebyla zničena vnitřní stránka života, byla jen v moderní době více připojena k přírodě, použila přírodních prvků a sil, ale člověk zůstává stále vnitřní a prožívá v sobě poměr k věcem a k světu, tedy pohybuje se v duchovním světě. Tím tedy naturalismus si odporuje a odstraňuje sám sebe, že přírodu, v níž duch a jeho skutečnost tolik pracuje a se uplatňuje, že tuto skutečnost se snažil odstranit. Život není vyčerpán pohybem v kruhu užitečnosti; stejně jako není vyčerpán sympatiemi a zálibami.

Humanismus, vytvářející lidskost a směřující ke kultuře jako k cíli, nezachycuje rovněž celou životní skutečnost, tím méně může dát celou, všeobsáhlou základnu ethické stránky života. Vytvářet lidskost není omezeno jen na kulturní jevy (kulturní národy nejsou vždy ethické). Člověk se musí na prvním místě sám ethicky zušlechtit a dospět k vyplnění svého cíle a smyslu, a tím se staví i do kulturního řádu. Dobře vyplněný smysl života zahrnuje do sebe i schopnost kulturního zušlechtění a práci na kultuře jiných. Humanistická ethika je příliš neurčitá jak ve svém cíli, tak ve své struktuře.

Existuje tedy v pojetí lidském o tak všeobecném a všude známém jevu, jako je mravní dobro a zlo, velmi mnoho domněnek.

Jde tedy o to, aby byl odhalen zdroj, odkud prýští v člověku ethická skutečnost. Vývojová metoda historická neobjasnila z toho nic, neboť i když pojmů dobrý a špatný nebo zlý bylo používáno ve smyslu Spenglerově, v původu šlechtickém jako pojmů mravu (statečný, silný a prodejný, nízký) a v duchovní askesi, *nabyly významu mravního*, přece je stejný fakt, že existuje obojí význam a tedy jsoucnost ethické skutečnosti není užíváním vysvětlena.

Ethické vědomí dobra a zla provází všechny národy a na každém stupni vzdělanosti. Není tím řečeno, že všechny národy považují vždy totéž za mravní dobro nebo zlo; ale *skutečnost existuje*. Rovněž neexistuje ani ta totožnost, že znalost ethického rozlišení mezi dobrem a zlem znamená hned praktikovat, to jest žít přesně podle tohoto ethického rozlišování. Přece však i při nejnížší praxi mravnosti lidé zůstávají nositeli ethických hodnot, neztotožňují dobro se zlem, jsou si vědomi přestupku, jednají-li špatně, jsou chváleny dobré skutky, vytváří se u každého národa ethický ideál a jeho představitelé se stávají národními vzory nebo hrdiny.

Řecký svět ve své době mythů se snažil básnickou tvorbou postavit si vzory hrdinné, ale i ethicky vybavené muže. V této formě často zápasí prvek, zdánlivě svědčící o hrdinnosti, s jiným ethickým prvkem. Bylo to někdy dosti těžké pro Homéra, nekompromitovat opěvovaný vzor ani zbabělostí, ani ethickou nízkostí. Přece však někdy hrubost a brutálnost u jeho reků je na újmu ethických vlastností. Teprve pozdější prohloubený svět řecký, na př. jak je patrný u Aristotela, dovedl propracovat ethické vlastnosti a hodnoty do nejhlubší jemnosti a do všech odstínů ethické krásy.

2. SKUTEČNÝ PŮVOD MRAVNOSTI

O zrodu ethického rozlišování dobra a zla uvažuje už Aristoteles, který vyjadřuje svou nauku velmi přesně: „Jsou některé věci, *k jejichž pojmům a slovům* je připojeno hned vědomí a poznání špatnosti nebo neřesti, na př. radovat se z cizího utrpení nebo zla (zlomyslnost), nenávist, chlípnost atd., nebo se připojuje totéž označení některým činům, na příklad cizoložství, krádež, vražda, vlastizrada atd. Takové věci jsou špatné, poněvadž jsou samy sebou zlé, nejen proto, že je v nich nějaký nedostatek nebo nezřízenost.“⁶ Jiné věci uvádí Aristoteles jako svou povahou dobré, na př. ctnost, rozumnost, statečnost atd.

⁶ II. Ethic. c. 6, n. 10.

Rovněž Ciceró mluví o původu ethického dobra a zla v aplikacích na lidi, k jejichž jménu je připojena hana i po smrti a u jiných zase chvála a láska: „Kdo by nemiloval Kodra, zachránce města? Kdo nemá v nenávisti jméno Tibulovo?“⁷

Jediný výklad tohoto faktu, tak rozsáhlého a jasného, který stačí na vše, co se týká ethické skutečnosti, který nezachycuje jen část věci nebo jen jednu stránku, je výklad Aristotelovy a thomistické ethiky.

Výklad je prostý, přímý a samozřejmý, jako každá pravda, kdežto problematika, znamenající subjektivní nejasnost a komplikovanost, je plná spletnosti.

Člověk ve své mysli se může spokojit pouhým poznáváním věci, a tak rozmnožovat své vnitřní světlo, a tím dokončit jistou činnost v sobě. Taková činnost je řádu spekulativního. Nemusí býti spekulativní řád jen pramenem domněnek a neodůvodněných konstrukcí nebo teorií; i v něm se může dopracovat mysl k pevnému základu a zároveň si postavit pravdu odůvoděnou, noeticky zkušenou, takže nabývá hodnoty jistého poznání. Řád přemýšlení je svou přirozenou povahou vázán na řád smyslový, odkud pramení naše pojmy a poznání konkrétních vztahů věcí. Spekulativní řád nelze znehodnotit poznámkou, že se v něm dělají domněnky a teorie bez ověření. Je možný i další úkon spekulativního poznání, to jest kritické ověření a zároveň stavba ze samozřejmých pojmů a zásad.

Tento spekulativní řád myšlení má svůj počátek v prvních pojmech a zásadách. První pojem všech věcí před jakýmkoliv určením je pojem *jsoucna*, který označuje věc za skutečnou oproti jiné neskutečné nebo jen možné. Z pojmu *jsoucna* (který v sobě obsahuje pak všechnu bohatost hmotnou pro vědecké poznání a duchovní, kterou zkoumá filosofie) lze vyvodit první zásady lidského poznání, vyjadřující buď totožnost *jsoucna* nebo protiklad k tomu, co není skutečné (princip kontradikce) nebo nutnost poměru *jsoucna* k příčinám jeho atd. Tak se rodí řád poznání z těchto prvních prvků.

Obdobná věc se děje v praktickém řádě, ve kterém mysl a

⁷ De finib. bonor. et malor. I. 15, c. 22.

rozum aplikuje poznané věci na činy a na vytváření, tedy na řád ethický a technický.

I v těchto oborech lidské činnosti začíná se přirozeně u prvních prvků a pojmů, potřebných k aplikaci. O technický řád nám tu nejde, ale o ethický. *První prvky ethického řádu jsou člověku, t. j. jeho rozumné přirozenosti, přirozené a tedy samozřejmé pojmy dobra a zla v ethickém smyslu.* Obdobnost je táž jako ve spekulativním řádu. Pojem jsoucna jako skutečnosti v protikladu k ničemu jako neskutečnosti je samozřejmý, pro rozum úplně přirozený.

V praktickém řádu je to pojem dobra jako ethické skutečnosti a pojem zla jako její nedostatek.

Samozřejmost ethických pojmů dobra a zla pro rozumnou přirozenost lidskou má svůj základ psychologický. Psychologická stránka lidského života a biologická zároveň postupují svou logikou. V biologické stránce lze najít a vysvětlit to, co Krejčí kladl za základ ethického pohybu života. „Mravnost - podle Krejčího - znamená uvědomování podmínek blaženého života.“ „Mravní život předpokládá lásku k životu a je protestem proti pesimistickému názoru na svět.“

Na témž biologickém podkladě určuje Krejčí pud sebezáchovy, který se hlásí citem libosti nebo nelibosti, za první elementy ethického života. Cit libosti je známkou správné činnosti ve smyslu sebezáchovy, cit nelibosti značí opak; bolest značí nesprávnou funkci organismu. Trvalý stav libosti se nazývá blaho. Blaho znamená v konkrétním smyslu: nerušenou, poměrně dokonalou životní funkci.

Cílem mravního jednání nemůže být tedy podle Krejčího nic než blaho v udaném smyslu. Tím se ovšem Krejčí dopouští neshladitelného omylu, který má důsledky tak dalekosáhlé, že přirozenost lidskou, to jest její psychický základ, postavil jen na biologickou základnu. Není to jediný projev poměru člověka k blahu a k dobru. Člověk má i čistě duševní stránku, podle které má *duševní, nejen biologický* poměr k dobru a k blahu. Podle této stránky duševní se může stát, že to, co je podle organické stránky dobro a slouží k blahu (smyslovému), není dobro ethické a neslouží k blahu dušev-

nímu. Tedy v psychickém základu je dvojí možnost dobra a blaha pro člověka a jeho přirozenost: To, co odpovídá jeho smyslům, a tím organismu, a to, co odpovídá jeho rozumu a tedy vyšší stránce lidského života. Ethické dobro nebo blaho není v biologické stránce a v jejím průběhu (na př. dobře zažívati nebo špatně nejsou ethické pojmy), nýbrž má základ v psychické, duševní a rozumné stránce člověka.

V biologickém řádu je jen podobnost duševního světa, ve kterém jedině lze mluvit o dobru ve vlastním smyslu a o blahu v ethické formě. (Biologické blaho může býti někdy i neethické, a tedy mravně špatné, je-li na př. proti rozumu. Požije-li na př. nemocný pokrm nebo nápoj, který mu lahodí, ale jinak mu škodí, jedná ethicky špatně.)

Přirozené náklonnosti nelze omezit u člověka jen na pud sebezáchovy a zachování druhu; přirozenost lidská má i rozumnou základnu, podle které je přirozené člověku i to, co je *podle rozumu*. Tedy sklony jsou větší, hlubší a vyšší u člověka než u zvířete. Podle těchto rozumných sklonů jde člověk přirozeně za svým blahem, dobrem a cílem, který je úměrný jeho přirozenosti lidské. Podle této přirozenosti duševní, lidské, může člověk soudit i sklony pudové a biologické nebo duševní a soudit je podle rozumných cílů, podle pojmu blaha a dobra, které má jako rozumný tvor. Některé jim slouží, jiné svým způsobem (na př. nezřízeným) neodpovídají rozumné stránce, a tak může dojít v člověku k srážce zájmů a sklonů nižších s vyššími.

Psychologický základ ethického rozlišování dobra a zla tkví v duševní stránce rozumné, podle které dobro nebo zlo ethické jsou první prvky ethického života a mají poměr k dosažení lidského blaha a cíle.

V člověku je směr k cíli a poměr k dobru podle jeho rozumové stránky; tedy tento poměr může býti buď primitivní nebo vědecký; ale i v primitivním poměru, pokud vychází z rozumné stránky lidské, je zdravé jádro duševní stránky lidské, neztotožňující se se stránkou biologickou. Podle tohoto jádra lidského poměru k cíli člověka, k dobru a blahu, už i primitivní člověk se liší svým ethickým poměrem od

nejvyššího zvířete, jehož poměr k věci, která je pro něho dobrem, je čistě biologický a pudový.

Vědecký poměr vzniká z uvědomělého poměru, z poznání dobra, cíle a blaha lidského, odpovídajícího celé stránce lidského ducha, nezaujatého předpoklady pouhé hmotnosti a biologičnosti lidské bytosti.

Ethika aristotelsko-thomistická jde po této cestě a zkoumá methodami vědě přístupnými poměr a sklon člověka k dobru, k cíli a k blahu. Jen v tomto poměru a poznání, co je dobro a cíl člověka, může poznati svou blaženost. Jediný také člověk poznává a uvědomuje si svůj poměr k dobru jako k cíli, a tato specialita lidské činnosti činí jeho činnost závislou na ethickém dobru a cíli. Tuto závislost nemá živočich.⁸

3. PODSTATA MRAVNOSTI

Závažným myslitelem o podstatě mravnosti je Immanuel Kant. Vychází z apriorních pojmů povinnosti.¹⁰ Zavrhuje jako mravní všechno jednání, pocházející z poslušnosti ať k zákonům daným přírodou, nebo autoritou lidskou, nebo i auto-

⁸ Proto od základu je mylné pojetí a rozdělování ethiky, jak je činí In. Ar. Bláha, který postupuje podle předpokladů vývojové theorie od morálky filosofické k vědecké a liší ethiku theologickou, metafysickou a přirozenou. Jeho dělení je postaveno na chaotickém základu pojetí theologie, metafysiky i přirozenosti. Odůvodnění tohoto dělení nedává dostatečně, nemá přesných pojmů ani theologie, ani filosofie. (Vědecká morálka, cit. dílo.)

Fr. Brentano určuje tuto přirozenou schopnost lidskou pojmy vážit si dobra a odsuzovat zlo. Úkon, kterým rozlišujeme obojí, nazývá *dávat přednost*. Ztotožňuje-li se dobro s hodnotným, co zasluhuje být milováno samo pro svou hodnotu, lepší bude to, co je hodno větší lásky. Dávat přednost patří jak pudové základně, která projevuje tento rozdíl libostí nebo nelibostí, tak vyšší stránce duše, v níž rozum v poznání dává přednost evidentnímu před nejasnou věcí, tak také v poznání dobra, které poznáváme jako dobro, dává přednost před zlem, poznáním jako zlo. (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.)

¹⁰ Nelze, podle Kanta, základní pojmy mravní, jako přikázání a povinnost, zdůvodnit empiricky; nemohly by platit jako zákony všech

ritou Boží. Mravnost nelze ztotožňovat ani s tím, co je účelné, nebo takové jednání, které má své účinky (na př. prospěch, příjemnost nebo blaženost). Kant odmítá jakýkoliv druh eudaimonismu, stejně jako utilitarismu a hedonismu. Mravní je ten, kdo jedná i tehdy, když mu to škodí nebo když to vyžaduje sebezpřemáhání, když koná, co je jeho povinnost, co má dělat. Povinnost nevzniká ze zevnějších důvodů a okolností, nýbrž z toho, co předpisuje mravní zákon. Jednat mravně znamená jednat z dobré vůle a z úcty před mravním zákonem. Dobrá vůle je taková, která koná povinnost jen pro povinnost samu. Koná-li vůle něco z jiných pohnutek, není mravně dobrá.

Mít úctu k zákonu znamená zákon, který si lidský rozum sám dává; není to ani zákon od přírody, ani daný zvenčí. Tak cítí člověk úctu před zákonem, který si dává sám, a v tom vidí Kant lidskou důstojnost.

Mravní zákon v člověku se nazývá „kategorický imperativ“,¹¹ který zní v člověku: Jednej jen podle té zásady, o níž bys mohl chtít, aby podle ní mohli jednat všichni lidé na světě.¹²

rozumných bytostí, kdyby pocházely ze zkušenostního řádu. I pojem Boha jako nejvyššího dobra, podle Kanta, máme z ideje, kterou rozum a priori odvádí z ethické dokonalosti a spojuje nerozlučně s pojmem svobodné vůle. Čistá představa povinnosti bez empirického míchání, nebo čistá představa mravního zákona má na srdce lidské cestou rozumu mocnější vliv než všechny ostatní pohnutky z empirického světa.

Každá věc přírodní působí podle zákonů, jen rozumná bytost má možnost jednat podle představy zákonů, t. j. podle principů, čili má vůli; vůle není nic jiného než praktický rozum. Představa objektivního principu, pokud nutí vůli, se nazývá přikázání, a forma přikázání je imperativ. Imperativy jsou vyjádřeny „míti povinnost“.

Im. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Karl Vorländer, 6. Aufl.) Leipzig, F. Meiner, 1925, *Kritik der praktischen Vernunft*, tamtéž, 1920.

¹¹ Kant tamtéž: Kategorický imperativ se netýká materiálu jednání, týká se formy a principu, a vyjadřuje podstatně dobré ve smýšlení, i když výsledek jednání je jakýkoliv.

¹² Viz A. Buchenau, *Kantslehre vom kategor. Imperativ*, F. Meiner, 1923.

Člověk člověku má být cílem, ne prostředkem.¹³ Výraz kategorický znamená, že tento imperativ platí bez ohledu na cokoliv. Kategorický je v protikladu k hypotetickému. Imperativ hypotetický je prostředek k něčemu jinému, co chceme. Zněl by na př.: Chceš-li, aby tě lidé chválili, jednej správně!

Kategorický imperativ prostě přikazuje jednat pro jednání samo, bez ohledu na jiný účel, za jakýchkoliv okolností, protože je to tvá povinnost. Jednání se prostě vyžaduje.¹⁴ Při výkladu, jaký je to rozum, který dává mravní zákon (morálka Kantova je autonomní - Selbstgesetzgebung, v níž člověk sám sobě je zákonodárcem),¹⁵ rozlišuje Kant mezi čistým rozumem, který jest vlastně nadrozum (Vernunft), a rozumem zkušenostním, opírajícím se o fakta, empirickým, podléhajícím zákonům přírodním (Verstand).

Čistý rozum je nadempirický; může být ještě theoretický a praktický. Praktický rozum je vlastně čistá rozumná vůle, a ta dává kategorický imperativ mravní, který platí bez ohledu na okolnosti a na zkušenost. Mravní zákon platí a priori, předzkušenostním způsobem, dává normy naší zkušenosti. Zdroj mravnosti oproti aristotelsko-thomistickému názoru, který určuje za zdroj mravnosti rozumnou přirozenost lidskou, Kant klade do čisté rozumné vůle. Čistá vůle znamená vůli nesmíchanou se zkušeností. Je to apriorní skutečnost platná pro každého.

Praktický rozum u Kanta má své postuláty, bez nichž by mravnost nebyla možná. Postuláty nelze tedy dokázat, ale praktický rozum je vyžaduje; jsou to: Bůh, duše a svobodná vůle. Jsou to pojmy nadrozumu. Postulát svobody na př. je: není-li vůle lidská svobodná, nemůže rozhodovat mezi dobrem a zlem, a tedy mravnost by byla nemožná. Postulát nesmrtnosti duše: Dobro není vždy na tomto světě odměněno

¹³ Nejdokonalejší forma kategorického imperativu pak zní: Jednej tak, že lidství jak ve tvé osobě, tak i v jiném člověku se ti stane cílem, ne pouhým prostředkem! (Viz Buchenau, tamtéž.)

¹⁴ Viz A. Buchenau, Kantslehre vom katheg. Imperativ, 1923.

¹⁵ A. Buchenau tamtéž.

a zlo potrestáno, musí být tedy jiný život, v němž se vše vyrovná; proto je duše nesmrtelná. Postulát Boha: Posmrtnou spravedlnost může vykonat jen Bytost nejvyšší moudrá a spravedlivá, tedy existuje Bůh.¹⁶

Kantova ethika, krátce shrnutá co do smyslu, patří do řádu ušlechtilosti; má na zřeteli bonum honestum. Tím se liší od systémů uzavřených do okruhu boni delectabilis nebo boni utilis. Každý systém ethický ústí do hodnoty, k níž se obrací jako k poslednímu výsledku. Poznání mravnosti má vést k činům, činy a skutky provádějí své účinky. To je teprve plný význam a celý okruh mravnosti, přejde-li z poznání k jednání a jednání vykoná účinek. Všechny účinky každého jednání lidského jsou zahrnuty do tří udaných hodnot čili druhů dobra:

bonum delectabile = záliba, slast, rozkoš;

bonum utile = zisk a prospěch;

bonum honestum = ušlechtilost, hodnota platná sama v sobě.

Podle těchto druhů dobra jako hodnot, a výsledků, k nimž vede jistý ethický systém, nabývají systémy svého určení a zabarvení, a to podstatného. (Utilitarismus, hedonismus atd.)

Kantův systém patří do druhu ušlechtilosti, ale trpí neúplností a nepřesností psychologického rozdělení schopností.

Systém thomistický, jak uvidíme, patří též do řádu ušlechtilosti, ale je postavený na přesném dělení duševních schopností a na jejich přirozené vzájemnosti a podřízenosti. Proto mravnost pochází z praktického rozumu ne ve smyslu čisté vůle, nýbrž z rozumu, který vede a řídí jednání. Protože a pokud řídí činnost, nazývá se praktický, ale je ztotožněn svou podstatou s rozumem, který poznává. Poznání správnosti, t. j. poměru člověka k jeho životnímu cíli a poznání cíle, vede člověka k tomu, že mu dává normy jednání. Proto jednání je mravní potud, pokud se shoduje s vedením a řízením rozumu. Rozum je správný, pokud poznává směr k cíli, a tedy i shodnost jednání s cílem nebo pravý opak.

¹⁶ Viz Kant, Kritik der praktischen Vernunft; A. Buchenau, tamtéž; In. A. Bláha v cit. díle.

Nejširší vyjádření této shody jednání s vedoucím rozumem, a tedy dobrého poměru k životnímu cíli, vyslovuje praktický rozum jako mravní princip: *Bonum est faciendum, malum vitandum*. Dobro má člověk konat, zlého se varovat. Původ mravnosti v lidském jednání je proto v praktickém rozumu, který dává nejdříve první zásady mravního jednání; z nich vyvádí závěry a vzniká ethika jako věda, nebo je uplatňuje svědomím (které značí „dictamen rationis practicae“, t. j. diktát praktického rozumu) na jednání lidské, jak má člověk jednat, aby jeho jednání bylo ethicky správné a jak nemá jednat, aby nebylo ethicky špatné. Postup z vědění do jednání jde přirozeně přes svědomí jako úkon praktického rozumu a vede vůli k cíli, která se svobodně rozhodne k výkonu.

Konkretní jednání lidské mravně dobré nebo špatné má svou složitost. Je v něm nejdříve ráz čistě fysický, pokud činnost je přirozeně výsledkem určité schopnosti. Po této stránce lidské jednání lze pozorovat čistě psychologicky. Má nadto ráz ethický, který působí, že týž fysický výkon u jednoho může být mravně dobrý, u jiného mravně špatný (na př. dát nějakou věc; dá-li člověk vlastní věc potřebnému nebo příteli, jedná ethicky dobře, dá-li mu cizí věc, jedná špatně).

4. PSYCHOLOGICKÉ PŘEDPOKLADY MRAVNÍHO JEDNÁNÍ

Do psychologických předpokladů patří i jevy biologické a sociální, pokud spoluutvářejí lidského jedince v jeho duševní struktuře, a tak jsou spolupříčinou jeho větší nebo menší duševní slabosti nebo zdatnosti a svobodné činnosti.

Činitel biologický pochází z tělesné ustrojenosti člověkovy, činitel psychický z ustrojenosti duševní, činitel sociální je dán společenským prostředím, v němž se jedinec zrodil, roste a je vychováván. Přece však všichni tito činitelé mají vztah k mravnímu jednání potud, pokud působí, podporují

nebo zabraňují svobodné rozhodování, které je vlastní člověku a jímž se člověk liší od jiných živých bytostí. Mravní řád začíná tam, kde člověk vyčnívá nad nižší druh života, kde jeho jednání je rozumné a svobodné. Mravnost není téhož řádu, jako je řád živé přírody živočišné a organické, poněvadž to neznamena jen větší složitost téhož druhu. Jsou rozdílné druhy tendencí k životu, jak se projevují ve vegetativním způsobu nebo v živočišném a nakonec v lidském způsobu života.¹⁷

Mravnost není totéž co živočišný pud a instinkt, jímž se udržují zvířata, neboť v mravnosti celá váha mravního jsoucna, jeho krásy a důležitosti, je spojena s rozumností a svobodným rozhodováním lidským.

Jsou-li v živočišném světě nějaké podobnosti, je v nich mnohem více rozdílnosti než podobnosti.

Není přesně řešena otázka biologického činitele v mravní osobnosti lidské tím, že na př. prof. Bláha¹⁸ tvrdí, že naše mravnost je kořeny dosud vědecky bezpečně nezjistitelnými zarostlá do naší organické podstaty; proto fyziologická stránka v nás je také jednou z podmínek možnosti i povahy našeho mravního chování. Moderní psychologové prý dosti jasně na to poukazují, jak stavy našeho ducha, a zvláště stavy citové, těsně souvisí s povahou a jakostí naší fyziologické stránky a s celkovou tělesnou naší dispozicí, s harmonickým fungováním všech našich orgánů.

V tomto ohledu je právě velmi nejasno v moderní psychologii, přesto, že vliv fyziologičnosti na duševní stavy a nálady se zdůrazňuje. Je sice pravda, že v organické naší části je stále činně mnoho sil, je tam stále proudění, ruch, pohyb ži-

¹⁷ Vývojová nauka o mravnosti a rovněž pozitivistická ethika potřebuje ovšem zařadit mravnost, jak se projevuje u člověka, do širšího řádu dění, jako složitější projev téhož řádu, takže společnost lidská svou mravností stupňuje jenom dílo přírody. (Prof. Bláha v cit. knize str 108 ad.) Důkazy, které přinášejí takoví autoři, jsou vzaty z psychického světa zvířat, u nichž se dají vyložit pudem a smyslovou stránkou. Není však nikde mimo člověka ani stopy po mravnosti.

¹⁸ Tamtéž str. 114 a d.

vota, což, i když neuvědoměno, působí na celkový ráz tělesné situace a životní nálady, ale tyto vlivy určující naši psychickou situaci, pokud ji určují, přecházejí už do psychického světa, a tedy lze o nich jednat jako o duševních činitelích.

Existuje v člověku jakási spodní stránka živočišného světa, která se dovede vzbouřit v rozličných chvílích a pustoší duchovní situaci pracně nabytou. Je v něm temno vlastní bytosti, dynamická síla iracionální.

Fysiologická stránka podmiňuje jednání, takže nějaká porucha, třeba neuvědomělá, uvnitř organismu, nebo porucha v celkovém souladu orgánových funkcí, nebo porucha nervová může působit jistým způsobem na náladu člověka, na život, náhlost nebo ochablost v činnosti. Tato působnost však se projevuje vždy nějak psychicky. Výjimku tvoří snad patologické jevy, které jsou někdy tak dalekosáhlé, že při nich už nelze mluvit o normálním životě lidském. Pokud člověk zůstává normální, vlivy působí, pokud jsou psychické. Psychický ráz pudové a vášnivé neukázněnosti a iracionálního dynamismu je možno posoudit a hodnotit ethicky, pokud má vztah ke svobodné činnosti, pokud jí brání nebo zmenšuje.¹⁹

Psychicky ke své úplnosti a dokonalosti lidské jednání vyžaduje, aby bylo naprosto *dobrovolné* (více než spontánní, více než pudové, více než jsou jevy automatické nebo reflexivní biologické).²⁰

Dobrovolné je to, co pochází z *vnitřního principu* a jde za *poznáním cílem*. (Quod est a principio intrinseco cum cognitione finis.)

Protiva dobrovolného je násilné, co pochází zvenčí; dob-

¹⁹ Pudby se zdají ovládat člověka i jiné živé tvory. Pud sebezáchovy, hlad, pud udržení druhu, pud pohlavní. U člověka pudby mohou a mají být řízeny rozumem, a proto nelze mluvit u člověka o zvláštní pudové základně jednání. Jen když se pudby uplatňují proti rozumu, zdají se všemohoucí; ale při lepším pozorování je možnost zjistit, že jde o jednání ze vzdoru proti řádu přirozenému a rozumnosti. Hladu a sexu osobnost jednotlivcova určí přirozený cíl a náplň, samy o sobě nedávají směr. (Viz Úvod do individ. psychol. od Dr. R. Dreikurse.)

²⁰ Viz Psychologie (vyd. „Jitro“) str. 60.

rovolné seliší i od toho, co je pouze přirozené, co pochází sice z vnitřního pramene, ale kde nelze mluvit vždy o vlastním poznání cíle. Spontánní je to, co je dobrovolné, ale zahrnuje do sebe i to, co nepochází z vlastního a dokonalého poznání cíle. Spontánně může jednat i živočich, který smyslově vnímá věc, která je předmětem nebo cílem jeho smyslového chtění, nepoznává cíl jako cíl, ve vlastním smyslu. Toto poznání je jen u člověka, proto spontánnost u člověka dosahuje vyššího stupně v dobrovolnosti. *Dobrovolný může být nejen čin, nýbrž i opominutí činu nebo zevnější účinek.* Lidský čin je tehdy dokonalý, je-li úplně dobrovolný, t. j. po poznání cíle se člověk rozhodne k jeho vykonání nebo opominutí nebo přímo nechce jej vykonat.

Dobrovolnost vrcholí ve svobodném rozhodnutí, kdy totiž úkon plně záleží na vůli, aby se rozhodla. Může býti něco úplně dobrovolné, a přece nesvobodné. Na př. milovati dobro nebo chtít blaženost je úkon dobrovolný, podle náklonnosti vůle, a přece je to úkon nutný.

Psychická stránka lidského úkonu a každé lidské činnosti vyžaduje k ethickému dobru nebo zlu, aby úkon byl nejen dobrovolný, nýbrž i svobodný.

Odtud plyne, že dobrovolný čin může být dokonale dobrovolný, nebo jen částečně dobrovolný; může být nutný, nebo svobodný.

Je dokonale dobrovolný, předpokládá-li dokonalé poznání cíle; nedokonale dobrovolný nedokonalé poznání cíle; i spontánní pohyb je nedokonale dobrovolný.

Dobrovolný úkon je někdy nutný, má-li člověk od přirozenosti nutné určení k cíli, kterého má dosáhnout svým činem (na př. nutně jde člověk za blažeností, přestože dobrovolně). Svobodný zůstává tehdy, pokud i po dokonalém poznání cíle vůle není ještě určena k jednosměrnému jednání; může přitom jednat to neb ono, tak nebo jinak. Může se přihodit, že vůle svým úmyslem směřuje k něčemu, co je příčina i dalších důsledků a účinků; takový čin je *dobrovolný nepřímý* (*voluntarium in causa*), zvláště, když člověk předvídá, že budou následovat i jiné účinky, přirozeně následující

z příčiny. Vyjde-li takový účinek jenom náhodně (per accidens), pak nelze ho zvát dobrovolný.

Vnitřním principem lidských mravních úkonů je svobodná vůle, pokud se rozhoduje po úvaze rozumu. K dokonalé dobrovolnosti, aby člověk byl odpovědný za své jednání, je třeba svobody vůle.

Svobodný úkon není nutný, není násilný, není určen a determinován předchozími podmínkami, přes jejich nutnost, s jakou předcházejí svobodný úkon; takový úkon pochází jediné z vůle, která svobodně chce nebo nechce.²¹

²¹ Frant. Krejčí v Posit. etice str. 41 a d. píše: „Podle empirické psychologie celé duševní dění, tedy i chtění vůle a jednání, je určeno vnějšími vlivy. Avšak táž věda konstatuje ve skutečnosti duševního života fakt, že člověk má vědomí osobní svobody, volnosti při rozhodování se k činům. (Člověk má schopnost vzdoru.) Tento fakt je v odporu s determinovaností duševního dění; avšak psycholog nemůže sporu připustit, a tak stojí před problémem: jak to přijde, že při naprosté determinovanosti duševního dění člověk má vědomí svobody.“

Krejčí řeší tuto nesnáz pojmem svobody, totiž, že svoboda je pojem relativní, neboť nemůže být ve sporu s determinovaností. Relativnost svobody dokazuje z toho, že celá činnost duševní jsou uvědomělé reakce, a tedy i úmyslná činnost, která bývá uváděna za důkaz svobody vůle.

Podstatnou částkou *úmyslné činnosti* je vybavení představy, která v dané situaci má dosti motorické síly, aby vedla a nutila k svému uskutečnění. *Představa je obnovená stopa po dojmu*, který člověk měl. Dojem, jehož představa se mi vybavuje, je výsledkem působení vnějších popudů, proto i vliv představy, která tvoří podstatu mého úmyslu, je vnější. Ani vybavení představy se neděje samo sebou, *poněvadž sama ze sebe nemá síly, aby se vybavila, a není nic v mém nitru, co by ji přivedlo k vědomí*; musí přijít popud z vnějšku, který svým nervovým korelátem zasáhne stopy pozůstalé v mozku po dřívějších dojmech, a ten působí vybavení.

To, co nazýváme „*vzniká ve mně úmysl*“, je děj úplně determinovaný. Není-li tedy svobody v tom, co předchází, není jí ani v tom, co vzniká. Stejně je tomu podle Krejčího i u jiných úkonů, při nichž se dostavuje vědomí svobody, u rozhodování a volby.

Při rozhodování je to zápas pohnutek, z nichž nejsilnější zvítězí a vynutí reakci svým způsobem. Pokud trvá zápas, reakce je zastavena, uvědomíme-li si tento stav, nazýváme jej nerozhodnost nebo rozpaky, vzhledem k citové náladě, která není příjemná, poněvadž se zdržuje

Svoboda lidských úkonů má svůj kořen v rozumu, pokud rozum má své liberum arbitrium, t. j. poslední úsudek o věci, o jednání, zapředeného do konkrétních okolností, v nichž se pohybujeme; člověk může změnit v poslední chvíli lepším vzhledem své vidění, a tedy i rozhodnutí vůle, které jde za tímto soudem, je změnitelné. Není proto liberum arbitrium ani rozhodnutí vůle v konkrétních okolnostech determinováno, ale samo se rozhoduje.

Je jasné, že po dokonalé úvaze o pohnutkách, které zápasí mezi sebou, zůstává v dokonalém jednání lidském indeterminace. Ta je vlastní jen rozumné vůli, nikoliv živočichům,

proud činné energie. Konečné vítězství jednoho popudu nazýváme rozhodnutím.

Relativní svoboda znamená možnost a snahu vyprostiti se z jistých vlivů, kterážto relativní svoboda se jeví také po stránce negativní tím, že člověk ničím nemusí se dáti odvésti od toho, co jednou se stalo předmětem jeho chtění.

Tento výklad podle Krejčího předpokládá jednoznačnou (univoce) základnu duševního dění s ostatním děním přírodním. Novější empirická psychologie (viz na př. De Sanctis, *Psicologia sperimentale*, Roma, a j.) naprosto se dostala z těchto neodůvodněných předpokladů a považuje duševní dění za samostatné a podřízené svým zákonům. Názor Krejčího i v tomto ohledu zůstal pozadu za novějším vývojem empirické psychologie.

Co do věcné stránky předpokládá strukturu psychologickou u člověka velmi nepřesnou. Ztotožňuje naprosto představu a pojem v psychickém dění, kdežto oba tyto prvky duševního dění jsou odlišné a mají i svůj odlišný vliv na jednání. Pojem dovede prohloubit představu a jednání, k němuž přivádí, je jiného rázu než mechanická reakce jdoucí za představou. A právě v tomto rozdílu duševních prvků vypadl prof. Krejčímu v jeho určování pojmu svobody ten nejdůležitější prvek, t. j. možnost svobody, která není determinována, která neznamena jen nutnou reakci, ale skutečné rozhodnutí a volbu svobodnou, jak je uvedeno v textu.

Nadto není psychologicky správné tvrzení, že představa uchovaná v paměti se nevybavuje sama sebou a že *není nic v mém nitru, co by ji přivedlo k vědomí, že musí přijít popud zvenčí*. Vnitřní zkušenost dokazuje, že mohu svou vůlí libovolně vybavovat představy, které mám v paměti. Pracuje v nás duchovní schopnost vůle, která není podrobena determinismu. Rozum a vůle svou činností působí, že není v nás jen mechanismus smyslových reakcí, nýbrž že můžeme jednat svobodně.

u nichž zasahuje nutně pud. Člověk se rozhoduje mezi pohnutkami sám.

Svobodný úkon vzniká z *popudu vnitřního a z objektivních pohnutek*; ani jedno, ani druhé, ani obě dohromady nestačí k úplnému určení vůle; až vůle dá souhlas, pak je to rozhodující. Vůle je paní svých skutků, neboť v její moci je, aby jednala nebo nejednala, aby konala jedno nebo druhé. Čím dokonalejší je rozvaha, tím dokonalejší je úkon svobodné vůle.

Vznikání úkonu vůle je závislé na představě o věci, z níž vzniká smyslová přitažlivost nebo odpor. Představa se může změnit v pojem věci, který proniká věc hlouběji, a tak může pojem změnit dřívější sympatii k věci v antipatii nebo naopak. Rovněž vůle je puzena prvním sklonem smyslovým, ale vůle může jít za přitažlivostí smyslovou nebo nemusí, podle toho, jak rozum usoudí o věci. Chtění vůle není tedy nutně strženo chtěním smyslové stránky. Rozvahou je předmět podroben rozboru a úvaze, v níž rozum měří hodnotu věci a poměr k vůli, jejímž předmětem je ideální dobro, které dovede dát člověku plnou náplň blaženosti.

Najde-li rozum úvahou v předmětu něco skutečného, co odpovídá ideálnímu dobru, vzniká ve vůli touha a přitažlivost, neboť k ideálnímu dobru má duše nutný poměr.

Tak tedy nepůsobí v člověku mechanicky jakákoli představa a dojem, nýbrž úvaha nad dobrem a jeho nedostatkem ve věci, o níž jde ve chtění, až konečně úvahová schopnost ukončí práci, rozhodne a následuje uvážené chtění nebo odvrát vůle od předmětu. Předchozí jevy duševní připravují, avšak nedeterminují vůli k jednání. Čím je lepší úvaha, tím je větší nezávislost na pohnutkách, a tím je dokonalejší svobodný úkon.

Sv. Tomáš vyjádřil přesným rozbořem duchovní vznik, postup a vrchol svobodného jednání, pokud má přirozenou spojitost s rozumem a vůlí:

Svobodné jednání
je dílem

rozumu

a

vůle

Poznání předchází — úkon vůle následuje:

- | | |
|---|--|
| 1. Pojem věci. | 2. Sklon k věci. |
| 3. Soud o věci a její hodnotě. | 4. Úmysl a zaměření k věci. |
| 5. Rozvaha o prostředcích
k dosažení věci. | 6. Souhlas s vhodnými pro-
středky. |
| 7. Výběr jednoho prostředku
před druhým. | 8. Rozhodnutí - volba. |

Tím je dán vnitřní vývoj úkonu a následuje jeho uskutečnění:

- | | |
|--|--|
| 9. Imperium, rozkaz, z něhož
plyne přechod z rozvahy
k činu. | 10. Vůle pohne sdružené
schopnosti, aby se daly do
činnosti (<i>usus activus</i>). |
|--|--|

Z činnosti pak plyne záliba z dosažené věci.

Rozhodnutí a volba je nejdůležitější součást v lidském úkonu; má své čelné místo v mravnosti, jak poznamenává Aristoteles.²²

V něm se totiž slučují dva prvky nejvýznačnější jak z rozumu, tak z vůle, z nichž je uvnitř hotov lidský mravní úkon. Další součásti se týkají zevnějšího uskutečnění. Síla charakteru a velikost mravního jednání je dána už v rozhodnutí, které, je-li správné a dobré, dává svou správnost a dobrotu i zevnějšímu skutku. Volbu čili rozhodnutí Aristoteles označuje jako: „*Appetitus praeconsiliati*“ (3. *Ethic.* c. 2, n. 9.) Je v něm po úvaze dána přednost jednomu před druhým.

Mnohé lidské úkony se vykonají zcela přímo tak, že po prvním poznání věci hned následuje i souhlas i volba čili rozhodnutí. To může býti buď z ukvapenosti lidského jednání, nebo také proto, že věc je docela zřejmá a prostředek k ní jen jeden, a proto není třeba uvažovat.

Tento předpoklad svobodného rozhodování je naprosto

²² 8. *Ethic.* cap. 13. n. 10.

nutný k tomu, aby lidské jednání mohlo být mravní. Je nutná zároveň dokonalá sebevýchova, aby člověk nabyl dokonalého předpokladu a dovedl používat své svobody a rozhodoval o svém jednání z plného vědomí vnitřní nezávislosti.

Je jisté, že ve skutečném životě jen málo jedinců to zná a dovede používat své vnitřní svobody a samostatnosti a plné odpovědnosti v jednání.

5. PŘEKÁŽKY DOBROVOLNÉHO A SVOBODNÉHO JEDNÁNÍ

Vše, co zdržuje nebo zmenšuje dobrovolnost, co brání svobodnému rozhodování, má zároveň ráz překážky dokonale mravního jednání.

Nedobrovolné je to, co je buď z přinucení, nebo co pochází z neznalosti. Je-li jeden nebo druhý ústavní prvek dobrovolnosti porušen, nebo chybí-li, vzniká nedobrovolnost. Nedobrovolné není totéž co nechtěné. Nechtěné povstává i tehdy, když vůle prostě nevykoná úkon, kdežto nedobrovolné vzniká tím, že něco se děje, co odporuje vůli. (Proto po nedobrovolném vzniká v člověku smutek, kdežto po pouhém nechtění nemusí vzniknout.) Nedobrovolnost může být někdy za každých okolností, jindy jen za určitých okolností.

V prvním případě nedobrovolnost je větší než ve druhém (nazývá se simpliciter involuntarium); v druhém případě za daných okolností čili jen po určité stránce (secundum quid).

(Nedobrovolnost v prvním případě: na př. kapitán lodi zbloudí; v druhém případě obchodník vrhne do moře své zboží v čas nebezpečí, aby ulehčil lodi. Úkon je dobrovolný jen v daných okolnostech, jinak však to není podle vůle obchodníkovy, aby jeho zboží bylo vrženo do moře.)

Dobrovolnost trpí nátlakem a násilím. Vnitřní tlak, pocházející z určité poruchy organicko-psychické, může způsobit někdy chorobný stav vůle; je-li taková chorobnost nezávislá na vůli, nepatří do ethického řádu, je přirozená, a proto takový člověk, pokud na něm porucha nezávisí, neodpovídá

mravně za své činy. (Je to jakýsi druh bláznovství, mravního a impulsivního, i když rozum přitom netrpí.) O patologických úkazech nejedná ethika normálního stavu lidského života.

Chorobný stav může být někdy zaviněný, a pak není prost člověk odpovědnosti za své činy. Mezi zaviněné stavy vnitřní poruchy patří nestálost a vrtkavost (slabost vůle, patrná zvláště v hysterii). Neovládá-li se člověk duchovní silou a nedovede-li podřídit projevy života a činnosti vážnému cíli života, vzniká vnitřní chaos místo pevného řádu. Desorientace životních projevů, v níž jeden jde na škodu druhého nebo na škodu celku (na př. pohlavní rozkoš na škodu cíle pohlavního života nebo na škodu duchovní činnosti atd.), působí tak, že nižší stránka vítězí nad vyšší, vyšší je porobena; to však neodnímá člověku odpovědnost.

Nedostatek duchovní energie, který nedovede způsobit klidné vnitřní ovzduší, takže vůle podléhá rozmanitým popudům (pudovosti a vášnivosti), odnímá někdy ve své dynamické síle svobodné rozhodování. Je-li odňata úplně možnost svobodného rozhodování, zase jde o mravní patologický stav, který může znamenat někdy až paralysí vůle (způsobenou třeba užíváním opia nebo jinou nezřízeností).

O vášnivosti bude pojednáno zvlášť.

Jen v těchto nemocných případech lze mluvit o nátlaku vnitřním, ať zděděném nebo zaviněném, pod nímž se člověk nerozhoduje svobodně.

Zřídka takové případy dostupují až k naprosté patologii. U většiny lidí jsou rozmanité stupně od výstředních jedinců patologických až do stupňů ideálu vůle jako silné duchovní schopnosti. Normální stav vyžaduje ukázněnost sebevýchovou.

1. NÁSILÍ

Násilí zevnější pochází úplně ze zevnějšího zdroje, s nímž vůle naprosto nesouhlasí; je to tedy zásah naprosto proti sklonu vůle. Brání-li se úplně vůle celou silou, trpí násilí

úplné; takové násilí odnímá naprosto dobrovolnost. Snášeli vůle dobrovolně zevnější násilí, není to už úplně nedobrovolné, jen částečně. Násilí může být projevem někdy jen v hrozbách nebo pobízení, sliby atd.; pak nabývá rázu násilí ne fyzického, nýbrž morálního.

Vůle nemůže trpět násilím ve svých vlastních úkonech chtění, lásky, radosti atd. Může trpět násilím jen v úkonech zevnějších, pokud někdo zabráni někomu na př. v chůzi nebo v řeči proti jeho vůli. Násilí není největší škůdce duchovní síly vůle, zvláště když nemůže přinutit nikdo lidskou vůli k vlastním úkonům. (Nikdo nedovede přinutit vůli, aby něco milovala, cítili k tomu odpor, dokud sama nechce.)²³

2. STRACH

Proti předpokladům a mravní zdatnosti může zhoubně působit strach. Strach vzniká před těžkým zlem (skutečným nebo zdánlivým), pokud člověk postřehuje, že je jím ohrožen. Dolehne-li už toto zlo na člověka, pak již z něho nemá strach, nýbrž smutek. Týká se tedy strach zla v budoucnosti, jemuž přece jen doufá člověk uniknouti. Není-li naděje na uniknutí, rodí se zase spíše smutek než strach.

Strach, je-li zvláště veliký, působí, že úkony z něho jsou smíšený z dobrovolnosti i nedobrovolnosti. V okamžiku, v němž působí strach, člověk něco učiní (potud je to dobrovolné), co by neučinil jinak (v tom je ta nedobrovolnost). Ani největší strach neopravňuje člověka k tomu, aby činil to, co svou povahou je zlé (intrinsece malum).

Čestný člověk spíše musí podstoupiti smrt než jednat mravně špatně. Pokud ovšem strach zbavuje člověka úplné možnosti rozvahy, potud zbavuje i odpovědnosti.

Zvláštním způsobem zasahuje do mravní krásy v jednání vypěstovaný komplex bázlivosti. Vznikne v člověku ve vývoji duševní situace za rozličných okolností, v nichž je indi-

²³ Působí-li Bůh na vůli lidskou, nečiní jí násilí, nýbrž způsobí takový obrat, že vůle, která dříve nechtěla, chce; která dříve nenáviděla, miluje atd.

viduum lidské přivedeno do stálého stavu vnitřní bázlivosti z důvodů nepatrných nebo jen vysněných. Důvody se zvětšují obrazotvorností nebo citovými dojmy. Takovou bázlivostí trpí duševní zdatnost někdy po celý život lidský, obyčejně z toho plyne jistý nepoměr k lidem a ke společnosti. Člověk se uzavírá nedůvěřivě sám do sebe, a tak trpí duchovní síla tam, kde jinak osobnost lidská ke své úplnosti jí vyžaduje. U této bázlivosti jde především o to, že zbavuje člověka potřebné odvahy proti překážkám ethického dobra a vede člověka k opomíjení úkonů, k nimž je ethicky vázán. Málokdy komplex bázlivosti dostupuje až na stupeň, kdy činí člověka úplně neschopným rozhodovat o sobě a o svých činech.

3. VÁŠNIVOST

Velmi závažným činitelem u člověka proti jeho dobrovolnosti je vášnivost. Je to snadná pohyblivost a dynamická síla snahového napětí smyslového (*motus appetitus sensitivi concupiscibilis*), ženoucí se za svou zálibou smyslovou.²⁴ Zaujímá tedy mezi vášněmi lidskými větší část, plyne z ní touha nebo odpor, láska nebo nenávisť, radost nebo smutek. Kromě toho je mnoho projevů, které jsou smíšené ze základních jevů, na př. žárlivost a j. Všechny tyto projevy smyslového snahového napětí ve svém náporu o zálibu a zadostučinění dovedou svou nezřízeností a prudkostí projevu ovlivnit buď rozum v jeho úsudku o věci nebo i vůli, kterou umějí někdy strhnout s sebou. Někdy se zmocní člověka před úvahou rozumu, někdy po ní.

Podle toho lze posoudit ethicky úkony, na které měla žádostivost vliv. Vášnivost totiž dovede někdy zabránit člověku, že neuvažuje v některém případě o odpovědnosti svého skutku nebo že tento skutek jinak posuzuje, než by ho posoudil v době klidu a plné rozvahy.

Svou dynamičností může způsobit, že snahové napětí se žene velmi mocně za svou zálibou, a tak v té chvíli oslabuje

²⁴ 1. II. 30, 1.

činnost jiných schopností, někdy úplně přeruší na př. sílu vůle. Všechny schopnosti lidské pocházejí z podstaty jedné duše, proto je mezi nimi velmi těsné spojení, takže intenzita jedné zabraňuje činnosti druhé.

Rovněž ženoucí se síla žádosti snadno strhuje představu a soud rozumu na svou stranu. Člověk je nakloněn soudit podle vnitřních sklonů, podle náklonnosti nebo odporu. Vášnivost mimoto působí i na lidský organismus a strhuje ho s sebou, takže člověk v síle vášně je jakoby ochromen nebo opojen, a tak i rozum lidský je postižen.²⁵

Vášnivost, předcházející soud rozumu, činí dobrovolnost intensivnější, neboť zvětšuje chtění vůle, zmenšuje však svobodné rozhodování, neboť vůle je strhována příliš nárazem vášnivosti a žádosti na jednu stranu. K rozhodování je však třeba klidného stavu možnosti rozvahy. Stane-li se někdy, že nezřízenost vášně a žádosti odnímá možnost užívat rozumu, pak mizí i svoboda a dobrovolnost.

Stane-li se žádost sama dobrovolná, pak je výrazem a známkou větší síly dobrovolnosti, pak je sama svobodně chtěná, a tak přispívá k intenzitě dobrého i zlého činu. Je-li na př. použito touhy nebo lásky k provedení dobra, získává tím ethická krása na velikosti. O vášních a jejich ethické výchově bude pojednáno zvláště. V tomto odstavci běží o to, určit, pokud žádostivost svým dynamismem zabraňuje dobrovolnosti, a tedy i svobodě ethických činů.

Sebevýchovou může dosáhnouti člověk stupně duchovní zdatnosti a ctnosti, že používá pak projevů vášnivosti patřičným způsobem. To vyžaduje ethická osobnost člověka.

4. NEVĚDOMOST

Nemenší škůdce lidské dobrovolnosti a plné svobody v jednání je nevědomost.

Nevědomost je nedostatek povinné znalosti. Někdy to může být jen nepozornost, nemyslí-li člověk v okamžiku, kdy něco koná, na věc. Nevědomost v jiných věcech, které

²⁵ 1. II. 77, 1. 2. 6.

člověk nemusí znát, nepřispívá sice k velikosti osobnosti po každé stránce, ale nemůže škodit po mravní stránce.

Může se stát, že nevědomost je nepřekonatelná, a tedy taková neznalost, se kterou zápasí více méně každý, a kterou nepřekoná ani pilnost lidská, nemůže rovněž škodit mravní hodnotě lidských činů. Škodí zato velmi ta neznalost, kterou člověk může a má překonat. Úkon lidský trpí velmi na své lidské úrovni, nepředchází-li ho ta znalost a to vědění, které je podstatné k dobrému vyplnění povinnosti nebo ke zdatnosti mravní za každých okolností. (Nezná-li na př. věřící dobře základy své víry, nemůže jednat vždy zdatně tak, jak má jednat podle přesvědčení; nejedná tedy s celou správností ethickou.) Takových chvil je velmi mnoho; v nich člověk nežije nebo nekoná věci podle úplnosti mravní krásy a hodnoty, a to z neznalosti a nevědomosti.

Mravní hodnota člověka je dalekosáhlá, proniká každým svobodným a lidským činem; nezná-li člověk dost všechny stupně hodnot, na př. velkorysosti, přátelství a j., nebude nikdy celým člověkem.

Chce-li kdo úmyslně zůstat ve své nevědomosti, pak i nevědomost sama je dobrovolná i jednání pod jejím vlivem je dobrovolné, a tedy mravně závadné. Nechce-li člověk přímo svou neznalost, ale přitom nedbá na to, aby si osvojil potřebnou znalost, zmenšuje se dobrovolnost mravně špatného činu; nezmenšuje se však odpovědnost za dobré jednání, které může býti lepší nebo které by bylo konáno, kdyby měl člověk o něm znalost.

Nevědomost a neznalost patří přímo do řádu myšlení, ale pokud mysl předkládá vůli směr a předmět chtění, pokud zároveň rozum je vedoucí v jednání (musí člověk znát cíl jednání, správný způsob, vhodný prostředek k dosažení cíle atd.), potud má spojení s činností. Kdyby měl člověk potřebné znalosti, úkon mravně závadný by se stal protivný vůli, avšak v nevědomosti jej člověk koná. Nebo naopak člověk by vykonal mnohé dobro, kdyby měl o něm znalosti.

Ethická osobnost člověka trpí dosti tímto kazem hlouposti nejen v oboru vědění, ale i po mravní stránce.

Bylo by možné uvést řadu jiných překážek k dokonalé dobrovolnosti lidského jednání, ale nemají všechny touž platnost a vliv a rovněž nejsou toho druhu, že by odnímalý dobrovolnost nebo ji značně zmenšovaly.

Patří sem na př. nejrozmanitější vrozené schopnosti, sklony a slabosti. Člověk však má moc nad přirozenými vlohami a pro konečné vytváření jeho osobnosti mravní nerozhoduje, co si člověk s sebou na svět přináší, nýbrž co z toho udělá. Zanedbáváním nebo zdokonalováním člověk formuje své síly a vlastnosti, a tak se osvobozuje od částečného determinismu svých sklonů a vloh.

Ani tělesné dědičné prvky nemají té platnosti pro mravní vývoj jednotlivce, kterou jim dávala vývojová theorie. I čisté tělesné pochody životní mohou býti v jednotlivých případech značně pozměňovány duševním činitelem. Často popisovaná souvislost mezi stavbou tělesnou a povahou neznamená, že tělesné úkazy jsou prvotné. Povaha a tělesná forma sice na sebe vespolek působí, ale psychologická, hlavně duchovní osobnost používá všeho materiálu, jak vrozených vlastností, tak daných tělesných podmínek, pak ještě získává nové podle cíle, který si člověk osobně stanoví,²⁶ a tak si staví svou duchovní situaci.

Nejde o prosté pokračování, byť i složitějšího řádu, tendence k životnosti nebo pudu, který se uplatňuje v organickém životě stejně jako v lidském životě. V lidském životě je mnoho vlastností a mnoho činností vyšší a dokonalejší, je v něm duševnost, kterou nelze připojit k pudovosti jako stejnorodou součást. U člověka převyšuje všechno duchovní svět, který má svou samostatnost projevů a který povyšuje a zušlechťuje člověka i nižší stránku pudovou, vášnivosti a vitálnosti, pokud i ona podléhá vlivu vyšších schopností, rozumu a vůle.

²⁶ Viz Úvod do indiv. psychologie, Dr. R. Dreikurs, přel Dr. V. Sajdová, Praha.

6. VLIV ROZUMU A VŮLE NA JINÉ SCHOPNOSTI

Vůle může pohnout jinými schopnostmi, aby jednaly (*actus imperatus*). Takovým způsobem duchovní schopnost, jejíž předmět je ideální dobro, může užít k dosažení svého cíle i jiných schopností, jejichž předmět je podřízen ideálnímu dobru. Poněvadž všechny schopnosti lidské jsou obráceny k dobru, každá svým způsobem a všechny předměty jsou obsaženy v pojmu ideálního dobra; má tedy vůle možnost používat všech pro hlavní cíl člověka. V tom je nadřazenost hybnosti vůle nad ostatními schopnostmi. Pro svou nadřazenost může vůle vést k takovým úkonům, které jsou v její moci.

Vůle sama, podle přirozené závislosti, jde přesně za poznáním rozumu, takže rozum určuje vůli pohyb tím, že soudí o poměru jakékoli věci k ideálu, k němuž jde vůle nutně a přirozeně.

Vůle může pohnout k činnosti rozum sám, aby myslel, nemůže však přinutit rozum, aby dal souhlas k něčemu, co odporuje jeho přirozenému vidění. Není přirozená zásada: „Stat pro intellectu voluntas.“ Je v ní násilí. Rozum však sám nad sebou i nad svou činností může reflektovat, uvažovat, a tak může i svou vlastní činnost pořádat a určovat.²⁷

Nižší schopnosti smyslové jsou činné podle svého způsobu. Zdrojem smyslové činnosti není jen duše, nýbrž i orgány. Proto činnost smyslová je závislá i na dispoziční smyslových orgánů i na rozumu. Jde především o snahové napětí smyslové; pokud ono je přirozeně schopné být vedeno rozumem, účastní se rozumnosti podle vedení rozumu. Po této stránce ethická ušlechtilost přechází i do smyslového napětí, pokud je vedeno rozumem. Rozum totiž může hlubším způsobem poznat ráz věci a její hodnotu, než ji vnímá smysl a obrazotvornost, a tak smyslové vnímání je podřízeno kontrole rozumu a zároveň snahové napětí smyslové může a má být podřízeno témuž vedení.²⁸

²⁷ De Verit. 22, 12.

²⁸ Inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt oboedibiles rationi. (III. 15, 2 k 1.)

Toto poslušné podřízení se vztahuje na smyslovou činnost potud, pokud přirozeně je podřiditelná rozumu. V čem závisí na orgánu, v tom nemůže být řízena rozumem. Proto praví Aristoteles,²⁹ že smyslové a snahové napětí je podřízeno rozumu ne absolutně (*imperio despotico*), t. j. ne tak, že by mu nemohlo odporovat, nýbrž jen řízeně (*imperio politico*), jako je tomu u svobodných občanů ve státě.

Sebevýchova k ethické zdatnosti a osobnosti mravní záleží právě v tom, že se celá nižší část uvádí do poslušnosti vyšší části, rozumu a vůle. Všechny duševní činnosti jsou takto zařazeny do ethického řádu buď přímo nebo nepřímo, pokud jsou závislé na svobodě a dobrovolnosti.

Každá ze složek duševních svým způsobem přispívá k mravní úplnosti a ke kráse lidské činnosti. Život probíhá každou činností a probíhá správně a mocně, pokud jednotlivá činnost je v plném a dokonalém uplatnění.

Mezi složky ethické úplnosti patří poznání a vědění. Je to jedna z podstatných složek mravního jednání. O poznání zkušenostní nebo odjinud čerpané se opíráme ve svém jednání. Nepřesné pojmy nebo neodůvodněné a nejasné zásady nevedou k ethické správnosti a k jednání z přesvědčení; na nejvyšší probudí vášně a vůli, a pak člověk jedná fanaticky.

K poznání se druží duchovní síla vůle, aby vykonala a uskutečnila poznané ideály a zásady mravní. „Mravnost není jen nějaký výjimečný sváteční jev v životě člověka, nýbrž je to stav trvalý, dosažený stálým cvikem a opakováním, stálým jednáním.“³⁰ O tomto cviku bude řeč později, až budeme mluvit o ethických ctnostech a získávání jich. Aristoteles mluví o duševní síle, pramenící ze stálého uzpůsobení schopnosti (*habitus*), k němuž dospívá opakovanými úkony mravně dobrými.

K ethické kráse a dokonalosti lidského úkonu je třeba mnoho psychologických předpokladů.

Lidský úkon je potud dokonalý, pokud má v sobě všechny prvky a složky, které má mít jako lidský čin; pokud se mu

²⁹ I. Polit. c. 4, n. 8.

³⁰ Bláha v cit. díle str. 123.

něčeho nedostává, potud není dokonalý. Sv. Tomáš označuje úplnost lidského úkonu *ex plenitudine essendi*, pokud jeho povaha je úplná. (K povaze patří na př. rozumnost úkonu, správný pojem, síla a rozhodnost vůle, která jej vykonává, patří k němu též intensita, pocházející z citu a nadšení pro věc a pro činnost atd.)

7. ROZUMNOST A MRAVNOST

*Podstatná a utvářející složka lidského úkonu je to, co mu dává rozum, který má své přirozené prvenství v člověku, a proto řídí a vede. Z rozumu pochází idea - myšlenka, která vede k vykonání činu, a to přesně podle ideje a podle cíle, který má člověk nejdříve ve svém vědomí. Vůle dá úkonu to, že se stane fysicky, ale jeho tvar mu dává idea v mysli. (Formaliter est rationis, materialiter voluntatis.)*³¹

Nejmocnější součást lidského úkonu je složka rozumu, přesto, že ve skutečnosti lidé nejednají vždy podle dokonalé úvahy a ideje. K faktickému jednání stačí lidem často velmi nepřesný pojem a nejasná idea, neboť nejednají vždy plně odpovědně a lidsky. Odtud plyne závěr, že lidský úkon je mravně dobrý nebo špatný, pokud má svůj tvar z rozumu, čili pokud je podle rozumu nebo pokud odporuje rozumnému řízení. Nejde tedy jen o vědění v rozumu, nýbrž o řízení, pocházející z rozumu. (Proto běží o rozum praktický, který vede k činu, ne o rozum úvahový, který se spokojí jen s poznáním.) Řecká ethika zvala tu vlastnost, kterou má mít rozum, aby vedl správně jednání mravní, rozumnost, prudentia, sofrosyné.³²

Tato ctnost rozumnosti podřizuje rozumu lidské projevy,

³¹ 1. II. 13, 1.

³² Viz Platon, Charmides, O povahové harmonii, překl. prof. Novotného, vyd. Laichter. Arist. Ethika Nikomachova, cit. vyd. Novotný odvozuje sofrosyné: sos = zdravý, a frén = mysl. V tomto ohledu se náramně mýlí profesor Bláha, když mluví o jednostrannosti řecké ethiky, že ztotožňuje mravní jednání s věděním. Tento prvek byl sice u Sokrata, ale pozdější ethika řecká Aristotelova přesně rozlišila vě-

takže se stanou rozumné, t. j. mravní. Rozum se stává měřítkem jednání dobrovolného a svobodného. Je-li podle rozumu, je mravně dobré, není-li měřeno rozumem, ale má-li něco jiného převahu v úkonu lidském, je mravně závadné. (Převládne-li na př. vliv vášně nebo pudu nad rozumem, lidské jednání už není plně lidské.)

Mravnost úkonu lidského záleží tedy v tomto poměru lidského úkonu k rozumu. Poměr úkonu k rozumu je podstatný (*est relatio transcendentalis*). Celá povaha úkonu je taková, že nutně, má-li to býti lidský úkon, musí býti měřen, t. j. řízen rozumem. Unikne-li nějaký úkon rozumnému vedení, už to není lidský úkon, pozbývá své lidské hodnoty a je to pak sice úkon, ale mravně závadný. Mravnost je těsně jako nutná vlastnost spojena s lidskými svobodnými činy, vyplývá z podstaty úkonu lidského.

Úkon lidský má v sobě jednak fysickou stránku, pokud znamená určitý výkon, na př. mluvit, psát, sekati atd. Fysický výkon dostává svůj specifický ráz z předmětu, kterým se obírá, co vykonává.

Má ale též svou stránku mravní, pokud předmět jednání je zároveň měřen rozumem, je souzen rozumem, a takto posouzený rozumem je dán vůli k vykonání už nejen jako fysický objekt, nýbrž i jako mravně hodnotný.³³

Úkony lidské nabývají zvláštní krásy ethické právě proto, že jsou rozumné. Lidský úkon právě svou rozumností se účastní duchovosti, a tím je velmi rozdílný od zdánlivě týchž úkonů u zvířete. Člověk na př. nejen vidí věci, nýbrž dovede na ně pohlédnout lidsky, chápavě, s porozuměním, a je to jiný pohled než pouhé vidění u zvířete. Člověk vzpomíná nejen tak, že věci mu běží v paměti tím způsobem, jak se kdysi udály, nýbrž vzpomíná lidsky, s duchovním přidechem vzpomínky. Člověk tiskne ruku jinému s lidským výrazem

dění a vedení čili řízení rozumu. Řízení jednání není pak jediná složka úkonu. Spolupracuje vůle i smyslovost, ale pod vedením rozumu.

³³ Sv. Tomáš praví: *Actus omnis habet speciem ab obiecto, et actus humanus qui dicitur moralis habet speciem ab obiecto relato ad principium (seu regulam) actuum humanorum, quod est ratio.* 1. II. 18, 8.

přátelství atd. Vše lidské, i to nejprostší i to nejsložitější, je výrazem duchovní krásy a mravní ušlechtilosti, ale i nízkosti, nejedná-li člověk podle rozumného způsobu.

8. POMĚR MRAVNOSTI A SVOBODY

Mravnost tkví svými kořeny nejen v rozumnosti, nýbrž i ve svobodě vůle. Svoboda je naprosto předpokladem mravního úkonu a jeho odpovědnosti, bez ní není myslitelný mravní úkon; mravnost však se neztotožňuje se svobodou. Svoboda sama sebou je nelišná (indiferentní) k dobru nebo zlu mravnímu, proto v ní nemůže záležeti dobro nebo zlo mravní. Svobodný úkon totiž právě proto, že je svobodný, může být mravně dobrý nebo špatný. Svoboda patří do psychologického řádu, a teprve potom z ní pochází možnost mravního dobra nebo mravní nízkosti. Proto je předpokladem mravnosti, nikoli vlastním útvárným prvkem.

Proti jakémukoliv nominalismu tvrdíme: nelze říci, že mravnost záleží v pouhém slově nebo pojmu, který se přiděluje lidským úkonům. Byla by to jakási fikce lidské mysli. Takový způsob pojmání ethické ušlechtilosti by neznamenal nic v lidském jednání, ethická краса by byla jen něčím, co existuje v lidské mysli, která se domýšlí o dobru nebo zlu ve skutečích. Taková fikce odporuje skutečnosti, neboť skutky samy o sobě vykonané jsou buď dobré nebo špatné, ušlechtilé nebo nízké, jak je patrné ze zkušenosti. (Na př. bít někoho nevinně nebo ošetřit nemocného jsou úkony samy sebou podstatně rozdílné mravně.)

Každý úkon má svůj nutný poměr k cíli, a tento poměr specifikuje jednání, proto není to něco mimo úkon.³⁴

*Zvláštní názor o mravnosti má prof. Bláha.*³⁵

Mravnost, podle něho, vznikla z potřeb společenského soužití. Je to jev sociální, t. j. je to fungování pod objektivní normou, umožňující společenské soužití, pod normou pro

³⁴ 1. II. 18, 4 k 2.

³⁵ V cit. díle.

všechny platnou, všemi přijatelnou, pod normou, vzniklou vzájemným přizpůsobováním v sociálním procesu.

Čím se však liší fungování mravní od ostatních fungování sociálních, čím se odlišuje mravní norma ode všech norem ostatních?

Rozdílnost norem a procesů jest určena rozdílností situací, t. j. rozdílností potřeb, jež dávají vznik těmto normám a procesům.

Společnost má své tělo, svou kostru, svůj duchovní život a chce se zachovat. To jest, má své potřeby hmotné, svou potřebu pevné vazby, své potřeby duchovní a svou potřebu mocensky se uplatnit a přežít. K ukojení hmotné stránky společenského života je zaměřena soustava hospodářská, vytvoření pevné vazby společenského života slouží systém právní, k mocenskému uplatnění zaměřuje funkce politická. Potřeby duchovního života společnosti jsou obsluhovány složitou soustavou kulturních činností, jako je věda, umění, náboženství, mravnost.

Mravnost má svou funkci ve společnosti vedle pravdy, citu, vůle; tyto věci každá svým způsobem napomáhají potřebě společnosti postihnout jsoucno, promilovat skutečno, spravovat a zvládnout je. Společnost vyžaduje nejen poznání a lásky, nýbrž aby byla též radostně a osvíceně dále vytvářena. Společnost je organismus z nitra stále vědomě a spontánně se tvořící. Jednáním v duchu obecně lidské lásky a v duchu objektivní pravdy, t. j. lásky matematické (výraz Masarykův), ne slepé, instinktivní, impulsivní, nýbrž lásky odpočítané, odměřené a odvážené, přesně podle pravdy rozdávané, lásky aktivní i estetické se uskutečňuje niterná duchovní vazba a vytváří se niterná pevnost společnosti. Toto vědomé, radostné a spontánní tvoření duchovních vazeb společnosti, *toto vytváření duchovní atmosféry společnosti ve jménu hodnot pravdy, lásky a spravedlnosti, to je právě mravnost*. Takové jednání je právě dobré, psychické vlastnosti, jež je určují, jsou dobré a objektivní výsledky, k nimž vede, jsou dobré. Tak se v mravnosti spojují všechny tři základní funkce duševní: rozumová, citová i volní.

Mravně jednáme ne proto, že usilujeme o nějakou příjemnost, libost, štěstí, nebo že očekáváme úspěch, ne proto, že to ukládá zákon vnější (ať už zákon daný přírodou či společností či Bohem), nýbrž proto, že svým jednáním chceme sloužit růstu duchovních hodnot ve světě.

Objektivnost normy mravnosti je určena potřebou společnosti. Subjektivnost mravnosti záleží v jednání, které je spojeno s lidskou duševností. Subjektivností rozumí prof. Bláha ožítí objektivního řádu duchovního, pravdivosti, lásky, spravedlnosti v subjektu.

Mravnost je ve své podstatě něco citového (láska), co se rozumem plně postihnout nedá a co můžeme znát jen proto, že to zažíváme.

Prof. Bláha se uchyluje od naprostého objektivismu Durkheimova a Lévy-Brühlova, kteří považovali jevy mravní za čistě vnější, objektivní jako kterékoli ostatní jsoucno.

Chceme-li rozebrat kriticky mínění prof. Bláhy, nemá to znamenat popření všeho, co je v popisné definici mravnosti, kterou podává. Je charakterisována mravnost podle svých výsledků, a zároveň je u prof. Bláhy přednost spojení objektivního a subjektivního prvku.

Nedostatek a nepřesnost v pojetí prof. Bláhy záleží právě v tom, že nevyjadřuje ethickou skutečnost v její podstatě, nýbrž jen v účincích. Nadto omezuje účinky mravnosti jen na sociální život lidský, na poměr člověka ke společnosti. Je však širší okruh osobního světa než poměr ke společnosti, a to i v tomto poměru ke společnosti; řád hospodářský na př. nebo právní není zahrnut do řádu mravního. Pojetí prof. Bláhy nadměrně omezuje mravní základnu lidského jednání. Jednostrannost, kterou vytkl jiným systémům, je patrnější v jeho pojetí než jinde.

Rozumné jednání, t. j. činnost lidská, řízená rozumem k cíli života, nejen že zahrnuje všechny krásné výsledky mravního jsoucna, o nichž mluví prof. Bláha, ale nadto váže k rozumnému jednání člověka i v osobních věcech a projevech, pokud jsou svobodné. Váže zároveň řád hospodářský i právní, že jsou součástí všeobecného řádu ethického. I hospodář-

ský řád a právní předpokládá lidskou rozumnost, která vyžaduje spravedlnosti a lásky a jiných hodnot mravních v celém jednání lidském.

Vytváření duchovního růstu a hodnot, vytváření duchovního ovzduší společnosti ve jménu hodnot pravdy, lásky a spravedlnosti, předpokládá mravní, t. j. ethickou hodnotu jednání a není jejím ústavním prvkem. Hodnoty mravní může vytvářet mravní jednání už v sobě mravně ustavené, mravně zušlechtěné. Oproti tomuto pojetí ethika aristotelско-thomistická nejdříve odhaluje vlastní povahu ethičnosti než mluví o hodnotách, které pak mravním jednáním jsou vytvářeny.

Rozumnost v jednání je předpoklad možnosti vytvářeti duchovní prostředí ve jménu hodnot.

Všechny hodnoty ve společnosti i v jednotlivci pocházejí z pramene lidské rozumnosti. Rovněž charakteristika mravnosti, že je to něco citového (lásky), co se rozumem plně postihnout nedá, není přesná. V tomto ohledu se uchyluje prof. Bláha do iracionální oblasti k pojetí ethičnosti skutků. Ve skutečnosti i cit i láska, spravedlnost, duchovnost a vše ostatní, co prof. Bláha vyjadřuje jako patřící k jsoucnu mravnosti, jsou vlastně ethické jevy potud, pokud je vytváří osobnost lidská, pokud jsou to jevy lidské. Lidské jevy a úkony, specificky lidské, jsou potud, pokud jsou rozumné, t. j. řízené rozumem a vůlí k dosažení přirozených cílů života. Tímto způsobem jednání liší se člověk od jiných tvorů živých. A právě rozumnost, řídící lidskou činnost svobodnou, vytváří mravnost nebo se s ní ztotožňuje.

Základna ethického života je tedy v tomto vyjádření zachycena co nejširše a je tím dán řád a jednota v ethických hodnotách, ať už se týkají citu, vůle, myšlení nebo jednání osobního i sociálního.

V každém případě musí člověk jednat rozumně. Nelze mluvit jen o tom, že z pudu po sebeuplatnění, který mají všichni jedinci, tam, kde se jich octne více pohromadě, vznikne potřeba nějak zregulovat tyto individuální rozpínavosti, aby nenastal boj všech proti všem, a tím že vzniká mravní vázanost.

Tuto regulaci činí společnost, která vymezuje vzájemný kruh působnosti jednotlivců, autoritou kolektivní vůle.

Právo, podle této theorie, není nic jiného než omezení individuální libovůle, individuální rozpínavosti, je normou, jež má své sídlo ve vůli společnosti (státu).³⁶

Člověk ve své lidské podstatě nemůže ani sám v sobě žít

³⁶ Bláha v cit. díle.

Theorie o sociálním původu a povaze mravnosti rozvádí René Hubert v díle: *Esquisse d'une Doctrine de la moralité*; J. Vrin, Paris 1938: Vědomí lidské, podle něho, i na nejvyšším stupni nemá nic, leč co je produktem sociálního života. Poznání zákonů sociálního života musí stačit pro organizaci jednání pro osobní svědomí.

Sociologie dává základnu mravní technice, jako biologie dává základ zdravotní technice, atd. Tak je vyvráceno postavení příliš výsadní, které měla dosud ethika; zároveň je jí odepřena možnost mluvit o posledních dílech a smyslech lidského života. Mravnost je tedy jistá technika, je to matematika jednání, založená na zkušenosti sociálních objektů.

Theorie o sociologii jako základu mravnosti nabyla význačných forem na př. u Karla Marxe a u Augusta Comta. Marx na př. tvrdí, že duchovní jevy mají vztah k hmotným jevům, a to tak, že jsou duchovní naprosto závislé na hmotných. Uplatnil ve svém názoru hegelíánskou dialektiku tam, kde odstraňuje naprosto rozdíl mezi světem reálním a ideálním. Udělal z toho závěr, že zákony skutečnosti (reality) mají nadvládu a určují ideál jednání, a to tak, že, i když lidé myslí, že se snaží o odstranění starého řádu a zavádějí nový, poslušají nutnosti zákonů historie, která jde nutně bez spolupráce lidského vědomí. Každá nová ideologie je nadstavba (epifenomen). K této nadstavbě patří jak náboženství, tak mravnost, estetika i filosofie. Lidé totiž se nepřestanou dát vést svými pudy a potřebami, a proto půjdou vždy podle svého hmotného složení. Každá revoluce, k níž nutně dojde, znamená pokrok v tom smyslu, že se ztotožňuje v ní realita a ideál, ne v tom smyslu, že ideál přetvoří reálno, nýbrž proto, že reálno se stane průhledné samo sobě a stane se samo sobě ideálem. Je-li průhlednost naprostá, běh se končí, revoluce je dokončena.

Zvláště patrným způsobem mluví A. Comte o sociální povaze mravnosti. Existují tři základní postuláty, které vyžaduje filosofie vědomí lidského: existuje všeobecná věda sociálních jevů, postavená na společném souhlasu, který je spojuje; tyto jevy sociální jsou specificky odlišné od jiných jevů, ale jsou závislé jen a jen na podmínkách, za kterých se sbližují jednotlivci ve společnosti; tyto sociální jevy ve svém posledním rozboru znamenají kolektivní představy. Mravnost je konkrétním vyjádřením těchto kolektivních představ.

a jednat jen pudově, ani vůči společnosti. I sám v sobě je povinen jednat rozumně a správně; ve vnitřním životě je zavázán cítit, milovat, myslit a ovládat sebe podle rozumného řízení. Tento individuální základ ethického života činí z lidí pevné a důsledné charaktery a osobnosti, s nimiž může počítat i společnost.

Mravnost je vnitřní utváření člověka podle rozumné stránky, podle vedení rozumu, aby pak i zevnější činnost odpovídala vnitřní. Proto zevnější skutky nepřidávají samy sebou

Lévy Brühl rozvíjí myšlenku, jak kolektivní mentalita se vyvíjela a jak se dostala do konkrétní zkušenosti. (Viz Hubert R. v cit. díle.)

Každé uvádění lidského jednání na nutnou základnu jak pudovou, tak hmotnou ničí lidské jednání v základech; nemohlo by být svobodné, a tedy nebylo by lidské. Mravní řád vzniká u člověka až za základnou pudovou a hmotnou, pokud člověk je bytost tělesně-duchovní. Duchovní ráz je patrný právě v tom, že pud i hmota mohou být ovládány a podřízeny rozumnému vedení. Jednání lidské nepodléhá nutnosti ani pudové, ani historické, naopak velké lidské činy vytvářejí historii a uvádějí do poslušnosti pud.

Duchovní ideální stránka není nadstavbou lidského života, nýbrž soupodstatná složka, jak bylo vyloženo v textu.

Základního omylu o původu mravnosti z pudu se dopouští i prof. Krejčí v cit. díle.

Poměrně lépe vyjadřuje Comte svůj názor o mravnosti, ale i on, pokud rozumné vedení a mravnost omezuje na život sociální, dopouští se omylu. Mravnost je ztotožněna s rozumností lidskou v jednání, a tedy i společnost ji předkládá, nikoliv tvoří.

Mezi jinými názory o mravnosti vyniká na př. mínění, že mravnost záleží vlastně v jakémisi mravním smyslu; je to prý citový sklon nebo jakási duševní schopnost nezávislá na rozumu, vyšší však než smyslové jevy. Je to poměrně slepý popud z přirozenosti, jímž se kloníme k dobru mravnímu a odkláníme se od zla. Reid na př. nazývá tyto popudy přirozenosti jak k mravnosti, tak k poznání, *sugesce*. Jiní autoři vyjadřují tutéž věc jako sympatii nebo antipatii mravní. Herbart klade morálku za součást estetického smyslu. Člověk projevuje velké množství chtění; některé se nám líbí, jiné protiví. Ta, která se líbí, jsou dobrá, jiná jsou špatná.

Všechny tyto druhy voluntarismu a sentimentalismu nestačí na vysvětlení mravnosti; je v nich uplatněn irracionalismus, pocházející z nepřesné analýzy psychické struktury lidské a vzájemnosti jednotlivých schopností a jevů duševních; vyvěrají z neznalosti přirozené hierarchie duševního života.

na mravnosti vnitřním úkonům. Už vnitřním úkonem (na př. touhy nebo odporu atd.) člověk jedná mravně dobře nebo špatně a zevnější úkon je jen provedením vnitřního. Proto není základnou jednání lidského pud sebezachování nebo sebeuplatnění, ani ne pud zachování druhu, nýbrž rozum.

Rozum vede a řídí i vnitřní život i zevnější, a tím i společenský život je podřízen mravnosti, protože je jí podřízen jednotlivec i ve svých vztazích, ne proto, že by společnost omezovala normou jednání jednotlivcovo.

Mravnost má tedy hlubší základnu a absolutnější než je jen autorita společnosti. I ona vyplývá z rozumnosti lidské, má rovněž svůj rozumný a absolutní základ, a postupuje-li ve svých normách podle téhož principu, t. j. podle řízení rozumu, tyto normy jsou pak rovněž absolutní.

9. ETHICKÁ NELIŠNOST

Je-li lidský mravní úkon ztotožněn s rozumností, t. j. s vedením a řízením úkonu podle rozumu, poněvadž rozum je princip lidského úkonu, plyne z toho nutnost, že každý lidský úkon je mravně dobrý nebo špatný. Rozdělení lidských úkonů na mravně *dobré a špatné je podstatné*.

Druhy ethického lidského jednání jsou tedy přesně vyjádřeny, označujeme-li je za mravně dobré nebo špatné.

Nelze myslit, že *lidské jednání konkrétní by mohlo být mravně nelišné*. Mluvíme-li abstraktně o lidském jednání, pokud skutek je určen (specifikován) vlastním předmětem, pak lze mluvit o ethické indiferentnosti. Jsou totiž některé výkony, které samy o sobě, podle svého bytnostního rázu z předmětu, nejsou ani mravně dobré, ani mravně špatné. (Na př. jít na procházku, vésti s sebou psa, zvednouti slámku atd.) Předmět, jímž se takový výkon zabývá, sám o sobě nemá poměr k lidskému rozumu, a tedy k mravnímu řádu.

V konkrétním výkonu a jednání ani takový, třebaš nepatrný, úkon není nelišný,¹ neboť jde o úkony z rozvahy (niko-

¹ 1. II. 18, 9.

liv o spontánní, neuvědomělé). Takové jednání v jednotlivém případě je vždy obráceno k určitému cíli, který má jednatel předem v mysli. Je-li to cíl ušlechtilý, pak i takové úkony, svým předmětem mravně nelišné, jsou mravně ušlechtilé, a zase naopak. I kdyby cílem byla pouhá zábava, pokud člověk hledá rozumně zábavu (na př. aby se občerstvil k práci) nebo zálibu, pak i záliba a zábava nabývají ušlechtilosti. Lidé totiž potřebují zábav a zálib i smyslových podle rozumu proti smutkům a bolestem.² Bůh, původce všeho, připojil k některým úkonům zálibu pro činnost (ne naopak), aby bylo snadno dosaženo přirozených cílů a aby člověk usilovněji pracoval proto, že v činnosti nachází zálibu. Není však každá záliba ušlechtilá, zvláště je-li hledána sama pro sebe a ne pro správný a přirozený cíl. Není-li úkon lidský zaměřen k svému přirozenému cíli, pak je mravně špatný.³ Z toho plyne neobyčejná *odpovědnost* pro člověka za každý úkon vnitřní i vnější; každý je výrazem vážnosti života uskutečňujícího a vyžadujícího ve všem jednání a v každé činnosti dosažení správného cíle.

Život lehký nebo lehkomyšlný záleží v tom, že člověk hledá zábavy a záliby pro ně samy a neuvědomuje si závaznou odpovědnost jednat pro ušlechtilý cíl. Takový život je *ethicky* špatný, neužitečný, promrhaný; člověk jako rozumný tvor musí jednat rozumně, t. j. řídit činnost k cílům života.

Podstata *ethicky dobrého* skutku se neztotožňuje s podstatou *fysicky dobrého výkonu*; mravní dobro připojuje k fyzickému výkonu zvláštní ráz. Fysický výkon může být někdy znamenitý, a přece úkon může být mravně špatný, nebo zase naopak: fysicky slabý úkon může být mravně dobrý. (Nemocný člověk může jednat fysicky slabě, ale mravně lépe než zdravý.) Dva úkony fysicky rozdílné mohou mít tutéž mravní hodnotu (na př. touha a láska k témuž předmětu jsou fysicky dva úkony rozdílné, mravně však mají tutéž hodnotu). Úkon fysický se stává mravní, pokud předmět a cíl, jímž

² 1. II. 31, 5 a dále.

³ 1. II. 18, 9.

se obírá, je předkládán rozumem, pokud spadá pod rozumné vedení.⁴

Tím nabývá lidský úkon zvláštní duchovní krásy rozumnosti, je řízen k přirozenému cíli, je konán správně. Specifikace čili vlastní ráz, jehož nabývá úkon z předmětu podle rozumu nebo proti rozumu, znamená mravní krásu nebo mravní nízkost úkonu, který podle psychologických zákonů čili ve své fysické zdatnosti v obou případech může býti týž.⁵ Ve své podstatě fysické dostává úkon svůj ráz z předmětu čistě fysicky postaveného, k níž se druží krása mravní jako přírůstek (*accidens*), plynoucí z téhož předmětu měřeného ethicky, t. j. podle rozumu.

Podstata skutku mravně zlého záleží v pozitivním úkonu, který se neshoduje s rozumovým řádem a odporuje mu. Mravní zlo je tedy pozitivní úkon, který má svůj ráz z předmětu, jímž se obírá, ale tento předmět se neshoduje se správností rozumu; proto takový úkon je zbaven krásy rozumového řízení, kterou by měl mít, aby dospěl k rozumnému cíli. Předmět, jímž se takový úkon obírá, je sám v sobě nějaké dobro (na př. dobro pro smysly), ale je takové, že se protiví rozumu (na př. hledat zálibu v jídle nezřízeně). Protože tento předmět odporuje rozumu, je zbaven mravní ušlechtilosti, a tedy je mravně špatný, přesto, že je to úkon pozitivní. Nemít mravní ušlechtilost je pro lidský úkon násilné, protože lidský úkon *má být* řízen rozumem. Dokonalost „*být podle rozumu*“ patří úkonu; nemá-li ji, je to nedostatek zaviněný (*privatio*). Hřích je už v přirozeném řádu.

⁴ 1. II. 19, 1 k 3.

⁵ *Actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus; si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit actus malus. (1. II. 18, 8.)*

10. PRAMENY MRAVNOSTI

Odkud vzniká v lidském úkonu to, že je shodný nebo že se protiví rozumu, že je mravně dobrý nebo špatný?

Jde o to, aby se určily přesně prvky, z nichž bezprostředně dostává lidský úkon svou mravní krásu nebo zlobu. Sv. Tomáš nazývá tyto prvky „*fontes moralitatis*“. Určuje tři zdroje mravnosti: *předmět, okolnosti a cíl*.

1. *Úkon lidský je mravně dobrý nebo špatný z předmětu.*

Předmět sám v sobě, dříve než se jím úkon vůle obírá, může být pozorován myslí tak, že sám nejdříve objektivně je určován jako shodný s rozumem nebo mu odporující (na př. ošetřit nemocného, brát cizí věc, usmrtit nevinného atd.). Objektivní ušlechtilost nebo nízkost se nazývá první dobro nebo zlo (*bonitas obiectiva primordialis*). Úkon obírající se takovým předmětem stává se svou povahou dobrý nebo zlý, neboť dostává z objektivního pramene svou specifikaci, svůj vlastní ráz. Vnitřní úkon vůle je specifikován takovým předmětem a z něho dostává ráz mravního dobra nebo zla. Mysl se obírá tímto předmětem vždy dopředu, a proto chce-li vůle takovou věc, je už její vnitřní úkon určován. Zevnější úkon jen uskutečňuje to, co vnitřně bylo rozhodnuto. Jsou některé věci, které nelze nikdy vykonat mravně dobře; jsou totiž svým předmětem zlé, a proto i úkon je svou povahou mravně zlý (na př. lež nebo cizoložství, krádež atd.). (*Bonitas vel malitia ex sua specie, vel ex genere.*) (Lež je podstatně čili svým předmětem mravně špatná, protože mluva je přirozeným prostředkem mezi lidmi, jímž se otvírá nitro. Lež je jinak mluvit a jinak myslit.)

2. *Okolnosti, za kterých se děje nějaký úkon, přidávají nebo ubírají na mravní dokonalosti a kráse; někdy mohou i úkon z předmětu dobrý učinit mravně špatný.*

Okolnosti nepostihují podstatu úkonu, ale přibližují se k němu a dotýkají se ho, a tím mu přidávají nebo ubírají na mravní hodnotě. Okolností je více: kdy, kde, jak se co děje, co se děje, proč, koho, kdo a jakými prostředky se něco dě-

lá. Všemi těmito způsoby může člověk přitížit zlému skutku a zušlechtit dobrý.

Všechny okolnosti přidávají k podstatě úkonu nový poměr k rozumu, a tím jej měří, stávají se horší nebo lepší. (Na př. činit něco se zápałem (jak) nebo s nechutí dodává úkonu většího zabarvení dokonalosti mravní nebo opaku; milovat bližního usilovně nebo plnit povinnost s nechutí.) Okolnost kde nebo kdy rovněž může zasáhnouti tak, že úkon se zlepší nebo zhorší (na př. konat něco na posvátném místě nebo v čas zatemnění atd.). Všechny jiné okolnosti, každá svým způsobem, dodávají úkonu jako případek své podstatě jistou modifikaci, jistý způsob mravní hodnoty nebo špatnosti. K porozumění celého mravního jsoucna je nutné dívat se i na okolnosti.

3. Cíl jednajícího je nejdůležitější okolnost (proč), a proto také nejvíce přispívá k mravní hodnotě nebo nízkosti lidských úkonů.

Cíl jednajícího se může lišit od cíle přirozeného, k němuž každý úkon přirozeně spěje. Přirozený cíl úkonu je totéž, co jeho vlastní předmět. (Na př. dát někomu peníze má za přirozený cíl buď zaslouženou mzdu, nebo almužnu, ale z úmyslu jednajícího může dostat ráz podplatit nesprávně někoho.) Člověk jako rozumný činitel nekoná své skutky jen jednostranně podle pudu, kam ten či onen úkon přirozeně směřuje, nýbrž může ze své rozumnosti připojit své cíle, kterých úkonem chce dosáhnout. Jeho činnost nabývá větší nebo menší mravní hodnoty z těchto cílů, neboť i tyto cíle mohou býti podle nebo proti rozumu. Pro tento úmysl nebo cíl jednajícího i úkony samy v sobě mravně nelišné nabývají mravní ušlechtilosti nebo zloby (na př. navštívit přítele buď pro jeho potěšení, nebo aby byl získán pro špatný čin).

Pro tyto všechny prvky, které se druží k lidskému skutku, může mít mnohonásobnou mravní krásu a ušlechtilost, nebo zase mravní nízkost. Cíl jednajícího může i sám v sobě dobrý skutek učinit mravně špatný (na př. dát almužnu, aby byl bližní ponížen nebo podplacen).

Duchovní svět lidský se projevuje v lidské činnosti tímto

mnohonásobným úkazem a rozmanitostí podle všech součástí a prvků, které utvářejí lidské jednání. Dobro i zlo mravní *může být působivé a mnohonásobné*. Člověk podle toho by měl býti dokonalý ve svém jednání podle všech prvků, podle cíle, okolností a předmětu, jímž se obírá. To vše potvrzuje předchozí tvrzení, že štěstí lidské záleží v nejlepší činnosti obírající se nejlepším předmětem, a to tím nejvyšším, nejmohutnějším způsobem, jehož duch lidský je schopen. Takové úkony jsou mravně nejdokonalejší, jsou ctnostné, zdokonalují člověka a působí mu blaženost. Pronikavým dobrem člověk může prospět, zlem škodit. Člověk je povinen se propracovat až k intenzitě a dokonalosti svých činů.

11. ROZUM A SVĚDOMÍ JAKO MĚŘÍTKO MRAVNOSTI

Tato otázka je u moderních spisovatelů projednávána bez odůvodnění v *éthice* na náhodných místech a zároveň nepřesně⁶ nebo uměle. Nelze souhlasit s umělou konstrukcí po-

⁶ Viz Fr. Krejčí, *Positivní etika*, Praha, Laichter.

Prof. Krejčí mluví o svědomí hned na počátku své *ethiky* a vysvětluje svědomí čistě ze složek duševního dění, jimiž se vysvětlují v psychologii jiné úkazy duševní. Vysvětlení psychologické je přitom velmi zjednodušeno: „Před významným činem se rozhodujeme déle, zápasí tu motivy, vlivy, které mohou každý o sobě určovati naše jednání, že výsledek je převládnutí jednoho motivu, podle něhož se rozhodujeme. Mezi zápasícími motivy je také vzpomínka na mravní příkaz, který nám byl vštípen dříve vychováním, tradicí atd.; je mezi nimi někdy též hlas srdce, t. j. přirozeného hnutí citového (lásky, soucitu) nebo složky nitra, které ve svém účinku se shoduje s mravním příkazem a proti ostatním vlivům, které nás povzbuzují k činu, zní jako varování a výstraha. To je tedy onen hlas svědomí, jenž vystupuje ve funkci varovné a zbraňovací, jenž vítězí nebo podléhá, jehož poslechneme nebo neuposlechneme. Když jej neuposlechneme, t. j. když jiné nemravné vlivy zvítězí, je pochopitelné, že po vykonaném činu, když protivné vlivy pozбудou své účinnosti, vzpomínka naň se vrátí. Zase uvažujeme, že přece jsme tak neměli jednat. Má-li čin, spáchaný proti mravní zásadě, neblahé následky, dostaví se k po-

jmu svědomí, které přes všechnu analýsu, kterou moderní myslitelé provádějí, přes všechno vysvětlení, že si člověk svědomí vytváří, zůstává nedotčeno ve své funkci a nařizuje

znání lítost, děláme si výčitky atd. To jsou výčitky svědomí, jejichž účinek nás může připravit o klid a vyvrátit úplně duševní život."

Hlas svědomí, podle prof. Krejčího, je výsledkem osobního a rodového vývoje. Nikdy nepřipomene zásadu, která by mu byla neznámá; co mu připomíná, musí být známé z dřívější zkušenosti. (U dítěte nebo u nevzdělaného člověka, stojícího na prvním stupni mravnosti, prý svědomí nemluví.)

Na jiném místě (str. 142 a d.) mluví týž autor o mravním citu povinnosti a závaznosti. Svědomí je konkrétním vyjádřením toho tlaku, který cítíme z mravních zásad, které chtějí účinkovati na naši vůli. Svědomí je úkaz duševního života zcela vysvětlitelný zákony asociace a reprodukce, který náležitým rozbořem pozbude vlastností, z nichž by se dal cit mravní závaznosti vyložit. Svědomí není nic reálného, a co se zdá na něm reálné, to jsme z něho učinili sami; my jsme je zosobnili, hypostasovali a opatřili mythologickými přívlastky. Když to odejmeme, není to vnitřní hlas, ani síla, ani nadpřirozený činitel, a pak nemá pro vysvětlení citu mravní závaznosti ceny.

Cit mravní závaznosti vysvětluje prof. Krejčí jen z vývoje methodou indukční, srovnáním jednotlivých období vývoje. Počáteční stadium mravnosti pochází z pudu, který nutí konati příjemné a odvracet nepříjemné. Principem jednání je rozkoš okamžitá a za ní jde člověk hnán pudem. Vůle je určena jednosměrně, takže člověk nepocituje tlak a také cit závaznosti.

Další vývojový prvek byla bázeň. Člověk se bál zlých následků, a tuto bázeň přenesl na někoho nebo na něco, co mu hrozí, co ho varuje a poroučí. Náboženství zasáhlo a představilo toho někoho. S autoritou Nejvyššího byla spojována závaznost mravní. Poslední fáze vývoje je v tom, že člověk hledá závaznost v sobě samém. *Vnitřní autorita je mravní přesvědčení.* Jedná-li člověk mravně z přesvědčení, svědomí mu splývá s přesvědčením vjedno, a pak není možno, aby se přesvědčení ocitlo ve sporu se svědomím.

Takovým způsobem učinil prof. Krejčí zadosť rozboru svědomí a mravní závaznosti. Z textu o mravním měřítku, závaznosti a svědomí je patrné, jak je celá konstrukce prof. Krejčího umělá a zjednodušená, položena na základnu vývoje, který tak nikdy nepostupoval. Duchovní stránka člověka je násilně z celého mravního života vyňata a jen pudový život je vzat v úvahu. Všechny součásti duševního života, podle Krejčího, jsou jen složeniny prvků psychických, které jsou vždy pohotové: představy a pudy, zákony asociace a reprodukce, mythus, bázeň atd. Z těchto smyslových jevů duševního života nutně

závaznost svým projevům a provádí sankci za přestupky.

Je třeba podívat se na svědomí a závaznost zřetelněji a rozložit je až do základů duchovní podstaty člověka.

prof. Krejčí skládá jako chlapec na stavebnici své konstrukce vysvětlující i ty nejvyšší projevy ducha. Zatím ale zapomíná, jako ten chlapec, že to není skutečnost, že je to libovolné a násilné sestavování duchovního, a tedy i mravního světa. Jsou v tom násilné skoky z jednoho řádu (smyslů) do druhého (duchovního), aniž se uváží, že duchovní řád života není dán ani obsažen ve smyslovém a v jeho prvcích, poněvadž má svou vyšší skutečnost a své zákony.

Vysvětlení prof. Krejčího jak o svědomí, tak o „citu“ mravní závaznosti, o vlastní věci nic neříká, jak je patrné z textu.

Prof. Bláha ve své knize „Vědecká morálka a mravní výchova“ dává svůj výklad svědomí.

Svědomí je jistý stav našeho nitra. Chceme-li se o něm poučit, nepůjdeme ani do theologie, ani do filosofie či metafysiky, nýbrž do vědy. Odborná věda na to je psychologie. Duševno existuje jen ve spojení s tělesem, a tedy druhá věda, která nám může rozřešit problém, je biologie, zvláště její část o dědičnosti. Mimoto duševno je ve svém vývoji určeno sociálním prostředím, tedy k objasnění problému svědomí přispívá i sociologie. Theorie vědecká má povahu biologicko-psychologicko-sociologickou.

Mravní zkušenosti minulých generací zůstávají uloženy nejen v objektivním bohatství mravních názorů, věr a citů, nejen v objektivní zásobě mravního dobra, nýbrž i subjektivně, v každém jednotlivci, který je pokračovatelem svého rodu, existují dál, jako mravní predisposice, jež se rozvíjejí výchovou. Svědomí ukazuje k lidské predisposici. Mravní zkušenosti minulých generací přecházejí skrze dědičnost na příští generace v podobě určité predisposice, kterou výchova z možnosti uvede do skutečnosti.

Mravní vývoj jedince je výsledkem jak vnitřního činitele, dědičnosti, tak vnějšího prostředí. Vnitřní činitel dědičností determinuje směr a ráz vývoje za spolupůsobení prostředí. Vnější faktori jsou: popudy fyzikálně-chemické (teplo, světlo, elektřina, voda, kyslík, potrava; některé rušivé: alkohol, ether, tabák, opium atd.); pak psychické (názory jiných, rady, pokyny, rozkazy, citové vlivy) a sociální (veřejné mínění, zákony, móda atd.). Máme tedy v sobě jistou tendenci k mravnosti, která je v nás jako hromadná síla celých generací spějící skrze náš život dál. Proto ji pocíujeme tak naléhavě a neodolatelně, a kdybychom se chtěli odchýlit od této dráhy setrvačnosti, uvědomujeme si to jako překonávání obtíže, jež se psychologicky jeví pocitem úzkosti, bázně, varování, výčitky, a zase naopak.

Není to jen tlak minulé rodové společnosti, která působí jako něco

1. PRAKTICKÝ ROZUM

I. *Bezprostřední měřítko mravnosti je praktický, správně vedoucí rozum.*

Měřítka čili norma znamená vyjádření toho, *co má být*.

Běží tedy o měřítko, které měří každý lidský úkon tak, že je jasně mravně dobrý nebo špatný.

V rozumném činiteli je v mysli předem idea čili vzor toho, co má být provedeno a vykonáno. To, co má být, pochází z tohoto ideálu čili vzoru existujícího v mysli, podle něhož má být jednáno (*causa exemplaris*). Tím, že člověk jedná podle tohoto vzoru, vytváří ideál ve skutečnosti ve svém jednání a ve svém díle.

nadosobního v nás, „jako hlas vyšší vůle“ našeho rodu, je to i tlak výchovy a mravního ovzduší společnosti, jež skrze výchovu vytvořila v nás takřka jakýsi mravní tribunál, který pociťujeme jako něco nadosobního. Je to bdělá a kontrolující přítomnost minulé a současné společnosti při všem mravním rozhodování v nitru individuálního vědomí. Proto je mravní imperativ v nás tak kategorický, že je nadindividuální, že se v něm projevuje tlak kolektivní mravní zkušenosti na jednotlivce.

Vrozena je nám mravnost ne ve smyslu vrozenosti funkcionální, ne jako vrozenost nějakých obsahů psychických. Svědomí se tedy aktualizuje vývojem, pod vlivem výchovy a zkušenosti. Není to zdroj předpisů mravních, nýbrž mravní soudnost (schvalování či neschvalování) ve svém živoucím fungování. Není vyčerpáno jen prvkem rozumovým, nýbrž svědomí je i mravní cit. V podstatě je to mravní cit. (Naše svědomí má i funkci oceňovací nejen poznávací, a ta je dána citovým uchopením a prožíváním skutečna. Toto měřítko nejdříve subjektivní s pomocí fantazie (expansivní činností ducha) se stává objektivní. Prvek citový ve svědomí je prvek laskavého a milovného oceňování a uchopení skutečna a odporu proti nelásce. Je v něm i prvek estetické citovosti. Je v něm obsažen i prvek volní, ona nezadržitelná tendence projevit se činem. Je to cit složený (ze sympatie, spolucítění cizího blaha a bolesti, bázně, pud po štěstí, cit povinnosti, soucit, sebeúcta, cit absolutna atd.). Resultát všech je mravní cit, subjektivní cit, ale fungující pod normou objektivního řádu.

Přes cenné prvky, o nichž mluví prof. Bláha, že zasahují do formace mravní situace v člověku, nelze považovat, že by bylo tajemství svědomí objasněno. Všechn tlak a predisposice, cit a jiné součásti lidské osobnosti, o nichž se zmiňuje, nejsou s to dáti jasný výklad povahy svědomí. Prof. Bláha příliš personifikuje kolektivní tlak mravní zku-

Nelze chápat říši norem, t. j. toho, co má býti, tak, že „neexistuje, ale platí. Říše norem, zákonů, příkazů si žádá jen poslušnosti. Je mimo nás (transcendentní) a k člověku promlouvá jen hlasem svědomí: Ty máš! Jsi povinen! Člověk se rozhoduje ve jménu toho, co má být, ve jménu toho, co platí, ve jménu nějakého ideálu. Tento ideál určuje reakci lidského jednání.“⁷

Říše norem a toho, co má být, co platí, říše ideálu je v duchu lidském a projevuje se v mysli jako „idea exemplaris“ každého činu a skutku a každého díla. Rozumný činitel nemůže jinak postupovat, leč podle plánu, který má v mysli. Mysl tedy je schopna vytvářet exemplář, t. j. vzor a ideál činů a skutků, a to v každém oboru jednání.

šenosti minulých generací a příliš se uchyluje k zevnějšku, t. j. k výchově, aby vysvětlil prostý vnitřní jev duševní, totiž svědomí. Nakonec přece jen svědomí je pro něho cit, i když složený. Psychický rozbor schopností lidského nitra je velmi neurčitý a libovolný, a proto prof. Bláha řeší věc spíše mnohými a krásnými slovy a větami než přesností vědeckou, nepředpojatou. Souhrn všech prvků, o nichž mluví, naprosto se nerovná svědomí, které je u něho vyjádřeno více popisně v některých funkcích než ve své vlastní podstatě.

O podstatě zůstane jen nejasnost a neprůhlednost. Svědomí souvisí s duchovní součástí lidskou, především s rozumnou stránkou člověka, a není třeba k pochopení svědomí hledati tlak generací a výchovy, nýbrž projev vlastní duše, která je činná svými schopnostmi přirozenými, mezi nimiž rozumem nejen v poznávání (rozum spekulativní), nýbrž i ve vedení a řízení volní činnosti a vědomím závaznosti poměru činnosti k životnímu cíli.

Nelze pochopit závaznost mravní bez poznání nutného poměru života k cíli a smyslu života; z cíle plyne závaznost vedení a diktátu praktického rozumu, určujícího, co je dobré nebo špatné v jednání lidském, pokud je to shodné s životním cílem a pokud mu to odporuje. Tak tedy svědomí je naprosto přirozený hlas vlastního praktického rozumu, ale zároveň plného vědomí odpovědnosti z poměru života k cíli. V každém jiném výkladu svědomí chybí tento nejdůležitější prvek, t. j. směr života k cílům, a nakonec k poslednímu cíli. Proto se zdá svědomí nadosobním hlasem a mluví často i proti vůli a proti výkladu, který by si přál člověk učiniti sám sobě, mluví někdy svou správností i proti citu sympatie nebo antipatie, proti bázi i soucitu a jiným jevům citovým.

⁷ Viz Miloslav Šefrna, Dědičnost a výchova, Praha 1939.

V mravním jednání správný rozum (ratio recta) je měřítko (kriterion) mravnosti.

Rozum lidský, pokud postupuje diskursivním způsobem v mravním řádu a vyvádí závěry z principů a zásad, může být správný nebo nesprávný; proto jen tehdy, postupuje-li správně, je měřítkem mravnosti.

Nejde o spekulativní rozum, který poznává věci, nýbrž jde o rozum praktický, který vede k činu a používá poznání k jednání a k dílu.

Struktura lidského nitra je taková od přirozenosti, že rozum je určen pro poznání pravdy, vůle pro chtění dobra. Toto určení je přirozené, a proto přirozený sklon je správný. Tímto přirozeným sklonem je člověk od přirozenosti, tím že je rozumný, uschopněn k pravdě a k dobru. Tuto přirozenou uschopněnost nemá z vývoje a z dědičnosti. Pokud byl a je člověkem, je rozumný, má rozum a vůli, potud je uzpůsoben přirozeně i k mravnímu dobru; (jde ovšem jen o první základní uschopnění, ne o dokonalost). V tomto smyslu mluví Aristoteles, že jsme schopni od přirozenosti k získání ctností.

Rozum spekulativní je vybaven schopností chápat první zásady (intellectus principiorum), praktický rozum má své zásady týkající se jednání a dobra (synderesis): Bonum est faciendum, malum vitandum - dobro konat, zlého se varovat. Tyto zásady pocházejí z poznání dobra a cíle a zároveň z přirozeného sklonu, který má vůle k dobru a cíli, o kterém byla řeč nahoře.

Dobro jako cíl je doplňující prvek pro člověka, a proto má k němu přirozený sklon.

První mravní zásady, pokud jsou všeobecné a všeplatné, nelze vyhladit z lidské bytosti, jsou jakoby vepsány přirozeně do lidské mysli. V jejich povšechné platnosti nikdo se nemůže mýlit; jsou samozřejmé, nepotřebují důkazu. Tvoří v člověku přirozený zákon. Přirozený zákon jako samozřejmost prvních principů mravních nelze ani dědit, ani změnit, je spojen s rozumností lidskou, platí u všech lidí i národů.

Z prvních zásad praktický rozum vyvádí úsudky a aplikuje zřejmost zásad na činy a skutky, aby je člověk vykonal,

nebo aby se jich varoval. Tak jako úvahový rozum vyvádí přirozeně z prvních principů poznání své závěry a další poznatky, poněvadž má k tomu přirozenou možnost (větší nebo menší), tak i praktický rozum má přirozeně první principy a uplatňuje je v jednání. V uplatňování principů v jednotlivém jednání se už může rozum někdy mýlit, a tedy může považovat za mravně dobré, co ve skutečnosti není, nebo naopak, ale v zásadách se nemýlí a nemůže mýlit.

Dobro mravní má za dobro, zlo za zlo v prvních principech. Proto je praktický rozum správný a měřítkem mravnosti, protože chová v sobě tento přirozený zákon (první principy praktické), podle nich soudí a řídí jednání. Jedná-li tak, nechyluje, naopak vede k ctnostnému jednání.

Přirozené sklony k dobru patří do přirozeného zákona a jsou zdokonalovány výchovou a ctnostmi, t. j. řízením praktického rozumu, a tím získaným uschopněním k správnému jednání.

2. SVĚDOMÍ

Ve vnitřním uspořádání duchovním se shledáváme s několika součástmi, které jsou přirozeným předpokladem v člověku a které vytvářejí mravní jednání. Nejdříve přirozený zákon, který znamená první zásady praktického rozumu; pak synderesis čili uschopnění rozumu těmito prvními principy, jíž rozum nabývá možnosti řídit a vést činy podle nich (*habitus primorum principiorum*); nakonec zasahuje svědomí, *které znamená úkon praktického rozumu, jímž se aplikuje přirozený zákon na konkrétní jednání*. Konkrétní jednání je závěr předchozích vnitřních součástí. (*Conscientia* = cum + scientia, svědomí = s + vědomí, znamená vědění sloučené s úkonem, uplatnění zásad na jednotlivé jednání; *dictamen rationis practicae*.)

Toto užití vědění je spojeno s úkony přesvědčování, zavazování, obviňování, výčitkami a káráním, podle toho, zda čin se shoduje nebo neshoduje se správným věděním. Svědomí tedy vede, váže, pobízí. Užíváme-li tohoto vědění k pro-

zkoumání vykonaných činů, pak svědomí buď je schvaluje a působí radost, nebo obviňuje, vyčítá (vědomí viny, úzkosti atd.).

Je patrné, že svědomí je nejdříve vědomí, a to vědomí toho, co má být, ideálu, mravních principů, a vědomí skutku, který byl vykonán nebo má být vykonán podle toho, co má být. Hlavní podstatný prvek svědomí je, že je to úkon praktického rozumu = *vědění o správném jednání*, spojené s vědomím o závaznosti takového jednání. Je to vědění nebo vědomí osobní o mravní hodnotě nebo špatnosti lidského úkonu.⁸

Poněvadž je člověk od přirozenosti rozumný, má v sobě přirozený sklon jednat rozumně, t. j. ctnostně. Proto je člověk přirozeně puzen k tomu, aby se vyhýbal nevědomosti, urážkám druhých lidí atd.

Vědění o takových pravdách má člověk bez hledání, a to jak v poznání, tak v jednání. Toto vědění je začátkem dalšího poznání a vývoje theoretického i praktického.⁹

Svědomí jako úkon praktického rozumu podporuje úkony rozhodování vůle, aby člověk vykonal, o čem má znalost, t. j. aby uskutečnil přesvědčení.¹⁰

Mravní svědomí není tedy ztotožněno s vědou, t. j. s pouhou znalostí; takové vědomí patří do řádu úvahového rozumu, do řádu poznání a pouhého uvědomení věci, čili do vědomí pojatého psychologicky.

Druží-li se jiné prvky k úkonům svědomí, na př. bázeň, radost nebo jiný cit, jsou to jen jevy průvodní, není v nich podstata svědomí. Protože se prožívá cit mohutně, kloníme se k tomu, že vyjadřujeme nepřesně podstatu věci z citu jako průvodního jevu. Proto přesně nemůžeme mluvit o citu závaznosti a mravnosti nebo svědomí, nýbrž o *vědomí závaznosti a mravnosti*.

⁸ Viz In. Müller, Mravní svědomí, Olomouc 1940.

Takové vědomí nebo vědění má každý člověk, pokud užívá rozumu, i člověk primitivní alespoň v tom nejširším pojetí. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, 3. sv.

⁹ 1. II. 94, 2. 3.

¹⁰ Viz In. Müller v cit. díle str. 51 a d.

Rozum lidský je první princip lidského úkonu (i v poměru k vůli i k jiným schopnostem); proto rozum je i měřítkem mravnosti. Rozum totiž vede k cíli a cíl ztvárňuje jednání, dává mu jeho podstatný tvar a ráz, z cíle dostává specifikaci, a to jak fysickou, tak mravní.

V úkonech vůle je rozum principem, neboť vůle se pohybuje za poznáním rozumovým, jde za předloženým cílem. Jiné schopnosti jednají lidsky, pokud jsou závislé na rozumu a vůli.

Přirozená závislost jednání lidského na vedení rozumu dokazuje, že prvním měřítkem správnosti nebo nesprávnosti jednání je rozum. Ten má v sobě ideál toho, co má být, a tím, že vede k cílům i jednání, nabývá ideality, t. j. duchovnosti, rozumovosti, mravnosti.

K znalosti ideálu nepatří jen nejzákladnější vědění o mravních principech; náleží tam i ethická věda (zvláště morální theologie), která rozvíjí z principu závěry, t. j. další poznatky, aby vznikl životní systém v plném ethickém a mravním světle. Věda a principy podporují rozum v jeho uplatnění svědomí na jednotlivém jednání. *Všechny součásti mravního jsoucna jsou pod hlavním vedením rozumu, a jsou mravní, protože rozum je jejich principem.*¹¹ Sem spadá vše, co bylo řečeno o předmětu činnosti. Rozum jej překládá a činí z fysického předmětu činnosti mravní; mravním objektem dostává i úkon vůle mravní ráz a podstatný tvar, je ethický, vznešený, ušlechtilý nebo nízký. I jiné součásti spleť sklady mravního jsoucna, na př. okolnosti a cíl jednajícího, všechny mají poměr k rozumu. Přidávají nebo ubírají ethické hodnotě, protože mají poměr k rozumu a jsou měřeny rozumem, tímto nejzákladnějším principem mravního jsoucna.

Závaznost toho, co má být, čili ethické hodnoty jednání, pochází z poměru člověka k cíli, k němuž jde člověk svým rozumným a svobodným jednáním. Poměr života k cíli, zvláště k poslednímu, je poznáván rozumem, a proto rozum svým úkonem svědomí postupuje naprosto závazně, velitelsky, bez smlouvání. Tento poměr k cíli je rovněž přirozený, a tedy při-

¹¹ Ratio est principium omnis bonitatis et malitiae moralis, quia est principium totius esse moralis. (Cf Cajetanus, Comm. 1. II. 19, 2.)

rozeně závazný, a člověk má odpovědnost za jeho dosažení.

Bezprostřední měřítko mravního jsoucna je stejnorodé (homogenní) s lidským jednáním; proto nelze mluvit o tom, že ethika aristotelsko-thomistická je nadpřirozená, t. j. z jiného světa vyššího.

Jednání proti mravnosti je vlastně jednání proti lidské přirozenosti, a tedy je převrácené; proto působí vědomí viny, rozvratu a úzkosti ve svědomí. Z toho důvodu je nesprávná každá výchova, která neuznává vědomí viny a úzkosti a považuje je za uměle vypěstované. Měřítko mravnosti je v člověku zčásti *autonomní*, neboť pochází ze správného rozumu (*ratio recta*), zčásti má svůj původ odjinud.

Zbývá otázka, odkud toto „*ratio recta*“ se nazývá *recta*, proč a kdy je rozum správný, čili je-li ještě závislost v rozumu na jiném měřítku vyšším. Sv. Tomáš určuje, že lidský rozum, aby mohl býti měřítkem mravnosti lidského jednání, má tuto možnost z věčného zákona.¹²

12. VĚČNÝ ZÁKON

V rozumném činiteli existuje nejdříve v mysli důvod jednání a důvod postupu, proč a jak je třeba jednat, aby jednání dospělo k svému cíli. Spravuje-li kdo sobě podřízenou věc, existuje v něm odůvodnění postupu ve správě (*ratio ordinis eorum, quae agenda sunt*).

Je jisté z metafysických důkazů jsoucnosti Boží,¹³ že Bůh je svou moudrostí stvořitel a správce světa. Svou moudrostí způsobil, že vše dosahuje svého cíle přirozeně a zákonitě vývojem a průběhem.

Mnohonásobné přírodní pochody činnosti a energie mají své určení k cíli. Vše tedy, co se takto pohybuje k vytčenému přirozenému cíli, je podřízeno uspořádání a důmyslnosti Boží moudrosti. Tato důmyslnost, zvláště u věcí, které samy nejsou opatřeny rozumem, poukazuje na vyšší moudrost.

¹² 1. II. 19, 4.

¹³ I. 2, 3.

Nejsou ovšem vyňaty ani průběhy lidského života. Tento důvtip a důvod moudrosti Boží, určující vše k cíli, má ráz zákona. Poněvadž Bůh má věčný pojem a důvod všeho dění, proto jeho zákon je věčný zákon.

Jsoucnost věčného zákona souvisí s existencí Boha, bez jehož jsoucnosti není vysvětlitelná existence vesmíru a jeho řádu.

Věčný zákon definuje sv. Tomáš jako pojem mysli Boží, jímž vše vede a řídí k svým přirozeným cílům.

13. PŘIROZENÝ ZÁKON A ABSOLUTNOST MRAVNÍ ZÁVAZNOSTI

Věčný zákon poznáváme v tom, jak se projevuje. Projevuje se vyzařováním. Nejjasnější odraz věčného zákona je v člověku, v jeho přirozeném zákonu, v prvních zásadách praktického rozumu, jimiž je dána člověku zákonitost (mravní), jak jít správně k cíli života.

Že naše mysl má vzor a ideál správného jednání, pochází z Boží mysli, takže můžeme soudit o všem.¹⁴ Přirozený zákon v člověku je odraz věčného zákona.

Hledá-li člověk poslední důvod mravnosti a svého měřítka, které má rozum, i rozum se mu ještě objeví závislý; sám na to nestačí, aby odůvodnil své měření, protože se rodí tak, jak je; sám se k tomu neurčil, je určen přirozeně i on. Proto i rozum je měřen. Měřítkem správnosti rozumu je poslední cíl, t. j. Bůh. Proto nejvyšší měřítko správnosti je věčný zákon, z něhož má i náš rozum možnost být měřítkem správného jednání.

Organická a přirozená závislost mravní hodnoty vystupuje až k nejvyššímu a prvnímu Zdroji. Toto nejvyšší měřítko se neprojevuje zjevením, nýbrž tím, že rozum přirozeně dostává schopnost a sklon rozhodovat o dobru a zlu.

Poslední cíl dává nejvyšší důvod celému mravnímu řádu.¹⁵

¹⁴ De Verit. 1, 4. 5.

¹⁵ 1. II. 72, 5.

Spojitost pohybu lidského života s posledním cílem byla ukázána nahoře. Bůh jako poslední cíl všeho je první a nejvyšší odůvodnění mravní správnosti, i té, kterou má člověk ve své rozumné přirozenosti a kterou pak řídí své jednání k cíli.

Ve věčném zákonu má *absolutní mravnost* své kořeny; z absolutní správnosti v základech se mravnost rozšiřuje pracným postupem lidské mysli do konkrétního jednání. *Je-li úkon mravně správný, nese na sobě odraz absolutní správnosti.*

Z věčného zákona pramení správnost ethická více než z lidského rozumu, neboť jsou-li činitelé přirozeně podřízeni, podřízený činitel vše, co může, má od nadřízeného, takže účinek podřízeného více závisí na vyšším než na podřízeném.

V tomto poměru lidského rozumu k věčnému zákonu je patrná účast ve věčném zákoně (*participatio legis aeternae*) v lidském rozumu a každá účast má nutný poměr k pramenu, z něhož se účastní.

(Z přirozenosti lidské, protože je rozumná, jako ze základního zdroje pocházejí přirozeně všechny schopnosti, i rozum; proto je základ měření mravnosti. Tedy i lidská přirozenost je měřítkem mravnosti, ovšem ne prvním a nejvyšším.)

Všechna zákonitost lidská jak přirozená mravní, tak lidská pozitivní (z ustanovených zákonů) je závislá na věčném zákoně jako na absolutní základně. Správnost zákonů i ustanovených plyne ze shodnosti s přirozeným zákonem, který je zase vyzařováním věčného zákona.

O těchto nejvyšších skutečnostech ethických moderní systémy nemluví a vylučují je; proto mravní zákonitost jakéhokoliv druhu a oboru ztratila absolutní základnu.

Jakýkoli zákon lidský ustanovený nabývá z těchto předpokladů svůj přesný výměr: *Zákon je stanovení pocházející z rozumu*, aby vedlo ke společnému blahu společnosti, dané zákonitou autoritou, která bdí nad společným blahem, uvedené ve známost prohlášením.¹⁶

Každý správný zákon je vlastně nový závěr, k němuž dochází autorita z principů přirozeného zákona tím, že chce

¹⁶ 1. II. 90, 1-4.

uspořádat podrobnosti ve společném životě. Tyto jednotlivé předpoklady podle lidského rozumu a tedy podle přirozeného zákona, mají-li všechny podmínky nutné k zákonu, jak jsou vyjádřeny v definici zákona, nabývají platnosti lidských zákonů a závaznosti pro jednotlivce ve společnosti. Závaznost platí jak v mravních zákonech osobních, tak v zákonech společnosti, protože mají společnou základnu *přirozeného zákona, rozumu a svědomí*; všechny tyto tři složky tvoří jednotu v jednání i v jeho uzákonění. I v zákonodárství ten, komu je svěřena pravoplatně péče o společnost a její blaho, musí jednat podle svědomí, rozumu a přirozeného zákona; tyto složky zasahují do života sociálního = rozumného lidského, i do života osobního, kde je člověk zase rozumný tvor. Lidský život je i osobní i sociální (*animal sociale*), a tedy po obou stránkách je veden mravností.

14. MRAVNOST ZE VNĚJŠÍCH SKUTKŮ

Mezi vnitřním úkonem vůle, jak se vůle rozhodne, a mezi vykonáním činu mohou nastat překážky, a mnohdy vnitřní úkon vůle není dovršen zevnějším činem. Záleží též na vůli, jak dalece se rozhodne pro čin. Nestačí pro dokonalý vnitřní úkon vůle jen sklon nebo úmysl pro vykonání věci; vůle potřebuje se rozhodnout i o prostředcích. Teprve pevné rozhodnutí vůle, ke kterému často ve skutečnosti nedochází pro slabost vůle a pro silnější vlivy smyslového světa, vede k činu. Mravní úkon je úplný a hotový v rozhodnutí vůle; jsou dány všechny podmínky, neboť rozhodnutím (které nelze ztotožňovat s úmyslem, jak to činí prof. Bláha) byl vlastně vnitřně už úkon vykonán. Nemůže-li pak někdy člověk pro nezaviněné překážky vykonat zevnější čin, vnitřním úkonem už dovršil mravní dobro nebo zlo.¹⁷

Zevnější úkon je mravní, pokud je dobrovolný a podřízený

¹⁷ Prof. Bláha v cit. díle ztotožňuje vnitřní rozhodnutí vůle nejen s úmyslem, nýbrž i s ideálním citěním, s dojmem: „Rozplýváme se láskou k lidstvu, ale navzájem se milovat nedovedeme. Všichni jsme svě-

vedení rozumu a vůle. Má tedy svou mravnost z cíle; ta je celá už obsažena ve vnitřním úkonu vůle. Má svůj mravní ráz z předmětu a okolností. Tento ráz pochází z rozumu, pokud rozum předvídá a určuje; pochází z vůle, pokud vůle čin uskutečňuje. Aby i zevní čin byl dobrý, nestačí jen dobro z cíle vůle (čili, jak mluví prof. Bláha, z úmyslu), nýbrž nesmí být v něm nic zlého co do předmětu a okolností. (Bonum ex integra causa.) Dobro nebo špatnost úkonu závisí na všech součástech, z nichž se skládá.

Je-li tedy zevnější úkon jen vykonání vnitřního úkonu vůle (má-li své dobro nebo zlo jen z cíle vůle), pak je to táž mravní hodnota, která je v úkonu zevnějším i vnitřním.

Má-li zevnější úkon sám sebou, t. j. z vlastního předmětu nebo z okolností, ještě mravní hodnotu mimo hodnotu vnitřního úkonu, pak je jeho mravní hodnota větší nebo nižší než hodnota vnitřního úkonu, neboť zevnějším činem se dovršuje úkon. (Může na př. zevnější úkon dovršit mravní dobro vnitřního rozhodnutí, když někdo skutečně prokáže velkorysost k bližnímu a pomůže mu; a zároveň dovršit mravní zlo, na př. vraždou otce zbaví děti živitele.)

Úkony jsou plně ethicky správné a dobré, jsou-li dobré ze všech příčin, po každé stránce lidského úkonu. Je-li dobrý úmysl dovršen dobrým rozhodnutím a dobré rozhodnutí dovršeno dobrým činem zevnějším, pak člověk vykonal krásný, plně ethický skutek. Vidíme však z praxe, že některá z těchto složek může být porušena (na př. buď úmysl je špatný nebo rozhodnutí je slabé a nestačí na vykonání skutku, nebo zevnější čin je bez ethických pohnutek atd.).

Tak se může stát, že vnější čin na oko prostý, má neobyčejnou ethickou hodnotu pro vnitřní stránku úmyslu a rozhodnutí. (Na př. konání nejobyčejnějších domácích prací pro čest Boží a pro pomoc bližnímu.)

Mravní úkon v své plné kráse dostává ráz *chvályhodnosti* a ve své mravní nízkosti nese ráz *viny*, je správný nebo ne-

domití, inteligentní, ale když se sejdeme, probouzí se v nás samolibost a nesnášlivost." (Čirikov.) Takových úkonů je mnoho ve vnitřním světě, ale patří spíše k přípravě na vlastní rozhodnutí vůle.

správný v poměru k cíli, je záslužný nebo trestný v poměru k řádu spravedlnosti, zvláště Boží.

Vina skutku v křesťanském názvu hřích záleží v porušení rozumového řádu, je to vybočení proti mravním zásadám. Tak jako správné je to, co jde podle svého měřítka, aby to dospělo k cíli (na př. řemeslník seká nebo stříhá správně, postupuje-li podle pravidel svého umění, aby vykonal to, co má), tak zase nesprávnost vzniká z porušení řádu. V mravním řádu jde o porušení rozumového řádu; je v tom nezřízenost a má ráz viny a hříchu. Takový čin nejde k svému přirozenému cíli. Vina a hřích je tedy proti rozumu a proti rozumné přirozenosti lidské.

Úkon lidský se přičítá člověku (*imputabilitas*), protože jednáním nebo zanedbáním činu je člověk sám vinen; je sám jeho původcem. Má za svůj úkon *odpovědnost*, nejen před sebou, nýbrž i před Bohem, vyšší autoritou, která má právo soudit lidské úkony.

Proto se mravní jednání dobré nebo zlé nezjevuje nitru jen ve své podstatě psychologické, nýbrž i se svou *odpovědností* a závazností, vinou nebo chvályhodností; proto svědomí ať nařizuje nebo varuje, činí to velitelsky. Pouhý psychologický výklad závaznosti z převahy pohnutek v jednání nebo z dědičných vlastností naprosto nestačí na to, aby dal dostatečný důvod odpovědnosti za čin a autoritativnosti svědomí. V poměru člověka k životnímu cíli a k Bohu je odpovědnost a závaznost svědomí a činů samozřejmá.

15. ETHICKÉ POSOUZENÍ VÁŠNÍ

Člověk může a má své ethické možnosti upotřebit nejen na vyšší úkony duchovní a na vlastní úkony lidské, nýbrž může ušlechtilost rozšířit i na animální součást, t. j. na projevy snahového napětí smyslového (*appetitus sensitivus*).

Pohyblivost této stránky v člověku je velmi snadná, je dynamická a často nezřízená. Jde velmi snadno za meze rozumu. Z dynamické pohyblivosti se rodí vášně, t. j. projevy

snahového smyslového napětí, které vznikají z představ dobra nebo zla a působí v člověku i organickou změnu.¹ Dobro uspokojuje, zlo se protiví.

Lidská duše je tažena svým snahovým napětím; proto vášně se nazývají „*passiones*“ v tom smyslu, že jimi vzniká jistá pasivita čili tíhnutí k smyslovým věcem. Ve vášních je skryta velmi mocná životní síla, ženoucí člověka k předmětům záliby a uspokojení. Představa věci vzniká v poznávací schopnosti v obrazotvornosti, vášně táhne k věci, v níž chce nalézt uspokojení.

Poněvadž je síla vášnivého tíhnutí spojena i s organickou změnou, je patrné, že vášně jsou ve smyslovém snahovém napětí (*appetitus sensitivus*), ne ve vůli. Vůle je duchovní schopnost, tíhnoucí k dobru. Vůle má své afekty, vyšší city, vášně jsou v nižší organicko-duševní části lidské. Vyšší chtění vůle a její projevy citu jsou duchovní, bez pobouření a bez vnitřního zmatku, jaký působí vášně. Duchovní afekt, vzbuzený vůlí, je často i proti sklonu nižšího napětí snahového, proti vášnivé prudkosti. (Na př. vůlí vzbuzený cit lásky k člověku, k němuž máme jinak vášnivý odpor.) Vůle je schopna tedy vyšších citů podle rozumného soudu.

Někdy může vůle dobrovolně svým chtěním probudit a užít i intensity vášně a může znenáhla ovládat vášnivé projevy výchovou. Podle psychologického rozdělení snahové napětí smyslové se dělí na dvě části: jedna je pasivnější, *dychtivost* (*appetitus concupiscibilis*) a znamená pouhý sklon k smyslovému zadostučinění; druhá je výbojnější, aktivnější a znamená *vznětlivost* (*appetitus irascibilis*), jejíž projevy mají výbojnou energii k zajištění a upevnění předmětu záliby nebo k překonání překážek, které se stavějí proti dosažení smyslového zadostučinění. (Patří tam hněv, odvaha, naděje atd.)

Vášnivá energie napomáhá k tomu, aby lidské úkony byly intenzivní v provádění úkolů a ve snaze po dosažení životních cílů, k nimž lidská činnost jde. Životní cíle, k nimž docházíme činností, mají svůj přirozený poměr k činnosti, t. j.

¹ *Motus appetitus sensitivi ex imaginatione boni vel mali procedens cum immutatione corporali.* (Def. sv. Tomáše 1. II. 22, 2.)

činnost jimi vyplní svůj úkol, svůj pohyb, jsou pro ni dobro. Zlo zabraňuje činnosti, že nemůže dospět k svému určení; proto se snahové napětí od něho odvrací.

Z tohoto nutného a přirozeného poměru snahového napětí smyslového k dobru a zlu lze rozdělití vášnivé projevy na hlavní či základní typy. (Je známa zásada, že všechny projevy nabývají svého typického rázu z předmětu, *specificantur ab objecto*.)

Ve snahovém napětí smyslovém, v dychtivosti (*appetitus concupiscibilis*) z poměru ke smyslovému dobru, ať je dobro přítomné nebo nepřítomné, vzniká *láska*; je-li dobro přítomné, vzniká *radost*, je-li dobro vzdálené, vzniká *touha*.

Z poměru ke zlu (přítomnému nebo nepřítomnému) se rodí *nenávist*.

Z poměru ke zlu vzdálenému vzniká *útěk, odvrát*.

Přítomné zlo plodí *smutek*.

Ve snahovém napětí ve vznětlivosti je předmětem nesnadno dosažitelné dobro; je-li dobro nepřítomné, ale dosažitelné, vzniká *naděje*.

Je-li dobro nepřítomné, přitom však nedosažitelné, vzniká *zoufalost*.

Vůči zlu nesnadno překonatelnému se rodí *odvaha*.

Před nepřekonatelným zlem se rodí *strach*.

Postihne-li těžko zdolatelné zlo a nepodlehne-li se mu, vzniká *hněv*; podlehne-li se mu, vzniká smutek, který není odlišný od předchozího.

První vášnivé projevy svým vznikem jsou vášně dychtící části, jimiž tíhne člověk k dosažení smyslového dobra; teprve setká-li se s obtížemi, vzniká a probouzí se silnější energie vznětlivosti. Po dosažení svého dobra, čili po průběhu obojího druhu vášní, končí celý postup buď radostí nebo smutkem. Celé chvění vášnivosti má svou konečnou fázi buď v radosti nebo ve smutku.² Vášnivé zabarvení lidského jednání působí nejen intenzitu činu, nýbrž i nezřízenost jednání, zvláště nejsou-li vášně vychovány a ovládány.

² Větší podrobnosti o psychologické povaze vášní viz Psychologie, Praha, Jitro.

16. VÝZNAM A POVAHA JEDNOTLIVÝCH VÁŠNÍ

1. LÁSKA A PŘÁTELSTVÍ

Láska znamená vhodnost, soulad a přirozený sklon (sympatie - connaturalitas) milujícího k milovanému předmětu. Dobro, milovaný předmět, doplňuje a probouzí v milujících tuto vhodnost a působí zalíbení.

Láska je dvojí: láska jako vášeň, a ta patří do snahového napětí smyslového, a láska duchovní (projev vůle); tu nazývá sv. Tomáš „dilectio“. V projevu duchovní lásky je už určitý výběr podle rozumu, který uznává, co je a proč je něco hodno lásky. Milovati značí chtít dobro. Láska působí, že dychtící schopnost se sklání k milé věci se zálibou, neboť je pro ni zadostučiněním, líbí se; proto se vzdává v dychtící schopnosti vůle čili chtění věci, chtění dobra, a to je pravá podstata lásky. Láska má sílu. Moc lásky pudí ke spojení s milovaným předmětem, a to spojení co nejtěsnějšímu. Láska vytváří jednotu. Čím dokonalejší láska, tím větší jednota. Duševní jednota vrcholí v jednom životě, v jednotě smýšlení, cítění, tužeb a jiných projevů. Z lásky pochází celý způsob života; proto láska je nejvěrnějším odrazem života i člověka. V síle lásky se jeví síla ducha. Může nabýt někdy převahy láska jako vášeň, tím však ubývá na síle duchovní lásky a na její vládě. Buď vládne duch nebo smyslnost. Dnešní doba dráždí smysly všemi prostředky; tím ubylo na duchovní síle lásky a na trvalých hodnotách duchovních.

Nedostatečný základ hodnotné lásky se projevuje nejvíce v manželství a v rodinném životě, v němž je třeba trvalé lásky, aby byla pevná, věrná, stálá, trpělivá a aby se došlo k celému cíli manželského a rodinného života. Síla lásky je ve vůli, vášeň, i když se zdá silná, nestačí na udržení společenství v manželství a v rodině.³

Dokonalý druh duchovní lásky je přátelství. Přátelská lás-

³ Podrobnější pojednání o lásce viz v Sexuálním problému; vydala edice Akord, Brno.

ka už není jen projev, je to spíše ctnost⁴ (t. j. trvalý způsob dokonalého projevu a uzpůsobení k němu). Je pro život velmi potřebné pro každý druh života, pro bohaté, vládnoucí i mocné. V nouzi a v ostatních nehodách se pokládají přátelé za jediné útočiště. Mládeži pomáhá přátelství k bezúhonnému životu, starcům poskytuje ošetření a zastání v pracích, jež už nemohou vykonat, mužům v plné síle přispívá ke krásným činům. Takový cit vůle mají k sobě na př. lidé stejného původu nebo lidumilové. Přátelství je nejen něco nutného, nýbrž i krásného. (Chválíme ty, kteří milují své přátele; má-li kdo mnoho přátel, je to krásná věc; někteří mají za to, že mužové dobří a přátelé je totéž.)⁵

Přátelství znamená vzájemnou přízeň, t. j. jeden druhému přeje dobro (ať už je to dobré samo v sobě, nebo příjemné, nebo užitečné).

Proto jsou tři druhy přátelství: Ti, kteří se mají rádi pro užitek, nemilují jeden druhého pro osobu, nýbrž proto, že jeden z druhého má prospěch. Stejně je to v přátelství pro zálibu a rozkoš, neboť i v takovém přátelství se nemilují lidé pro osobu, nýbrž proto, že jsou jiným příjemní. Taková přátelství jsou jen nahodilá a nejsou to vlastně ani přátelství. Snadno se začínají a snadno zase ruší, neboť důvod mítí se rádi nezůstává stále týž, mění se. Přátelství pro užitek nebo pro zálibu je sobectví, v něm se hledá zadostučinění pro sebe.

Přátelství mezi mladými je ponejvíce pro zálibu nebo rozkoš. Mladí totiž žijí z dojmů a honí se za tím, co je v přítomnosti příjemné; léty však se mění i záliba. Proto se v mládí přátelství rychle uzavírají, ale také rychle rozvazují, neboť se zálibou zaniká také přátelství a mladická záliba je podrobena rychlé změně. Mládež je erotická; erotičnost se z větší části řídí dojmy a zálibou. Jsou-li zamilováni, přáli by si býti spolu celý den, neboť to je u nich zvláštní rys přátelského poměru.

Dokonalé přátelství je mezi lidmi dobrými a v duchovní síle a ctnosti si podobnými. Takoví si stejně přejí dobro, pro-

⁴ Aristoteles, *Ethika Nikom.* (překl. Křížův, Laichter) 1155.

⁵ Aristoteles, *tamtéž.*

tože jsou dobří sami v sobě; jejich smýšlení vychází z nich, není nahodilé. Takové přátelství trvá dlouho, dokud jsou dobří. Ctnost je stálá, takže přítel je dobrý příteli i sám sobě. Je to přátelství i prospěšné i příjemné. Dobří jsou si navzájem příjemní, neboť mají stejný nebo podobný způsob jednání.⁶

V přátelství je lásky použito ethicky ušlechtilé; za přátelstvím stojí celá osobnost lidská, neboť býti dobrý podle ctnosti znamená míti v sobě vypěstovanou duchovní sílu a mravní hodnoty pevným a vrcholným způsobem.

Vášeň lásky jako duševně organická síla přirozenosti, užita rozumně k dosažení cílů života, činí, že život a jednání je mohutné a že na př. péče, starost a práce o rodinu je plna vnitřní intensity a radosti. Láska vášeň, spojená s láskou duchovní, je zázrak přírody v člověku, že on dovede žít a pracovat, obětovat se pro druhého. Vášeň láska, oddělená od duševní lásky, je živočišný projev, snižuje lásku na zvířecí projev a zneužívá se jí pro zálibu a rozkoš. Zneužití je schopen ovšem jen člověk, že odpojuje uměle a násilně zálibu a rozkoš od přirozeného cíle, k němuž je záliba přirozeně připojena (na př. sexuální rozkoš je odlučována od plození v manželství; je proto nízká, znehodnocuje lidskou a ethickou úroveň člověka).⁷ Zvláštní druh lásky a přátelství existuje v erotickém poměru, v němž jsou jak prvky duševní, tak ethické, tak estetické.

2. TOUHA

Touha, pokud je projevem smyslového napětí, je vášeň. (Liší se zase od touhy, která je projevem duchovním, pocházejícím z vůle.) Vzniká tehdy, je-li milovaný předmět vzdálen. Pro lidskou činnost má tato energie duševně organická

⁶ Aristoteles, tamtéž.

⁷ Prudká láska vášeň se spojuje často se žárlivostí. Žárlivost je výraz mocné vášně; je to projev animální k výhradnímu zajištění milovaného předmětu. „Dura sicut infernus aemulatio.“ (Viz Sexuální problém, Brno.)

velký význam, neboť pobízí a žene člověka k tomu, co miluje a co nemá. Zušlechtěná projevem vůle a její touhou, dává vášni touha duchovní touze mohutnost pro život i práci. Touhy smyslové mají svůj ráz těžkopádnosti; jsou-li nezřízené, jsou nízké a ubíjejí duchovní vzlet života. Jsou-li podřízeny duchu, dávají sílu duchovním touhám. Duchovní touhy jsou ryzí, vyjadřují to, k čemu jde lidský duch, a tedy prozrazují jeho dispozice. Přirozené a rozumné touhy jsou dobrým znamením, k čemu se kdo hodí v povolání. Jsou duševním vyjádřením vnitřních způsobností; je v nich jakoby vepsán osud lidské osobnosti. Rozumné touhy jsou ty, které člověk ovládá a staví do služeb rozumných cílů životních.

3. RADOST

Radost a záliba znamenají jisté uklidnění snahového napětí, dosáhne-li toužebné věci a dobra. Předchází před ním vnímání věci a její vhodnosti, předchází i láska k věci, a teprve konečné období, t. j. záliba z dosažení milovaného předmětu čili změna způsobená dosažením, má ráz smyslové radosti. Tato změna psychicky se prožívá jako záliba, a proto i záliba je určitý pohyb.⁸

Ve vůli odpovídá zálibě duchovní radost čili radost ve vlastním smyslu. Předmět i způsob je ve vůli duchovní, a tedy hlubší a trvalejší. (Na př. od smyslového vzrušení se duchovní radost liší hloubkou, ryzostí, oduševnělostí.) Každý lidský úkon má na sobě znamení duchovního zdroje, a tím se liší od podobných úkonů živočichů.

Čím jsou úkony duchovnějšší, tím jsou lidštějšší; mají na sobě odraz toho, co je v člověku nejhodnotnější. Duchovní radost je lidem dost neznáma, neboť pro duchovně nevyspělé je snadnější a bližší radost a záliba smyslová.

Nejsou všechny smyslové záliby ethicky špatné, ale také ne všechny dobré.

Záliba je uklidnění snahového napětí v milovaném dobru a dosahuje se jí činností. Záliba je dobrá nebo zlá z předmě-

⁸ 1. II. 31, 1. 3.

tu, v němž se touha uklidnila, nebo z činnosti, již se dospělo k zálibě.

Plyne-li záliba z předmětu shodného s rozumným vedením, je dobrá; není-li předmět ušlechtilý, neshoduje-li se s rozumem, záliba je mravně špatná. Stejně i záliba z ušlechtilé a mravně dobré činnosti je dobrá, ze špatné je mravně závadná.

Nikdo nemůže žít bez smyslových radostí; lidé jich potřebují jako léku proti smutkům a bolestem.⁹ To je závěr velmi důležitý, jehož užití má být řízeno rozumem.

Záliba zdokonaluje činnost, podporuje ji, neboť činnost ze záliby je pozornější a pečlivější.¹⁰ Není však jakákoliv záliba mravně dobrá. Snahové napětí smyslové jde často za svým obveselením proti rozumu. Taková záliba je mravně závadná. Vnitřní dispozice organicko-duševní působí, že člověk podle ní často soudí o vhodnosti nebo nevhodnosti záliby. V rozbouřené vášnivosti soudí člověk jinak o vhodnosti než v klidu. Objektivní měřítko správnosti je rozumná rozvaha, která soudí i o předmětu záliby i o činnosti subjektu podle cíle, kam přirozeně směřuje.

Umírněný člověk se nezabývá všech zálib, nýbrž jen nerozumných a nezřízených.¹¹ Je však velké umění životní naučit se zdravému vyrovnání v užívání zálib; konkrétní život vyžaduje stálého sebeovládání tam, kde se projevuje nevázanost, aby se člověk nestal otrokem svých choutek a vášní.

4. NENÁVIST, ÚTĚK, ODVRAT A SMUTEK

Nenávist, protiklad lásky, je nesouzvuk a nevhodnost snahového napětí k tomu, co se vnímá jako zlo a škodlivé. Psychologicky znamená obranu pro živou bytost proti tomu, co smyslově škodí a co se protiví. Ethicky se zneužívá často nenávisti proti zdánlivému zlu, na př. proti člověku, a tak zasahuje velmi rušivě do lidského vzájemného poměru. Zne-

⁹ 1. II. 31, 5 k 1.

¹⁰ 1. II. 33, 4.

¹¹ 1. II. 34, 1 k 2.

užitá nenávist je ethicky nízká. Je možné jí použít jako duševní síly proti skutečnému zlu, proti nízkosti, a tak může přispět k pevnosti a rozhodnosti správného jednání nebo rozhodování proti mravnímu zlu.

Útěk nebo ošklivost před nepřítomným zlem odporuje touze po dobru. Je to nepojmenovatelná vášně, která zesiluje odpor proti zlu (někdy zdánlivému, někdy skutečnému); podle toho je i ethicky dobrá nebo špatná.

Smutek vzniká z přítomnosti, z dolehnutí zla, které si člověk uvědomuje. Smutek se prodlužuje i tím, že přítomné zlo, i když pominulo, zanechává po sobě dojem. Může se přihodit, že zádušné povahy trpí smutkem více z dojmu než ze skutečného zla. Smutek z dojmu je znám jako světobol. Smutek může být ethicky správný, dolehne-li skutečné zlo na člověka a když se on proto rmoutí. Takovým zármutkem dává najevo, že nesouhlasí se zlem, které dolehlo. Je-li takový smutek pod správným vedením rozumovým, je ethicky dobrý (*bonum honestum*). Na př. smutek nad hříchem nebo nad potupou člověka. Taková bolest může být zárodkem rozhodnutí střežit se zla.

Neužitečný a škodlivý způsob smutku se projevuje v citlivůstkářské náladě, v níž se člověk oddává neurčitému smutku pro smutek (vyskytly se případy, kdy smutek byl zbožňován). Takové jevy mohou být někdy úchylné nebo nezdravé; pocházejí z porušené rovnováhy života, zejména z poruchy citlivosti a nervového systému. Sentimentální smutek je ethicky špatný, pokud je dobrovolný. V době dospívání unylá nálada smutku a melancholie je přechodná. V každém případě smutek je třeba překonávat všemi ušlechtilými prostředky, neboť *ochromuje činnost*, deptá vzlet a ničí rozmach a rozvoj schopností. Zakoření-li se smutek a světobol jako stálý host v duši, stane se člověk otupělý a neschopný reakce a činu a škodí na zdraví. Vleklý smutek citlivůstkářského rázu nemůže být zdrojem tvořivé síly a práce, naopak vše se pod ním rozkládá. V takovém případě je vášnivá stránka smutku nanejvýš škodlivá. Je léčitelná sebevýchovou k duchovní síle.

5. VÁŠNĚ VZNĚTLIVOSTI

Naděje je síla snahy po nesnadném dobru, o kterém poznáváme, že je dosažitelné. Svou povahou vzpružuje činnost, je oporou práce a dává sílu. Zvláště mládí oplývá nadějí; celý budoucí život podle ideálu mají mladí v naději. Aristoteles poznamenává, že mládí se nadějí podobá opilosti z vína, je ohnivě, ještě se nedožilo zklamání. Naděje a odvaha se v mládí obyčejně spojují; v odvaze se upotřebuje nadbytečná energie vznětu. Naděje, jak je zřejmé, je duševní síla, která nahrazuje budoucí velkou skutečnost, k níž člověka povznáší a podporuje. Na nepatrné věci není třeba mít naději. Ta se týká jen velkých věcí.

Zoufalství odporuje naději a vzniká odklonem snahového napětí vznětlivosti od dobra nesnadno dosažitelného. Proto zoufalství není jen záporný projev, t. j. nemít naděje, nýbrž je v něm kladný odstup od věci nesnadno dosažitelné pro její nedosažitelnost, po níž člověk měl a dosud má touhu.

Zoufalství je častý jev moderního života pro nedostatek vzletu naděje a odvahy; vzniká před jakoukoli překážkou. Moderní život neučí člověka duchovní síle, a proto on nedovede překonávat obtíže. Smutek, skleslost a zoufalství se proto hojně vyskytují. Člověk potřebuje mít před očima veliký životní cíl, na který upírá svou naději. Ta ho pak podporuje a budí v něm i odvahu. *Odvaha* vzniká proti nesnadnému zlu, o němž se soudí, že je překonatelné. Naděje živí odvahu, jež je přímo ovocem naděje; je-li naděje silná, překonává překážky k dosažení velkých cílů životních.

Strach čili skleslost se budí z budoucího zla nesnadno překonatelného, které hrozí dolehnout. Velikost strachu plyne z představy budoucího zla. Proto vše, co odstraňuje představu budoucího zla nebo jeho velikosti, odstraňuje i strach. Strach je odůvodněný, podle Aristotela, jen tehdy, padne-li i na silného muže. To je v tom případě, když důvod je vážný. Strach z bezdůvodných dojmů a představ je nerozumný a chorobný, nebo pochází z komplexu, který se v člověku vyvinul z okolností. (Na př. strach z mrtvých, ze tmy atd.)

Hněv je touha po pomstě; člověk hněvem nepodléhá zlu, které doléhá, nýbrž vzpírá se mu a hledí se pomstít. Je to výbojná energie proti bezpráví. Není však snadno udržet rozumnou míru ve hněvu, a proto, mstí-li se člověk, překračuje snadno meze a mstí se nezřízeně.

Jakýkoli projev vznětlivého vzrušení není hněv. Často to bývá netrpělivost, t. j. slabost; člověk nedovede snést utrpení nebo těžší chvíle, a proto propuká v netrpělivost. Hněv je spíše energie výbojná proti bezpráví. Kdyby dovedl člověk užít jí správně, jednal by ethicky dobře; překročí-li hranice rozumnosti, jedná ethicky špatně.

Vášeň samy o sobě znamenají duševní sílu, které lze užít dobře nebo špatně; samy nejsou ani mravně dobré, ani špatné. Jsou to projevy snahového napětí, jimiž jsme podporováni v činnosti. Člověk s vášní dovede jednat rychleji a důsledněji, a to jak v soukromém životě, tak sociálním. Stávají se mravně dobré nebo zlé, jsou-li dobrovolné, t. j. užívá-li se jich buď podle rozumu nebo proti jeho vedení. Je-li vašeň dobrovolná, nemusí být vždy nezřízená, naopak podporuje-li dobré jednání, podporuje ctnost a mravní ušlechtilost úkonu. (Pomáhá-li kdo trpícímu z lásky nebo koná-li svou povinnost s vášní lásky nebo s radostí, jeho ethický úkon je mohutnější a vede k mravní zdatnosti.) Mravní zdatnost mírní nezřízené vášně a užívá jich umírněně. Jsou však některé vášně, které svým předmětem mohou být mravně nízké (na př. smutek nad dobrem bližního, závist). Vášnivá stránka života má v lidském jednání převahu, často nezřízeným způsobem. V běžném smyslu se užívá slova vášně v ethicky špatném smyslu; avšak vášně jako síly duševně-organické mohou mravně prospět i uškodit, podle toho, jak jich rozumný tvor užívá, jak je má v moci, je-li pánem vnitřní situace. Nejčastěji se chybí ethicky ve vášni lásky, kterou lidé nesnadno ovládají a nesnadno podřizují úkonům duchovní lásky vůle. Není-li vašeň lásky proniknuta duchovní láskou vůle, není pevnou základnou životního svazku manželství. Manželství je pevné, je-li postaveno na obojí základně, na živelně-duchovní lásce, která dovede vzít odpovědnost za cíle manžel-

ství (za děti hmotně i duchovně), a dovede být zároveň vzájemnou oporou a přátelstvím.

Vášnivost je živelná síla života, které se dá sebevýchovou užít k intenzivní práci a k radostné činnosti. Není-li jí užito správně, dovede škodit a ničit i život sám. Vášnivá nezřízenost se nezastavuje ani u vlastního života, rozleptá jej, rozdvojuje člověka v jeho nitru, pustoší vše, co by mělo být ethicky dobré a krásné.

17. OBRAZOTVORNOST A VÁŠNĚ

Velký vliv na pohyblivost vášní má lidská obrazivost. Vášnivý projev je přímo závislý na představě v obrazivosti. To, co představuje fantasie jako příjemné nebo nepříjemné, to budí i vášnivý projev přitažlivosti nebo odporu.

Představy v obrazivosti, ať už normální nebo zveličené, mají hybnou sílu v psychickém životě. Představa pohybu a požitku je začátkem skutečného pohybu jak nervového systému, tak svalů, v nichž působí svalové uzpůsobení, potřebné k pohybu.

Všechny představy mají odezvu ve svalech, takže tělo vlivem představ je ve stálém chvění. Představy mají dynamickou sílu, neboť vzbuzují a řídí pohyb. Představa pohybu je provázena sklonem uskutečnit jej, proto spěje k tomu, aby se uskutečnila pohybem a činem. Představa má tedy přirozený vztah k činu. Z tohoto psychologického zákona představ lze vysvětlit i vliv představ na pohyb snahového napětí a na vášně, které vznikají tímto hnutím. Stačí, aby v člověku vyvstala představa věci, a hned vyvolá vášnivý vzlet nebo touhu nebo odpor, mstu atd. Velikou část své vášnivosti vybíjí člověk jen na představách. K činům, zvláště mravně dobrým, se dostane velmi málo z této energie duševně-organické.

Obrazivost je třeba vychovávat, aby měla přirozeně dobrý a ethicky ušlechtilý vliv na vášnivé projevy. Nesmí se oddávat výstřednímu snění a blouznění o životě, o slastech,

o požitcích, neboť fantasie skresluje skutečný život, zveličuje svým způsobem slasti, zvláště bouřlivě se chová k projevům sexuálního života. Skutečnost je střízlivější a má své zákony a cíle. Nezávisle na zákonech a cílech života obraznost dovede zničit mládí i lásku, zdraví, jemnost a ethickou čistotu sexuálních jevů.

Obraznosti je třeba užívat zdravě, t. j. pozitivně jí užívat k ušlechtilým představám, sloužícím k porozumění krásy a umění. Ušlechtilé představy jsou pod kontrolou rozumu a jsou spojeny s cílem života, k němuž se člověk dopravuje činy a skutky, ne pouhým snivým představováním. Ethický život vyžaduje činů a ovládání sebe, chce-li kdo se zbavit neumírněného způsobu fantasie a užít jí kladně k dobré činnosti.

Obrazivost svými představami budí často iluze. Vnímaný předmět je totiž vlivem představ špatně vykládán. Vášnivá hnutí přibarvují zvětšené představy o skutečnosti, a tak interpretace věci nebo místa je nesprávná. Mládí zvláště je plné přeludů, t. j. nesprávných výkladů o budoucnosti, o životě, o lásce atd. Do představ musí zasáhnout rozumné vedení, aby hybné síly představ nebylo zneužíváno. Bujná, neuspořádaná a neovládaná fantasie je počátkem všeho ethického zla, neboť každý zlý čin začíná představou, stejně zase jako i každý ethicky dobrý skutek má v ní svůj počátek.

Výchova obraznosti nebývá vedena vždy správnou cestou. Obrazivost ve svém vývoji naráží na špatné prostředí a okolí. Na př. dětská fantasie naráží na dospělé, kteří se nedovedou dosti vžít do dětské duše a podporovat ji, aby se nevykládalo do ní buď příliš mnoho nebo příliš málo. Rodiče i vychovatelé působí na dítě dospělým způsobem a vytvářejí prostředí rozumových podnětů víc než snáší vývoj dětské obrazotvornosti. U dětí nastává nepoměr mezi obrazností a rozumovým posouzením a vyjadřuje se lživostí nebo jinak nezdravě. Ethicky tato dětská lživost není tak závadná, neboť dítě žije a soudí více podle fantasie než podle rozumu.

Ještě jinak může být obraznost nenáležitě ovlivněna. Je to nesprávný názor na hru dětí. Hra má mimo jiné dobré

účinky velmi dobrý a příznivý vliv na obrazotvornost. Na př. může působit na estetické smýšlení barvou, prostorovostí, rytmem, epicky, architektonicky, dramaticky; na sociální citění, učí respektovat řád, součinnost, takže se zmenšuje sobeckost atd. Na představivost působí hry velmi dobrým a bohatým způsobem.

V pozdějším věku dítě může události a věci prostřednictvím obraznosti vnitřní činností znovu reprodukovat a prožívat.

Tím tyto události nabývají půvabu, dítě s nimi spolupracuje. Obrazotvornost je jakoby důl, z něhož čerpá duševní lidský život od dětství cenný materiál pro život. Ve vývoji je třeba podporovat zisk vzácného materiálu duševního a užívat všech zdravých prostředků, na př. pohádek, četby, hudby, zpěvu, divadla atd. Přebujnělá fantasie zase musí být sváděna ke střízlivosti a skutečnosti. V období dospívání a v tom, které následuje, v němž se obrací mladá bytost sama do sebe, do svého vnitřního „já“, nesmí se mnoho podporovat přemrštěností představ a útěku ze skutečnosti. V tomto věku citlivost příliš podléhá představám a hýří svou vášnivou silou podle nich. Nejvíce energie spotřebuje člověk sám na sebe, na vyživování sebe, na romantiku nálad a barev citů. Výchova obraznosti této doby vyžaduje velmi mnoho rozumnosti a kontroly, vůle a mravní síly, porozumění pro cíle života, aby se čelilo v této době proti nebezpečím fantasie. (Vše, co předražďuje obrazivost, co slouží k nepravému a ztřeštěnému řešení životních situací a úkolů, na př. veliká většina filmů, škodí vážnosti a ethičnosti života mladých bytostí.)

Nebezpečí nepoměru mezi snivostí a skutečným během života je pro tuto dobu velmi blízké, zvláště u povah subjektivních, do sebe uzavřených, a nese důsledky po celý život. Takové povahy vyžadují, aby přišly do styku se skutečností. Fantasie musí být podřízena rozumu a vůli a sloužit svým materiálem. Velmi zdravě se osvědčuje ve výchově obrazivosti v subjektivních povahách začlenění do skutečného života; na př. u studentů, kde obrazotvornost příliš dlouho nahrazuje skutečnost, velmi prospívá prázdninová práce

na poli, cestování, sport atd. Každé střízlivé zaměstnání uvádí fantasmii na míru a chrání před plýtváním životní energie ve vysněných citech, náladách a slastech. Mládí každého stavu musí mít přirozené prostředí v práci a v zábavách, aby odpovídalo stupni vývoje. (Na př. prostředí mladých dělníků v továrnách a dílnách často je přeplněno řečmi, vtipy, sexualitami a nemá ohled na jejich duševní situaci. Ethická ušlechtilost se nemůže rozvinout a upevnit tam, kde všechny mravní hodnoty jsou znetvořeny.)

Vášně a celý smyslový život jak v zevnější činnosti (zevnější smysly), tak ve vnitřní činnosti (fantasie, pudry, paměť) v člověku musí být podřízeny vedení rozumu a vůle. V tomto vedení se stává smyslový svět účasten rozumnosti, a tím i ethické krásy a mravního dobra, a přispívá svým způsobem ukázněným k nabytí duševního materiálu a bohatství pro lidský život a práci. Není-li některá součást upotřebena nebo upravena, působí duševní zmatky a nepojmenovatelné dojmy a nálady prázdnoty a neuspokojení a přispívá k vnitřní neurovnanosti a nepokoji moderního života.

18. MRAVNÍ ZDATNOST (HABITUS A CTNOSTI)

Řecká kultura v mravnosti dospěla k podivuhodným výsledkům o zdatnosti, o její povaze a prvcích. Platon¹² rozmlouvá o ní nejdříve mythickým způsobem, pak rozumovým: pro člověka znamená nejdříve dovednost k udržení života, pak účast v božském údělu, stud a spravedlnost, aby udržoval řád a pouta přátelství, t. j. občanskou zdatnost, život v mezích spravedlnosti a rozumnosti; jiný prvek, který tam Plato vsunul, je prvek uměřenosti, k níž je vedena mládež rytmy a souladem, aby chlapci byli krotší, rytmičtější a harmoničtější; neboť celý život člověka potřebuje rytmu a souladu. K této zdatnosti duchovní se druží zdatnost tělesná,

¹² Platon, Protagoras aneb o výchově a občanské zdatnosti; svazek XIII, vyd. Laichter (přel. prof. Novotný).

Plato, Menon, O výchově k zdatnosti, tamtéž.

aby zdatná těla sloužila zdatné mysli. Moudrost a zmužilost se druží v dramatickém rozhovoru Platonově jako doplňující prvky zdatnosti. Rozpravy Platonovy o zdatnosti přivedl k vrcholu Aristoteles v určení ctnosti, jak bude patrné z dalších úvah. Platonovy prvky zdatnosti uvedl Aristoteles na čtyři základní rysy každé ctnosti: Každá ctnost předpokládá rozumnost, uměřenost, zmužilost i spravedlnost. Z těchto čtyř prvků mravní zdatnosti vyměřil čtyři základní ctnosti, ostatní duchovní síly jsou s nimi spojeny a od nich odvozeny. Ethické základy zdatnosti jsou tím postaveny. Zdatnost ctností se získává opakovanými úkony, aby nabyly trvalého zakořenění v člověku, pevnosti a snadnosti ve svých úkonech. Tyto dispoice pevnosti, snadnosti a radostného vykonávání jsou habitus čili získaná zručnost a pohotovost k tomu, aby člověk jednal mravně dobře.

Proto klasická ethika nejdříve pojednává o této duševní pohotovosti, protože je stálým zdrojem ethického a správného jednání. (Moderní ethika vyloučila ze svých pojednání tuto stať, neboť vlivem pozitivismu jedná jen o ethických jevech, a tím odložila princip duševní síly mravní zdatnosti - „*turgentia ubera animae*“ to nazval starý španělský scholastik).

Habitus znamená vnitřní úpravu, uzpůsobení některé schopnosti (patří tedy ke kvalitativnímu druhu jsoucna), a to pevnou úpravu (opakováním úkonů získanou dispoicí) k tomu, aby jednala dobře nebo špatně. Taková úprava čili uzpůsobení k činnosti znamená činnou pohotovost (*habitus operativi boni vel mali*). Může být člověk upraven i sám v sobě dobře nebo špatně (*habitus entitativi*), na př. může býti zdravý nebo nemocen; je to fysický stav člověka (*habitus* = způsob bytí) dobrý nebo špatný.

V mravním jednání má význam činorodá pohotovost (*habitus operativus*). Dodává schopnosti (na př. rozumu nebo vůli) větší a bezprostřední možnosti k dobré nebo špatné činnosti, zbavuje jí trpnosti a nerozhodnosti. Její význam záleží v tom, že usnadňuje úkon; úkony téhož druhu nemají ve schopnosti překážek, jaké měl první úkon. (Fysiologicky to znamená molekulární změnu ústrojí po proběhnutí jednoho

pochodu, takže další průběh téhož druhu nemá tolik překážek jako první, atd. Psychicky si uvědomujeme tuto změnu jako snadnost. Ethicky znamená získanou zdatnost.) Ethické skutky jsou hluboko zakořeněny v duševním životě; schopnost je dobře disponována stále jednat ušlechtilé. Tuto hlubší stránku disposiční nelze opominout v posouzení ethického jsoucna.

19. KTERÉ SCHOPNOSTI MOHOU NABÝT ZDATNOSTI

Některé schopnosti jsou určeny od přirozenosti k jedno-
směrné a vyhraněné činnosti; takové nemohou získat nové
přizpůsobení a novou vnitřní úpravu (na př. fyziologické prů-
běhy organismu, žaludku, srdce, krve atd.; smyslové schop-
nosti vnímání, zrak, sluch, čich, hmat, nejsou schopny pře-
dělání nebo upravení, mohou jen postupovat přirozeně: zrak
vnímá barvu a její odstíny, sluch hřmoty atd.; vůle jako při-
rozená schopnost, určená na chtění dobra a blaženosti, rov-
něž není schopna nového zaměření). Vnitřní uzpůsobení a
novou různorodou determinaci mohou mít schopnosti, které
jsou schopny různě jednat nebo mají možnost jít různým
směrem.

Nositelkou „*habitu*“ může být vůle jako svobodná schop-
nost duchovní, která může rozmanitě jednat, ne však v no-
vém určení a cíli, neboť přirozeně chce dobro a blaženost.
Může jednat správně nebo nesprávně; správně pak zase roz-
ličným způsobem; může milovat, toužit; rozhodovat se, po-
hybovat jinými schopnostmi, může se radovat atd. V každém
druhu činnosti vůle si může získat nový způsob jednání, t. j.
ethicky dobrý nebo závadný. K tomu je určována náklon-
nostmi přirozenými nebo získanými. Získané náklonnosti
jsou „*habitus*“. „*Habitus*“ jako náklonnost vrytá do schop-
nosti, může být i ke špatnému jednání.

I lidský rozum si může získat novou vnitřní úpravu k čin-
nosti, takže činnost je zběhlejší a pohotovější. Taková úpra-
va odstraňuje pasivitu a proměňuje ji v aktivitu.

Pasivnost rozumu znamená možnost větší aktivity, zběhlejší a hlubší. To vše rozum nabývá pomocí „habitu“. Dispositione zdobí rozum pohotovostí k dobré činnosti, a to jak v oboru čistého poznání, tak v oboru vedoucím, praktickém, v němž rozum řídí jednání. Pro obor poznání je zdokonalován pohotovostí chápat první zásady, z nichž může vyvádět další soustavné poznatky, a tak si získává vědění. Vědění se třídí podle předmětu, a v každém oboru vědění může nabýt rozum zběhlosti odbornými vědami. Vědy se stávají v rozumu živým pramenem vědecké činnosti, takže vědění je výraz životní činnosti. Věda nesmí být jen souhrn vedle sebe ležících poznatků, nýbrž soustavný systém, tvořený životní schopností rozumovou, v níž je získaná pohotovost. Jen vědec, který má zběhlost jako zdroj vědecké činnosti, pracuje rád a s potěšením a je schopen tvořivé práce. Množství získaných vědomostí bez soustavnosti a bez životního principu zběhlosti je kvantitativní, ale ne kvalitní.

Nejvyšší uzpůsobení rozumu v řádu poznání je moudrost; ta mu dává možnost přemýšlet o nejvyšších věcech poznatelných a vidět život i svět ve světle prvních příčin a důvodů. Je to nejvyšší pravda, k níž rozum moudrostí dospívá.

V mravním jednání v praktickém řádu, které řídí, získává si mysl lidská *rozumnost*, vede-li je správně. Tento „habitus“ je zároveň mravní ctností, neboť vede mravní jednání a podporuje svědomí, aby nařizovalo přesně a jasně v jednotlivém činu. V činech a v díle, které člověk vytváří mimo sebe, rozum si získává pohotovost *umění*, které se může uplatnit v každém oboru tvůrčí práce jak řemeslné, tak umělecké.

Rozum pro svou přirozenou a zdatnou činnost jak v poznání, tak ve vedení, má veliké předpoklady a vyžaduje výchovy. Bez předpokladů, zvláště bez pohotovostí, nemůže správně ani myslet, ani poznávat pravdu, ani soudit, ani řídit. Lidé bez těchto duševních podmínek jsou myšlenkově plytcí a nesamostatní, nerozhodní, čili jak říká Aristoteles, přirozeně otroci jiných, kdežto inteligentní, t. j. vybavení pracovní myšlenkovou zdatností, jsou přirozeně na předním místě.

Rovněž snahové napětí smyslové, dychtivost a vznětlivost,

pokud jsou schopné být vedeny rozumem, mohou si získat „habitus“, t. j. stálé a pevné sklony jednat umírněně a mužně. Nižší schopnosti tím, že jsou vedeny rozumem a vůlí, jsou účastny rozumu, t. j. jeho vedení, a tak si získávají správnost působení a činnosti podle rozumu. V dychtivosti si lze získat umírněnost, ve vznětlivosti zmužilost. Zneužíváním schopností a mravní nízkostí nabývá člověk pohotovostí mravně špatných velmi mnoho, neboť špatně jednat může člověk každým činem mnohonásobným způsobem, správně jen jedním. Obyčejně mají lidé špatné pohotovosti. Umírněnost a mužnost jsou už nejen zběhlostí, nýbrž i ctností.

Umění mravní velikosti života záleží v tom, že si člověk získává „habitus“, duchovní sílu a způsoblost k ní, aby dovedl jednati stále a pohotově a vždy správně. Takový člověk žije a pohybuje se správností (*appetitus rectus*).

Tak jako si člověk získává zběhlost v ethickém jednání, tak zase je může ztrácet, nejedná-li nebo ustane-li jednat podle vnitřních získaných uzpůsobení. Kupí se znovu překážky nezřízeností a vášní, a tak se zmenšuje i sklon jednat rozhodně a správně. Lidé duchovně leniví hromadí si obtíže k dobrému jednání, a tak se ruší duchovní pohotovost.

Získání zběhlosti se děje vnitřním vzrůstem a hlubším zakořeněním dispozice ve schopnosti. Kdo na př. často počítá, prohlubuje a zvětšuje snadnost matematické zběhlosti; stejně i v jiných oborech jednání a činnosti. „Habitus“ tedy nevede k lenosti a nečinnosti; je oporou a životným pramenem činnosti. Může však vést i k dobru i ke zlu, proto v ethickém řádu je nutné, aby „habitus“ - pohotovost se stal ctností, „habitus operativus bonus, faciens bonum habentem et opus eius reddit bonum“, aby to byl pevný a stálý sklon k dobré činnosti, z níž je mravně dobrý celý člověk i jeho dílo a skutky. Takový sklon může sídlit v mysli, ve vůli, t. j. v duchovních schopnostech, ale i ve smyslové schopnosti, pokud je vedena a řízena duchovní.

Takový trvalý stav duchovní schopnosti činí mravně dobrého celého člověka, nositele ctnosti, neboť nelze zneužítí této dispozice ke zlu, a proto i skutek z ctnosti je dobrý. Je

to ovoce dobrého uzpůsobení a zároveň úkon z ctnosti, je to to nejlepší a nejvyšší, co může vykonat některá schopnost.

Tedy ctnost působí, že člověk jedná nejlépe, jak jenom správně lidsky dovede, je to výraz ušlechtilosti, jíž je člověk schopen. Není to jen zevnější přikrývání vnitřní ubohosti; je to úkon přímo tryskající z duševních základů lidské bytosti, pokud oduševnělost pronikne pevně do některé schopnosti a v ní přináší dobré ovoce. Proto ctnosti nelze zneužít ke zlu; svou povahou znamená sklon schopnosti k dobru; zároveň koná dobro snadno a radostně.

Podle scholastické přesnosti lze definovat ctnost podle čtyř příčin: Vnitřní složení ctnosti (*causa formalis*) je *habitus bonus*, způsobilost pevná a stálá k dobru.

Nositel ctnosti (*causa materialis*) je mysl nebo duchovní schopnost, ale též smyslovost, pokud je oduševnělá; v ctnosti jde totiž o duchovní sílu a duchovní náklonnost k dobru.

Účelová příčina ctnosti (*causa finalis*): dobrý život a dobré jednání lidské.

Účinná příčina (*causa efficiens*): opakované úkony lidské zjednávají tuto disposici. (V nadpřirozeném křesťanském životě Bůh vlévá do duše s milostí i nadpřirozené ctnosti, aby jimi člověk žil ne jako pouhý člověk, nýbrž jako dítě Boží.)

Tuto zdatnost, kterou nazýváme ctnost, může mít rozum i vůle, protože jsou to zdroje lidské činnosti.

Mysl nabývá svých zdatností (*virtutes intellectuales*), které jsou druhově odlišné od mravních zdatností a nemají celý ráz mravní zdatnosti. Působí totiž jen zdatnost mysli v její činnosti, která, je-li čistě přemýšlivá a obrácená k poznávání, nečiní člověka ani mravně dobrým, ani zlým (na př. zdatnost vědecká nebo filosofická). Může se jí zneužít ku př. k popírání pravdy; pak nabývá ethického rázu.¹³

Mravní zdatnost neznamena jen vědět o správném jedná-

¹³ Objektivnost nebo kritičnost nebo pochybovačnost nejsou ctností rozumu, jak o nich mluví prof. Bláha (v cit. díle). To nejsou ctnosti, nýbrž metoda postupu v poznání. Tyto předpoklady jsou zahrnuty do ctnosti, t. j. skutečné a poctivé snahy o poznání, neboť věda znamená *habitus*. Prof. Bláha tu mluví v přeneseném smyslu o ctnostech.

ní, nýbrž vyžaduje i mravně správných úkonů vnitřních i zevnějších. (Někdy poznání i nejvyšších důvodů správnosti jednání nečiní člověka mravně zdatným.) Zdatnost myšlenková se týká jen pravdy, kdežto zdatnost mravní se týká dobra a ušlechtilosti. Má-li kdo myšlenkovou zdatnost, může jí použít dobře, chce-li, ale též nemusí. Člověk může zúmyslně špatně počítat nebo špatně filosofovat, kdežto při mravní zdatnosti člověk nemůže špatně jednat. Mravní zdatnost činí dobré i užívání schopnosti, t. j. úkony. Mravní zdatnost je ctnost úplná (simpliciter), intelektuální zdatnost je ctnost jen po některé stránce (secundum quid).

Mravní zdatnost se týká vášní, které mírní, a učí jich užívat podle řízení rozumu, ale zároveň se týká úkonů vůle. Úkony vůle zvláště mohou býti vypěstovány do zdatnosti, na př. úkon spravedlnosti, úkon radosti atd. Těmito úkony vůle nabývá člověk vnitřního klidu (Beati pacifici = pacem facientes, blahoslavení pokojní, kteří dovedou uspořádat se uvnitř i zevně). K naprostému vyrovnaní takovému, že by lidský život byl absolutně vyrovnan a harmonicky uspořádán, nemůže člověk dospět nikdy, neboť snahové napětí smyslové jde za svým smyslovým uspokojením, a proto i v člověku pevných dispozic vnitřních způsobuje neuměřenost a nezřízenost. Kdo má mravní zdatnost, zvládne ji snadněji než jiný, kdo nemá ctností.

20. ČTYŘI ZÁKLADNÍ CTNOSTI MRAVNÍ ZDATNOSTI

Pokud základní ctnosti znamenají podstatné povšechné znaky mravní zdatnosti, jsou společné všem ctnostem. Každá ctnost, má-li být úplná, musí mít v sobě ráz rozumnosti, spravedlnosti, uměřenosti a mužnosti (statečnosti). Podle těchto společných znaků vyměřoval Plato povahu mravní zdatnosti.

Tyto povšechné znaky však převládají v jedné nebo druhé ctnosti, a odtud berou jméno jednotlivé základní ctnosti jako samostatné mravní *pohotovosti*.

Jsou čtyři základní ctnosti mravní zdatnosti, ostatní jsou jen jejich součásti a druží se k nim.

Ústavní prvek každé mravní ctnosti je rozumnost, t. j. vykonání dobra podle rozumného vedení; proto bude tolik ctností, kolik je možných způsobů konati dobro podle rozumného vedení.

Nelze zjistit víc takových způsobů než čtyři: Rozumné vedení je možné nejdříve v rozumu samém, pokud rozum sám uvažuje a převádí je na vůli, aby rozumně konala dobro. Tak vzniká ctnost rozumnosti, opatrnosti (*prudentia*), která je ctností rozumovou a mravní zároveň.

Jiný způsob rozumného vedení k dobru se týká jednání a vášní. Týká-li se jednání, nabývá rozumný způsob rázu spravedlnosti; týká-li se vášní, nabývá rázu mužnosti (čili statečnosti), pokud člověk strachem před nebezpečím je odváděn od rozumného dobra; jiným způsobem nabývá rázu uměřenosti (*temperantia*), týká-li se vášní, které pudí člověka k jednání proti rozumnému dobru. Tento klasický základ dobrého člověka vysvětluje ethika sv. Tomáše lépe než ethika Aristotelova. O celý tento základ ethického dobra oloupil lidi pozitivismus i jiné moderní ethické směry.

21. JEDNOTLIVÉ CTNOSTI

1. ROZUMNOST

Aristoteles ji vymezuje podle účinků popisným způsobem. Znakem rozumného člověka je schopnost správně uvažovat o tom, co je pro něho dobré a prospěšné; nejde o částečné dobro nebo prospěšnost (co na př. se hodí pro zdraví), nýbrž jde to, co slouží správně vedenému životu.¹⁴

Rozumnost se liší od vědění, od rozumění a moudrosti, neboť tyto zdatnosti se týkají myšlení (*virtutes intellectuales*); liší se i od umění, které znamená tvoření (*recta ratio factibilium*) ve hmotě, kdežto rozumnost se týká jednání.

Tvoření vytváří něco mimo činitele, jeho cílem je dílo;

¹⁴ Aristot. v *Ethice Nikom.* v cit. překl.

jednání mravně dobré je samo sebou účelem. Rozumnost je tedy praktický stav (pevný a trvalý) činorodý, získaný pomocí pravdivého úsudku, a to o věcech dobrých nebo zlých.¹⁵ Vášeň na př. neničí a nepřevrací každý soud rozumu, neničí matematický nebo geometrický nebo mluvnický soud, ničí a převrací však soud o tom, co máme konat. Proto rozumnost chrání takový rozumný soud (sofrosyne sodzei fronesin).

Účel dává podnět k jednání; jednáním má být dosaženo účelu. Dá-li se kdo vést libostí nebo nelibostí z vášně, není mu jasný ani podnět, ani to, že účel je jeho povinností, že má voliti a jednati pro cíl. Špatnost ničí hned počátek. Rozumnost je tedy praktická, činorodá, dává sklon k jednání dobrému podle pravdivého úsudku. Jde jako k cíli k tomu, co je nejlepší pro člověka, a to tedy má být vykonáno.

Rozumnost se týká jednotlivin, neboť vede k jednání a jednání se zabývá konkrétními, jednotlivými věcmi. (V životě někdy zkušený člověk více zmůže než ten, který jen věci ví, ale nemá praxi.) Rozumnost je praktická. Bez rozumnosti jako ctnosti by nebylo *správné záměrné volby* ani rozhodování o vhodných prostředcích.

Nestačí jen vrozený sklon k rozumnosti; je třeba získané ctnosti, tak jako získaná dovednost pomáhá v tvoření díla. Proto člověk nemůže být dobrý bez rozumnosti, ani nemůže být rozumný bez mravní ctnosti.¹⁶

Rozumnost podporuje, pomáhá a vede svědomí. Svědomí patří mezi úkony ctnosti rozumnosti, neboť rozumnost dobře soudí, a to se zjevuje v nás jako svědomí. Činnost rozumnosti je radit (eubulia), soudit (synesis), nařizovat, t. j. aplikovat rady a soudy na jednání. Protože má takový význam pro jednání, nazývá se královna ctností, neboť všechny ostatní řídí, spravuje a střeží.

Člověk může jednat neethicky proti rozumnosti, a to *nerozumností*; dopouští se jí překotností v soudu, nerozvážnos-

¹⁵ Aristot. v Ethice Nikom. v cit. překl.

¹⁶ Věci, jichž se rozumnost týká, náleží do ethického řádu; tedy svým materiálem je to mravní ctnost, svou podstatou je to myšlenková ctnost. 1. II. 28, 3 k 1.

tí, nestálostí a nedbalostí. Nestálost často pochází z pohlavní nezřízenosti. Je to rozšířená moderní nemoc duševní. Falešně se projevuje rozumnost spíše jako opatrnickost v podvodu a podlosti, nebo tělesnou rozumností, přílišnou starostí o budoucí a o hmotné věci (souvisí s lakomstvím). Člověk v ethické nevyspělosti si ani neuvědomuje všechny tyto druhy slabostí a ethické špatnosti. Běžný lidský život nezná vysoký stupeň ušlechtilosti často pro nedostatek poučení o rozumnosti.

2. SPRAVEDLNOST

Aristoteles určuje spravedlnost nejdříve z toho, co je zákonité. Zákonné je spravedlivé; co je stanoveno mocí zákonodárnou, je zákonné, a to nazýváme spravedlivé. Zákony určují, co prospívá všem nebo předním lidem, a to buď podle ctnosti nebo podle jiné vynikající vlastnosti. Tak tedy spravedlnost po jedné stránce znamená to, co ve společnosti působí a zachovává společné blaho a vše, co k němu patří. Toto určení spravedlivého není libovolné. Ani zákon nesmí stanovit něco nespravedlivého jako spravedlivé. Spravedlivé jako to, co zachovává a tvoří společné blaho, je určeno z přirozeného zákona.

Zákon však, je-li sám správný, prikazuje i jiné úkony, na př. mužnosti, neopouštět šik, neutíkat, neodhazovat zbraně; nebo úkony uměřenosti, na př. necizoložit, nedopouštět se násilí, klidnosti, nebít a nepomlouvat někoho atd.¹⁷

Tak určuje Aristoteles nejdříve materiál, jímž se zabývá spravedlnost. Její první ráz značí *správný poměr k druhému* (aequalitas ad alterum). Spravedlnost tedy užívá ctnosti vůči druhému, nejen pro jedince. Učí konati to, co prospívá jinému.

Spravedlnost jako ctnost je *stálá a pevná vůle každému dát, nač má právo*.¹⁸ Upravuje člověka v jeho vztahu k jinému, aby poměr byl vyrovnaný. Je-li takový, je spravedlivý.

¹⁷ V cit. díle.

¹⁸ 2. II. 58, 1.

Spravedlnost není v myšlení, nýbrž ve vůli. Spravedlivý je ten, kdo správně jedná, ne ten, kdo něco poznává. Vzájemný poměr, který upravuje spravedlnost, může býti mezi občany navzájem; taková spravedlnost se nazývá vzájemná (*iustitia commutativa*).

Druhá část vzájemného vztahu se týká poměru občana ke společnosti. Ten upravuje spravedlnost zákonná. Třetí možnost je poměr společnosti k občanům; z toho je spravedlnost podílná (*distributiva*).

Každá z těchto součástí spravedlnosti stanoví, co je spravedlivé a nač má každý právo a jak má mít ohled na práva jiných a na práva společnosti. Podílná chrání právo, což je totéž, co spravedlivé, to je rovnost nebo úměra, značí-li úměra rovnost poměrů; podle práva je věc rozdělena spravedlivě, dá-li se komu, co náleží poměrně. Bezpráví je proti úměře; vzniká tam, kde se dává více nebo méně než patří. Tento druh práva je zvláště ve spravedlnosti podílné. Úměrnost zachovává vztah věcí k osobnosti, proto úměrné rozdělování se děje řadou geometrickou. Sociální problémy se dají řešit jen spravedlností. Vzájemná spravedlnost působí úplnou rovnost; bezpráví je příčinou jakékoli nerovnosti. V ní nezáleží, zda dobrý člověk oloupil špatného nebo špatný dobrého; zákon hledí jen k bezpráví, které jeden činí, druhý snáší. Spravedlnost vyrovnává nerovnost, a to přesně věcně.

Zákonná spravedlnost se nazývá též sociální, a to proto, že upravuje úkony jiných ctností, na př. lásky k bližnímu, uměřenosti, mužnosti v poměru k společnému blahu. Řídí činnost všech ctností podle toho, aby vedly ke společnému blahu.¹⁹ Předmět spravedlnosti zákonné je společné blaho.

Spravedlivé jednání je střed mezi bezpráví činiti a bezpráví snášeti. Jedno je příliš mnoho, druhé příliš málo. Střed je přímo předmětem spravedlnosti. Jiné ctnosti mají svůj správný střed podle stanovení rozumu. (Každá ctnost je totiž správnost mezi dvěma krajnostmi, z nichž jedna je příliš málo, druhá příliš mnoho.) Spravedlnost však stanoví střed mezi dvěma extrémy: bezpráví činiti - bezpráví trpěti.

¹⁹ 2. II. 58, 5.

3. MUŽNOST

Mužnost se pohybuje a má střed mezi bázní a smělostí. Bojíme se zla, neboť nahání strach. Bázeň bývá vymezována jako očekávání zla. (Bojíme se všeho zlého, na př. hanby, chudoby, nemoci, opuštěnosti, smrti.) Statečnost nebo mužnost není v poměru ke všemu. Někdy je slušné a krásné báti se (na př. hanby; kdo té se bojí, je dobrý a má stud. Kdo se nebojí hanby, je mužný jen v přeneseném smyslu). Netřeba se báti ani chudoby, ani nemoci nebo něčeho, co není ze špatnosti nebo z vlastní viny. (Mužný k těmto věcem je rovněž v nevlastním smyslu.)

Mužnost se projevuje v největších zlech; poněvadž nejstrašnější je smrt, proto mužnost se týká smrti. Ale není každá smrt výrazem mužnosti (na př. netýká se smrti na moři nebo v nemocech). Týká se především té nejkrásnější smrti, t. j. v největším a nejkrásnějším nebezpečí. Mužný ve vlastním smyslu je ten, kdo nemá strach před krásnou smrtí a před tím, co smrtí hrozí. (Na př. ve válce nebo v mučednictví za víru a za přesvědčení.) Statečný ovšem nemá strach ani v jiných případech, na př. na moři nebo v nemocech. Zmužilé chování se však projevuje především za okolností, v nichž je možná obrana nebo zemřítí je v nich krásnou věcí.²⁰

Statečný člověk je tedy neohrožený, jak se na člověka sluší. Bojí se sice věcí na př. nadlidských, které převyšují lidské síly, jak má a jak je rozumné, ale podstoupí je pro krásno a pro účel ctnosti.

Je však možné se báti toho více nebo méně, a také báti se toho, co není strašné. Chyby se dějí tím, že se bojíme toho, čeho nemáme, nebo takovým způsobem, jak nemáme, nebo tehdy, kdy nemáme atd.

Statečný je ten, kdo podstupuje to, co má podstoupit, a bojí se toho, čeho se má bát, kdo podstupuje, jak a kdy má, neboť mužný člověk trpí a jedná, jak náleží a jak je rozumné. Cílem statečnosti je zase krásno a ušlechtilost, pro kterou mužný člověk podstupuje a koná věci přiměřené statečností.

²⁰ Aristoteles v cit. díle.

Kdo by se rozumně nebál, čeho je se třeba báti, byl by šilený nebo tupý. Kdo zase ve strašných věcech překročuje míru smělostí, je nerozvážný smělec. Smělec je spíše jen vychloubavý a mužnost si osobuje tím, že mužného napodobuje, jak by se mužný choval skutečně. Kdo překročuje míru v bázni, je zbabělý. Bojí se, čeho nemá a jak se bát nemá. Zbabělý je i beznadějný, kdežto mužný má dobrou naději.²¹

Výměr mužnosti z toho, co jsme řekli, je ten, že je to ctnost, která upevňuje ducha, aby snášel to, co je rozumné snášet, a bojoval proti tomu, co odporuje rozumu. Má tedy dva úkony: snášeti a napadati. Vášeň strachu a odvahy jsou touto ctností řízeny; strach je zdržován, odvaha mírněna, aby v nich člověk jednal správně a rozumně. Větší z těchto úkonů je snášet a trpět, t. j. zvládnout strach než krotit odvahu. Je nesnadněji trpět než napadnout. Kdo trpí, už cítí přítomnost zla, kdežto napadnout znamená v budoucnosti. Vydržet trvá někdy déle, kdežto napadnout může člověk odvážně v okamžiku. Je nesnadnější zůstat déle v klidu, než překonat v okamžiku nesnadnou věc.²²

K tomu, aby vydržel člověk své postavení, aby nepodlehл smutku, mu pomáhá *trpělivost*; ta mírní smutek z přítomného zla tak, že vůle se nedá odvrátit od dobrého úkonu pro přítomný smutek. Vytrvalost dodává síly, aby se člověk neunavil z delšího utrpení obtížného zla. Vytrvalost zase překonává překážky k dobru, vznikající z dlouhého trvání.

Sebevražda není úkon mužnosti, neboť přivoditi si smrt z chudoby nebo z hoře lásky nebo z nějakého zármutku nenáleží statečnému člověku, nýbrž spíše zbabělci. Změkčilost prchá před protivenstvím. Sebevrah nepodstupuje smrt proto, že je to mravně krásné, nýbrž že se vyhýbá utrpení a protivenství.

Pohnutkou ctnosti musí být mravní krása a ušlechtilost. Statečnost používá síly vznětlivosti, neboť vznětlivost rozumně použitá je velmi odvážná proti nebezpečí.

Druhý úkon mužnosti (napadnouti v pravý čas, odvážně a

²¹ Aristoteles v cit. díle.

²² 2. II. 123, 6 k 1.

rozumně), je podporován *velkodušností*. Velkodušnost podporuje všechny činnosti dobré, aby spěly k tomu, co je velkého, co zasluhuje veliké cti. Proto přivádí úkony k tomu, co je nesnadné, právě proto, že je to nesnadné.

Člověk naplněný velkodušností se nezastavuje u jakéhokoliv úkonu dobrého, nýbrž je puzen k nejvyššímu. Ethika nevede k mírnému a pohodlnému kompromisu, nýbrž k nejvyššímu stupni dobra a mravní krásy a ušlechtilosti.

K velkodušnosti se druží *velkorysost*, která nabádá k velkým činům zevnějším, ku př. k velkomyslnému používání bohatství na dobré věci, na krásno a ušlechtilost, zvláště pro čest Boží. Velkorysost miluje jistou rozumnou nákladnost podle toho, *co se sluší*. Co se sluší, řídí se osobou a okolnostmi.

Ten, kdo vykládá jen ve věcech malých, na př. dát žebrákovu almužnu, není velkorysý; ta je jen ve věcech velkých.²³

Nedostatek velkorysosti je *malichernost*, nadbytek její je *nevkus* a *okázalost*. Tyto vlastnosti se blýskají, v čem nemají a jak nemají.

Velkorysý je rozumný; velkorysý výdaj se vynakládá pro krásný účel, a vynaloží se radostně a ochotně; přílišné počítání je malicherné. Velkorysost tvoří díla velkolepá,²⁴ týkající se jak obecného blaha, tak na př. vlastního domu, zvláště však věcí Božích.

Kdybychom posoudili moderní život ve světle velkorysosti, poznali bychom, že největší nedostatek v mravním charakteru lidí tkví v nedostatku velkorysosti.

4. UMĚŘENOST

Tato ctnost se týká nerozumových složek duše; *působí střed v rozkoších a zálibách*, méně se týká bolestných pocitů. Opak její je nevázanost.

Uměřenost se týká rozkoší tělesných a smyslových, ale ne všech. Těšit se na př. z toho, co je příjemné zraku, třeba z barvy, podoby, nepatří k uměřenosti. Vidět barvy neznamená

²³ Aristoteles v cit. díle.

²⁴ Tamtéž.

ani uměřenost, ani nevázanost. Přece však i v těchto projevech je třeba dbáti způsobu, jakým se má člověk z toho těšit. Může v tom být i nadbytek i nedostatek. Stejně je tomu i v poslechu. Může se těšit člověk ze zpěvu nebo z řeči, z přednesu; může se těšit i dojmy čichovými; někdy může v nich býti nevázanost. Kdo si libuje ve vůni ovoce, růží nebo kadidla, není nevázaný; těší-li se z vůně mastí a lahůdek, je v tom nevázanost. Z těchto se těší lidé nevázaní. Těšit se z vůně pokrmů prozrazuje vlastnost nevázaného člověka, neboť žádost po něm jde za nimi.

Uměřenost se týká takových rozkoší, kterých se účastní i jiní živočichové; proto se jeví člověku takové rozkoše otrocké a zvířecké. Toho druhu jsou pocity chuťové a hmatové. Dávají potěšení z požívání; to se děje v jídle, v pití a ve věcech pohlavních hmatem. Hmat je společný smysl, nevázanost se ho týká nejvíce. Proto jím se člověk zahanbuje, protože se ho dostává člověku ne jako člověku, nýbrž jako živočichu a protože je v něm nezřízenost. Člověka zahanbuje jen to, co je nezřízené. Těšiti se a libovati si v takových požitcích je něco zvířecího.

Žádosti jsou některé přirozené, některé zvláštní a získané. Žádost po potravě je přirozená, ačkoli v podrobnostech, v nichž si kdo žádá jídlo nebo nápoj, v tom je už něco zvláštního. Ale i to má alespoň něco přirozeného.

V přirozených žádostech jen málokterí lidé chybují, a to pouze v jednom směru, totiž že jedí nebo pijí příliš mnoho. Tím se překračuje přirozená míra, neboť přirozená žádost chce ukojiti jen potřebu. Takoví lidé jsou jedlíci, protože přeplňují nad potřebu žaludek. Jsou to obyčejně lidé, kteří jsou příliš otrocké povahy.

Jsou však ještě zvláštní rozkoše a lidé si v nich libují, na př. z těch věcí, ve kterých nemají si libovat, nebo více než se sluší, anebo způsobem, jak nemají. Nevázaní lidé překročí míru ve všem. Nadbytek ve slastech je nevázanost a zasluhuje hany.²⁵

Zvláštní nevázanost se týká pohlavních rozkoší; uměře-

²⁵ Viz Aristotela v cit. díle.

nost je mírní a uvádí do mezí rozumu a cíle. Sexuální rozkoše jsou nejsilnější, proto v nich k zachování míry uměřenost nejvíce slouží.

Původce přirozenosti připojil zálibu a rozkoš jako prostředek k činnosti a k dosažení účelů života, na př. v pokrmu je slast k zachování sebe, v pohlavní činnosti k zachování druhu. S plozením dětí je spojena starost o ně a výchova. Příroda a její Původce zajistil dosažení těchto cílů. Proto užívání takových slastí a rozkoší je spojeno s dosažením přirozených cílů. Odlučování a oddělování slasti a rozkoše od cíle je násilné, a proto je nepřirozené; je to zneužití, pocházející z nevázanosti lidské; proto je ethicky nízké a zvířecí.

Někdy lze nazvat nevázaného člověka i v bolesti, že se poddává bolesti víc než má, a ta bolest mu působí slast; proto i v bolesti má mít člověk uměřenost.

Jsou vzácné případy, že někteří lidé v slastech nedosahují míry a radují se méně než mají podle rozumnosti. Taková bezcitnost není lidská. Záleží v tom, že někdo necítí rozdíl mezi jedním a druhým smyslovým pocitem. Je to bezcitnost buď organická, někdy vzniká z otupělosti a je zaviněná.

Uměřenost zachovává střed i v radosti; neraduje se z toho, z čeho se nade vše raduje nevázaný, neraduje se z toho, z čeho nemá (na př. z neštěstí druhého), těší se mírně, t. j. ne více než má, ani se netěší, kdy nemá. Po zdraví a dobrém stavu touží mírně a jak má, stejně po jiných slastech, nejsou-li na překážku vyšším, nebo nejsou-li proti krásnu a ušlechtilosti nebo nad majetkové poměry.

K těmto hlavním ethickým ctnostem se druží ještě řada jiných, které zdokonalují po mravní stránce lidskou osobnost. Mezi takové doplňky řadí Aristoteles jako krásu lidského jednání na př. štědrost, která pořádá rozumně statky a přiměřeně je rozdává; proti ní je marnotratnost a lakomství.

Zvláštního ethického lesku dodává člověku velkomyslnost; je to rozpětí lidského ducha k velikým věcem; touží, hledá a uskutečňuje veliké věci. Kdo se cení velkomyslně a není toho hoden, je pošetilý. Zdá se, že nestačí každá povaha na to, aby byl člověk velkomyslný. Většina lidí zůstává uzavře-

na do své maličkosti duševního kruhu, rozhledu i snah; jsou to duchovní „baráčníci“. Velkomyslnost záleží ve *velikosti*; (jako krása vyžaduje velké postavy; lidé malé postavy jsou třeba sliční a souměrní, avšak nikoli krásní).

Nedostatek velkomyslnosti je někdy malomyslnost, když se člověk méně cení než má ve skutečnosti. Velkomyslný se cení podle hodnoty (není ani malomyslný, ani pošetilý).

Velkomyslný dbá cti vlastní i té, která patří jiným podle zásluhy. Lidé mají být nositelé cti, t. j. tak žít a jednat, že jsou hodni cti. Velkomyslný je nutně dobrý člověk, neboť se snaží dosáhnout velikosti v ctnostech. (Velkomyslnému nesluší ani dát se o překot na útěk, ani křivdit, nemůže jednat nečestně.) Velkomyslný by byl směšný, kdyby nebyl dobrý.

Velkomyslnost je jakási ozdoba ctností, činí je větší; proto je nemožné být velkomyslný bez dokonalosti. Velkomyslný se chová umírněně k bohatství, k moci, ke zdaru nebo nezdaru, ani se příliš neraduje, ani netruchlí příliš v nezdaru. Nevydává se v malé nebezpečí, nýbrž je-li třeba, ve veliké nebezpečí života, stydí se přijímat dobrodiní, spíše uděluje, protože přijímat patří nižším; dobrodiní odplácí větším; velkomyslnému přísluší, aby nikoho nepotřeboval, ale aby ochotně pomohl; k vyšším lidem je povznesený, k obyčejným přívětivý, neboť chovati se povzneseně k nižším je odporné. Netlačí se na první místa, ani tam, kde první úlohu hrají jiní. Je činný jen v málo věcech, zato však ve velkých. Neskrývá se, je zjevný ve svém chování; jen bázlivec se skrývá.

Více pečuje o pravdu než o slávu, mluví a jedná otevřeně; dovede být i ironický. Dovede být přítelem, ne pochlebňíkem, neboť pochlebňíci jsou otrockého smýšlení. Ani se rád neobdivuje, neboť není pro něho nic velikého; není mstivý, nevzpomíná na příkoří, pomíjí je. Nemluví ani o sobě, ani o jiných; nejde mu o to, aby byl chválen nebo ostatní haněni, odsuzuje jen zpupné jednání. Nenařiká, nestará se o to, co je bezvýznamné, hledí získati spíše to, co je krásné a ušlechtilé, než to, co je výnosné. I zevnějšek a chůze je vážná.

Velkomyslnosti odporuje *nadutost*; nadutí lidé jsou poše-

tilí, domáhají se počty a přitom jsou usvědčováni o opaku, v zevnějšku i v bohatství jsou okázalí, aby byli ctěni. Nadutost je horší než malomyslnost, neboť je nesmyslná a pošetilá.

Odporuje jí též ctižádost, neboť touží po cti více než má, touží ji mít odtud, odkud nemá.²⁶

Ethická osobnost lidská může získat z každého dobrého úkonu na duchovní síle a na mravní kráse. Každé činnosti odpovídá ctnost, kterou si člověk získává opakovanými úkony.

Ctnost působí, že lidské jednání je rozumné a správné a varuje se vždy dvou krajností; jedné z nedostatku dobrého jednání, druhé z upřílišného jednání. Ctnost staví jakýsi střed, který značí zároveň vrchol správnosti.

Zdatnost vůle je nejvíce upotřebena a vypěstována ctnostmi.²⁷

²⁶ Aristoteles v cit. díle.

²⁷ O pěstování vůle mluví prof. Bláha v cit. díle velmi neurčitě, neboť ani není mu jasné, co vlastně vůle je.

V. E T H I C K A O S O B N O S T

Charakter si vychovává člověk ze své přirozené povahy, ze svých vloh a schopností, ze své duchovní potenciality, kterou má v sobě od přirozenosti. Přirozené bohatství schopností a energie, náklonností a jevů, vášní a citů, poznání a chtění je veliké. Jsou však v člověku i překážky a neurovnanost.

Charakter vyrůstá z přirozeného materiálu, který člověk v sobě má, tím, že výchova a sebevýchova vytváří v člověku orientaci a zákonitost. Orientaci si získává člověk poznáním a vývojem myšlenkových schopností, mravní zdatnost si získává zákonitostí, podle níž řídí jednání k dosažení mravních hodnot a cílů. Hodnoty a cíle jsou těsně spojeny s lidským životem, člověk má k nim nutný a přirozený poměr a ethickou výchovou jich dosahuje. Charakter a ethická osobnost je tato zákonitost jednání a činnosti; zákonitost zjednává v konání přednost ethickým hodnotám a zároveň kázní²⁸ způsob jednání. Podrobnosti této ethické osobnosti jsou projednány v úvahách o lidské činnosti a o jejích zdrojích (vášně, habitus, ctnosti). Nejlepší charakter záleží v ethické dokonalosti; té nabýváme vzrůstem duchovní síly a zdatnosti, nejvíce je v ctnostech.

Řecká kultura dospěla velmi daleko v tom, že ukázala velikost a podrobnosti ethického světa a dalekosáhlou možnost duchovního rozvoje lidského. Moderní kultura zkoumala více člověka jako jedince v biologickém rouše a v předpokladech duševního rozvoje. Mnohá z těchto moderních pojednání trpěla a trpí jednosměrností biologického zkoumání, t. j. snahou uvádět všechn duševní i duchovní život na mechanické reakce podle čistě biologických zákonů, a tím ničí duševní

²⁸ Rud. Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Herder, Freiburg im Br. 1929.

samostatný způsob postupu a výchovy. Řada jiných předpokladů vznikla v moderním pojetí člověka, a tedy i jeho výchovy. Byla to zvláště vývojová theorie, kterou byl obrácen zřetel na člověka a jeho výchovu docela zvláštním způsobem. U Darwina na př. nejde ve vývoji o změnu vlastností, jako spíše o jejich výběr, třídění a hromadění vhodných a vyloučení nevhodných. Jednota lidské bytosti byla tím odstraněna a byla nahrazena mosaikou náhodně se vyvinuvších vlastností. Toto vývojové pojetí člověka se stalo východiskem všech úvah a zobecnělo, že všechny obory, i ethika, mu podléhaly. Stalo se základem pro zkoumání člověka po všech jeho stránkách.²⁹

Jediná ethika křesťanská si zachovala samostatný, klasický poměr k duchovnímu světu člověka. Nevylučuje to, co vědecké obory zjišťují v jednotlivých oborech, brání se jen proti neodůvodněným předpokladům nutnosti snížení člověka na nižší úroveň jevů, kdežto život lidský je rozdílný od jiných druhů právě svými specifickými vlastnostmi.

Osobnost neznamena jen „cítěné já“ s nejasnou představou o sobě, které se projevuje jen dynamicky (dynamický jev vlastního „já“ srovnáváme s pojmy síla nebo energie); není to jen autonomní síla a osobní aktivita, která se dělí (diferenciace) na afektivní jevy a na představy a vědomí sebe, z něhož se dále vyvíjí intelligence a jiná individuální aktivita;³⁰ takové pojetí osobnosti vyhlazuje z člověka pevnost a základ, a především mravní jistotu. V dynamickém pojetí osobnosti se ztratilo vše, co člověk může mít pevného, zvláště byly odstraněny pevné dispozice mravní (*habitus* a *ctnos-ti*) a vše bylo nahrazeno okamžitým způsobem reakce. Takové pojetí vrcholí u Spenglera,³¹ u něhož nemravnost dostává v dynamickém pojetí jen novou stránku mravnosti. V člověku a jeho osobnosti jak fyzické, tak psychologické existuje ontologický základ osobní činnosti a reakce a jeho

²⁹ Viz Šefrna, Dědičnost a výchova, Praha 1939.

³⁰ Sante de Sanctis, *Psicologia sperimentale*, vol. 1, Roma, sleduje takové pojetí podle Et. Sourian, Ribot, Bühler, Giese, V. Benussi.

³¹ V cit. díle.

dynamického projevu života. Tím je lidská přirozenost zdroj činnosti organické, duševní i duchovní.

K duchovní stránce osobnosti patří i mravní stránka, v níž osobnost nabývá zvláštní krásy a velikosti.

Ke kráse a velikosti mravní osobnosti patří i vědomí *cti*. Čest znamená vědomí lidské a mravní hodnoty, a tato hodnota je uznávána i od jiných. Je tedy odleskem skutečné vnitřní hodnoty. Přeje-li si člověk zevnější uznání bez vnitřních hodnot, nemá práva na uznání hodnoty, které nemá. Na hodnotu lidskou, pokud ji člověk pěstuje, tedy na čest, má člověk svaté právo a má ji hájit ušlechtilými prostředky. Špatné prostředky (na př. souboj, lež, nespravedlivá pomsta atd.) nemohou hájit čest, naopak člověk ztrácí jimi na mravní hodnotě a tedy na cti.³² Mravní čest je spojena s mravní zdatností a hodnotou, v ní má svůj základ; bez ní ani stáří si nemůže dělat nárok na zvláštní čest a úctu.

Všechny jiné důsledky, povznášející mravní osobnost lidskou, jsou spojeny s mravními hodnotami ctností a charakteru, zvláště s velkodušností. Výstavba mravní osobnosti potřebuje kvalit člověka, které v pojetí předchozí doby byly zanedbány. Oddělování prvku kvalitativního od kvantitativního pochází od Descartesa, který vytvořil neslučitelný dualismus mezi duší a tělem. Pozdější doba oddělila definitivně hmotné od duševního v člověku, a tak organickým strukturám a fyziologickým mechanismům bylo přiznáno mnohem více skutečnosti než myšlence a jiným duševním a duchovním jevům. Tento omyl přivedl člověka k úpadku.³³ Osobnost lidská po duchovní stránce ztratila ze své velikosti a hodnoty.

Přírodněvědecký pohled na člověka otevřel v něm rozmanité skutečnosti, pokud má společné znaky s neživou přírodou nebo s jinými živočichy; jiné vědy „duchovní“: psychologie, sociologie, pedagogika se postavily na stanovisko zku-

³² Špatná je zásada, že cíl světí prostředky. Jsou-li prostředky ušlechtilé, jsou posvěceny ušlechtilým cílem, nejsou-li mravně dobré, nemohou být posvěceny cílem.

³³ A. Carrel, Člověk tvor neznámý, Jul. Albert, Praha.

šenostního zkoumání o člověku, a tak člověk ve svém vlastním duchovním životě, specificky lidském, člověk ve svém celku, smyslu života a cíli, byl vyřazen násilně z vědeckého poznání. Ethické zkoumání ukazuje, že je v člověku ještě jiná skutečnost života, a tu poznáváme a pomáháme jí k vývoji křesťanskou etikou. Moderní společnost dosud nezadusila všechna ohniska kultury ducha, mravní odvahy, statečnosti a ctnosti; plamen ještě hoří a zlo není nenapravitelné.³⁴

³⁴ A. Carrel, v cit. díle.

LITERATURA

- Rudolf Allers*, Das Werden der sittlichen Person. Herder, Freiburg.
Aristoteles, Ethika Nikomachova. Laichter, Praha.
Aristoteles, Metafysika, Praha.
B. Bauch, Grundzüge der Ethik, 1935.
A. Bayet, La science des faits moraux. Paris.
H. Bergson, Dvojí pramen mravnosti a náboženství. Laichter, Praha.
In. Arnošt Bláha, Vědecká morálka a mravní výchova. Praha.
In. Arnošt Bláha, Sociologie intelligence. Praha.
Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Meiner, Leipzig.
Lévy Brühl, La morale et la science des moeurs. Paris.
Arthur Buchenau, Kantslehre vom kategorischen Imperativ. Meiner, Leipzig.
Alexius Carrel, Člověk tvor neznámý. Praha.
Fr. Čáda, Etika individuální. Praha.
Delbos, Introduction aux fondements de la metaphysique des moeurs. Paris.
R. Dreikurs, Úvod do individuální psychologie. Praha.
Dupréel, Deux essais sur le progrès. Bruxelles.
R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig.
R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1924.
Fauconnet, La responsabilité. Paris.
E. Gilson, St. Thomas moraliste. Paris.
J. M. Guyau, Morálka bez závaznosti a sankce. Plzeň.
N. Hartmann, Ethik. 1926.
Werner Jaeger, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen. Berlin.
Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. (6. Aufl.) Leipzig.
Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. (7. Aufl.) Leipzig.
Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (6. Aufl.)
Fr. Krejčí, Positivní etika. Praha.
In. Müller, Mravní svědomí. Olomouc.
Friedrich Nietzsche, Nečasové úvahy. Praha.
Parodi, Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris.
E. Peillaube, Caractère et personnalité. Paris.
Otto Piper, Die Grundlegung der evangelischen Ethik. (II. Bd.) Gütersloh.
Platon, Protagoras aneb o výchově a občanské zdatnosti. (Sv. XIII.) Praha.
Platon, Menon, o výchově k zdatnosti. Praha.
Hubert René, Esquisse d'une doctrine de la moralité. Paris.
Sante de Sanctis, Psicologia sperimentale. Roma.

Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1916.
Reihold Seeberg, Christliche Ethik. Stuttgart.
Arth. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. Leipzig.
H. Spencer, Dané pravdy mravoučné. (Překlad Úlehlův.)
Spengler, Untergang des Abendlandes. (I.-II. B.)
E. Spranger, Lebensformen. 1930.
Miloslav Šefrna, Dědičnost a výchova. Praha.
Tolstoj, O životě. (Spisy XXII.)
Sv. Tomáš Akv., In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Torino.
Sv. Tomáš Akv., Summa theologia. Torino.
Sv. Tomáš Akv., In Metaphysicam Aristotelis commentaria. Torino.
Frant. Weyr, Theorie práva. 1936.
W. Wundt, Zur Psychologie und Ethik. Leipzig.
P. Zammit, Lectiones philosophiae moralis. Roma.

OBSAH

Předmluva	5
I. ÚVOD DO ETHICKÉ VĚDY	7
1. Ethika jako část filosofie	7
2. Vlastní předmět ethiky	9
3. Filosofická ethika je vědecká	13
4. Ethika je věda praktická	14
5. Filosofická ethika je přirozená	15
6. Výměr ethiky	16
7. Metoda ethiky	16
8. Rozdělení ethiky	17
II. ZÁKLADNÍ ETHICKÉ POJMY: DOBRO, CÍL, SMYSL ŽIVOTA	20
1. Pojem dobra a cíle	20
2. Druhy dobra	22
3. Ethické závěry z předchozích úvah	26
1. Každý lidský skutek směřuje k cíli	26
2. Každá činnost nutně spěje k cíli; ale jen člověk jde za cílem ve vlastním smyslu	26
3. Cíl dává vlastní ráz a smysl lidskému jednání	28
4. Poslední cíl života	29
5. Poslední cíl může být jen jeden .	31
6. Poznání cíle	32
7. Cokoliv člověk chce, nutně chce pro poslední cíl	34
III. BLAŽENOST A ŠTĚSTÍ	36
1. Rozličné formy řešení	37
1. Antický hedonismus	37
2. Moderní hedonismus	37
3. Utilitaristický způsob života	40
2. Výměr blaženosti	42
3. Nic stvořeného nemůže dát člověku úplnou blaženost a štěstí	46
4. Štěstí lze dosáhnout činností	48
5. Podíl smyslové stránky a činnosti na dosažení nejlepšího cíle	51
6. Ani vůle lidská není schopnost, kterou dospíváme k nejlepšímu cíli	52
7. Nejvyšší blaženost je v kontemplativní činnosti	54

IV. MRAVNOST	63
1. Vznik mravnosti	63
2. Skutečný původ mravnosti	71
3. Podstata mravnosti	75
4. Psychologické předpoklady mravního jednání	79
5. Překážky dobrovolného a svobodného jednání	87
1. Násilí	88
2. Strach	89
3. Vášnivost	90
4. Nevědomost	91
6. Vliv rozumu a vůle na jiné schopnosti	94
7. Rozumnost a mravnost	96
8. Poměr mravnosti a svobody	98
9. Ethická nelišnost	104
10. Prameny mravnosti	107
11. Rozum a svědomí jako měřítko mravnosti	109
1. Praktický rozum	112
2. Svědomí	115
12. Věčný zákon	118
13. Přirozený zákon a absolutnost mravní závaznosti	119
14. Mravnost zevnějších skutků	121
15. Ethické posouzení vášní	123
16. Význam a povaha jednotlivých vášní	126
1. Láska a přátelství	126
2. Touha	128
3. Radost	129
4. Nenávist, útěk, odvrát a smutek	130
5. Vášně vznětlivosti	132
17. Obrazotvornost a vášně	134
18. Mravní zdatnost (Habitus a ctnosti)	137
19. Které schopnosti mohou nabýt zdatnosti	139
20. Čtyři základní ctnosti mravní zdatnosti	143
21. Jednotlivé ctnosti	144
1. Rozumnost	144
2. Spravedlnost	146
3. Mužnost	148
4. Uměřenost	150
V. ETHICKÁ OSOBNOST	155
Literatura	159

Nihil obstat. P. Dr. Ant. Čala O. P., censor Ordinis ex commissione. *Imprimi potest.* P. Dr. Silv. M. Braitto O. P., pro Priore Provinciali delegatus. Olomucii, die 25. Martii 1942. Reg. 45. *Nihil obstat* P. Em. Soukup O. P., censor ex officio. *Imprimatur.* Dr. Udalricus Karlík, vicarius generalis. Olomucii, die 30. Martii 1942. Nr. 4993.

<i>Spisovatel</i>	<i>P. Dr. Metod Habáň O. P.</i>
<i>Název díla</i>	<i>Přirozená ethika</i>
<i>Vydala</i>	<i>Dominikánská Edice Krystal v Olomouci</i>
<i>Svazek</i>	<i>66</i>
<i>Roku</i>	<i>1944</i>
<i>Vytiskly</i>	<i>Lidové závody tiskařské a nakladatelské, spol. s r. o v Olomouci</i>
<i>Vydání</i>	<i>I.</i>
<i>Cena</i>	<i>K</i>