

MORÁLKA FILOSOFICKÁ.

NAPSÁNA OD

EUG. KADEŘÁVKA.

ČÁST PRVÁ.

S APPROBACÍ NEJDŮSTOJNĚJŠÍHO KNÍŽECÍHO ARCIBISKUPSKÉHO ORDINARIATU
PRAŽSKÉHO A S PŘÍVOLE NÍM PŘEDSTAVENÝCH ŘADOVÝCH.



— V PRAZE. —

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKARNA V. KOTRBA.

1906.

ÚVOD.

Morálka filosofická, jsouc částí filosofie, vědy o posledních důvodech všeho, co jest, zjednané přirozeným světlem rozumu lidského, jest věda o mravním pořádku života lidského, z nejvyšších zásad rozumových přirozeným světlem rozumu lidského čerpaná. Zove se též filosofie morální, ethika filosofická, filosofie mravně praktická (nesprávně filosofie praktická), morálka přirozená. Jest netoliko vědou, ale také uměním, ba uměním všech umění, jelikož pořádá veškeré jednání lidské, aby dosažen byl nejvyšší a poslední cíl života lidského řádem přirozeným podle nejvyšších zásad rozumových.

Morálka filosofická souvisí s ostatními naukami filosofickými. Logiku formálnou a kritickou předpokládá, poněvadž život mravný jest podmíněn správným a platným poznáním pravdy. Nejtěsněji lne ke theologii filosofické a psychologii, poněvadž není mravnosti bez Boha, a poněvadž mravnost se vztahuje ku přirozenosti právě lidské. Posléze není zbytečnou pro morálku filosofickou kosmologie, poněvadž věci přírodní slouží jako prostředek k vedení života mravního.

Morálka filosofická liší se od mravouky, soustavy předpisů o mravním životě lidském, neboť ji má předmětem, který vědecky pojednává, pořádá a z nejvyšších důvodů vyvádí. Liší se od theologie morální čili morálky nadpřirozené předmětem, zřídlem a methodou; neboť morálka přirozená obírá se pravdami a prostředky odnášejícími se k dosažení cíle přirozeného, poznává je přirozeným světlem rozumu lidského a vyvádí je z nejvyšších zásad rozumových, kdežto morálka nadpřirozená, jsouc morálkou přirozenou podmíněna a nad ni postavena, vykládá pravdy a prostředky odnášející se k dosažení cíle nad-

•

přirozeného, poznává je z nadpřirozeného zjevení božího a jest řízena neklamným učitelstvím církve katolické. Liší se od jiných věd, o mravnosti života lidského jednajících, na př. vědy právnické, paedagogiky, které předkládají základy, od morálky filosofické postavené, a na nich staví. Posléze není morálka filosofická druhem aesthetiky; neboť konáním činů dobrých, o kterých jedná morálka, dochází duch lidský svého cíle, kdežto jasným poznáním věcí krásných, o kterých jedná aesthetika, a rozumným připravuje se duchu rozumnému rozkoš, ze zalíbení vůle na dobrou nutně vyplývající.

Předmětem morálky filosofické látkovým jsou mravní činy lidské a vše, cokoli na mravní jednání působí, na př. zákon, svědomí. Předmětem formálním čili příčinou, ve které morálka filosofická činy lidské uvažuje, jest jejich morální dobrota čili spořádanost, která jim jako lidským přísluší, spořádaný poměr čili přiměřenost jejich ke člověku jednajícímu.

Pramenem morálky filosofické jsou: 1. jistotné zásady přirozeným světlem rozumu lidského poznané, ve kterých se člověku zjevuje Bůh způsobem přirozeným; 2. lidská zkušenost vlastní a cizí o přirozenosti lidské, jejích potřebách a vlohách, o člověku samém o sobě, jeho postavení k jiným bytostem a jeho posledním cíli; 3. dějiny, jež nám vykládají smýšlení a jednání jednotlivých lidí a celých národů. Vůdcem, od bludu chránícím a různé pokyny udílejícím, jest morálce filosofické nadpřirozené zjevení boží, od církve katolické předkládané, jehož pravda jest zjištěna, jež neodporuje pravdě zjevení přirozeného, v morálce filosofické pojednávané, jež morálku filosofickou nezbavuje svobody a důstojnosti. Není tedy radno, aby morálka filosofická si nevšímala tohoto zjevení nadpřirozeného.

Z dvojího pramene, rozumového a zkušebného, vychází na jevo, že metoda morálky filosofické jest zkušebná a spolu rozumová, čili empirická a spekulativná. Co zkušenost a dějiny poskytují, morální filosofie podle jistotných zásad rozumových a nejvyšších čili metafysických posuzuje, vykládá a z posledních důvodů vyvozuje.

Nepravé metody užívá morálka filosofická, buď že důležitost přirozeného světla rozumu lidského přeceňuje anebo podceňuje. Přeceňují: 1. zastánci domnělého čistého, abstraktního práva přirozeného, kteří nedbajíce zkušenosti a dějin z lidské přirozenosti abstraktní, libovolně a nepravdivě pochopené od-

vozují právo přirozené, k násilným převratům vedouce a subjektivně libovůli hovíce. K nim náleží Rousseau a domnělá spekulativná škola v Německu. 2. Rozumáři, jejichž vůdcem jest Kant, kteří zavrhuje nadpřirozené zjevení boží, učí větám náboženství křesťanskému odporným. Podceňují: 1. traditionalisté, kteří nadpřirozené zjevení boží pokládají za naprosto nutný pramen morálky filosofické; 2. kteří jediné dějiny pokládají za učitelku mravnosti; 3. kteří empirismu a pozitivismu přejíce morálku filosofickou nezávislou činí na metafysice; 4. kteří následující Spencera, Darwinovce, pokládají morálku za část mechaniky, a zásady morální odvozují z fysiky, biologie, psychologie a sociologie, věd pojednávajících zákony vývoje darwinistického; 5. skeptikové morální, kteří zamítají všeobecné a neměnitelné zákony morální.

Morálka filosofická nedělí se na vědu o mravu a vědu o právu, poněvadž mrav a právo nejsou dvěma obory na sobě nezávislými, ale na část obecnou, která podává obecnou theorii o jednání mravně dobrém, rozvinující a odůvodňující obecné pojmy a zásady veškerého pořádku mravního, a na druhou část zvláštní, která tuto theorii obecnou upotřebuje při jednotlivých konkrétních poměrech lidských, z obecných zásad vyvozující důsledky pro lidské jednání podle různých stavů, ve kterých člověk se vyskytuje.

Pravé morálce učí filosofové aristotelicko-thomističtí. Mezi nimi jsou Gutberlet, Cathrein, Th. Meyer, Liberatore, Zigliara, Stöckl, Costa-Rossetti.

ČÁST PRVÁ.

O čem jedná část prvá?

Poněvadž věc nejlépe poznáme z příčin, zkoumá prvá část morálky filosofické příčiny mravnosti činů lidských, a sice: 1. účelnou, 2. vzornou, 3. údobnou, 4. látkovou, 5. účinnou.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

Příčina účelná mravnosti činů lidských.

O příčině účelné se jedná nejprve, poněvadž podle ní, příčiny příčin, se řídí všechny ostatní příčiny.

Poněvadž činy lidské, z rozumu a svobodné vůle vycházející, příčinu účelnou sdílejí se všemi činy bytostí stvořených, musíme dříve, než vyšetříme její zvláštnost, činů lidských se týkající, ji pojednati obecně.

Bytost stvořená, o sobě ostávající, projevuje se, jak učí nás obecná zkušenost, činem, který vychází od podmětu, přirozenosti její, silami opatřené, a na předmětu se prokazuje, aby se stal konem, aby dospěl k svému konci. Toto dospívání, směřování ke konci, cíli, k vůli němuž něco se děje anebo jest, děje se zákonem přirozeným, zákonem účelnosti, jenž vládne, jak zkušenost obecná učí, všemi bytostmi stvořenými, a slouží podmětu činnosti k dobrému, takže účel a dobro jsou objektivně totožny mezi sebou, ač formálně se liší mezi sebou ve svých pojmech. Účel jest dobrem o sobě uvažným, prostým,

po němž bažiti se může k vůli němu samému, kdežto prostředek jest dobrem užitečným, po němž se baží k vůli účelu. Účel rozeznáváme nejbližší, střední a poslední; středních, jež jsou prostředky k dosažení posledního, může býti více; poslední jest buď vztažně poslední, jenž některým bytostem stvořeným jest vytčen, anebo naprosto poslední, jenž jest vytčen všem. Účelu naprosto poslednímu, v němž nutně vrcholí všechny účely, jelikož nejsou v řadách skutečně nekonečných a jelikož tvoří jednotu, a jenž nemůže nebyti něčím skutečně bytující, jelikož skutečně bytují podmětové, činnosti a účely střední, jsou podřaděny všechny účely. Pokud účel naprosto poslední svou přirozeností naprosto žádá, aby všecko jemu se podřadovalo a na něm posléze přestalo, zove se objektivným; dosažení tohoto účelu naprosto posledního objektivného zove se účel poslední formální čili subjektivný.

Bůh jest objektivný účel naprosto poslední.

A) Část metafysiky, theologie filosofická, dokazuje ze zkušenosti podle zákonů logických, že jest Bůh, osobní bytost svrchovaná, první příčina účinnivá všehomíra, jež příčiny žádné nemá, na které by závisela. Od tohoto závěru vycházejíc dokazuje morálka filosofická, že jest Bůh podstatně objektivný účel naprosto poslední, takto:

1. Bůh jest příčina první. Kdo jest příčinou první, na něm všechny ostatní příčiny podstatně a bez omezení všelikého závisejí. Na kom všechny ostatní příčiny podstatně a bez omezení všelikého závisejí, ten jest podstatně pánem všeho naprostým. Kdo jest podstatně pánem všeho naprostým, ten jest účelem toho, čeho jest pánem, ten jest účelem, který žádá, aby jemu všecko se podřídilo, jest účelem, který podle své přirozenosti toto podřízení vyžaduje, jest účelem, který žádá, aby všecko na něm samém přestalo, t. j. jest podstatně účel objektivný naprosto poslední.

Tedy jest Bůh podstatně účel objektivný naprosto poslední.

2. Bůh, první příčina, když svět stvořil a jej zachovává, když spolupůsobí se všemi činnostmi příčin stvořených, nutně působí k vůli nějakému účelu naprosto poslednímu, k němuž veškeré dílo své odnáší. Avšak tento účel Boha působícího

nemůže býti něčím od Boha rozdílným, poněvadž kdyby byl, byl by Bůh na něm závislým a nebyl by příčinou první. Je tedy Bůh, první příčina, podstatně naprosto poslední účel Boha samého působícího. Avšak tento účel Boha působícího jest podstatně účel naprosto poslední díla božího; neboť kdyby Bůh působící a dílo boží měli účely naprosto poslední různé, byl by mezi nimi spor, což nelze připustiti.

Je tedy Bůh, první příčina, podstatně účel naprosto poslední všeho, co náleží k jeho dílu.

3. Býti účelem, jest čirá dokonalost, býti účelem naprosto posledním, jest čirá dokonalost svrchovaná. Avšak Bůh, příčina první, jest bytost nekonečná, nemůže tedy postrádati této dokonalosti svrchované.

Je tedy Bůh, příčina první, podstatně účel naprosto poslední.

4. Jelikož dobro jest to, k čemu bažící směřuje, a účel to, k vůli čemu něco se děje nebo jest, jsou dobro a účel věčně totožny; proto odpovídá dobru účel tak, že čím více dobroty nějaká věc v sobě má, tím více je k tomu způsobilá, aby k vůli ní něco se dalo nebo bylo. Avšak Bůh, první příčina, jest dobro nekonečné, kdežto věci stvořené jsou dobra konečná, na nekonečném závislá, jemu podřízená, a to podstatně. Proto jest Bůh, první příčina, účel nekonečný, všecky však věci od něho stvořené jsou podstatně účely konečnými, na Bohu závislými, jemu podřízenými.

5. Světem stvořeným chce a musí Bůh nějakého cíle dosíci, t. j. nějakého dobra, jež jest mimo svět. Není však mimo svět jiné dobro, leč Bůh sám.

6. Při vytváření nějaké věci jest cíl první pohnutkou; avšak první pohnutkou Boha nemohlo býti, co jest od Boha různě, poněvadž jest Bůh prvotí všech věcí naprosto první.

7. Cíl jest dobro, jež vůli vábí. Avšak kromě Boha není dobra, jež by vůli boží vábilo přiměřeně, poněvadž jest Bůh naprostá plnost všeho dobrého a poněvadž co jest v něm naprosto dokonalé a nekonečné, jest mimo něj vztažmo dokonalé a konečné.

8. Bůh ani nemohl svět hlavně k vůli němu stvořiti, tak aby byl sám sobě nejvyšším účelem. Neboť jediná ona bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním účelem; svět však sám od sebe není.

Je tedy Bůh, příčina první, podstatně účel naprosto poslední.

Odtud vysvítá tento důsledek:

Poněvadž cokoli se vykonává příčinami stvořenými bezprostředně, děje se v podmětu od Boha stvořeném a zachovávaném, za bezprostředního spolupůsobení božího, mají všechny účinky příčin stvořených Boha tak podstatně, vnitřně a plně svým pánem naprostým a účelem naprosto posledním, jako ty věci, jež od Boha bezprostředně jsou stvořeny. Proto jest i člověk celý, nejenom pokud má duši, podstatně majetkem božím; jest i ve příčině svých činů lidských podstatně služebníkem Boha, pána svého naprostého, účelu svého naprosto posledního.

B) Uvažme dále účely ve světě.

Pořádek účelů ve světě jest podmíněn skutečnou jsoucností účelu naprosto posledního, jenž jest dobro nekonečné, Bůh. Tato položka se dokazuje takto:

Jak zkušenost a vědy přírodní dokazují, bytuje ve světě spleťtý, pravidelný, podivuhodný a stálý pořádek účelů souřadných a podřadných; také o věcech, které unikají naší známosti, musíme říci, že v nich bytuje tento pořádek, poněvadž tyto věci souvisejí s věcmi známými, jejichž účely se těší z pořádku. Avšak pořádek účelů ve světě nutně jest podřaděn nějakému účelu naprosto poslednímu; neboť 1. kdyby nebyl, neměl by žádné první příčiny účinnivé, poněvadž účel naprosto poslední jest nutně také první příčinou všeho účinnivou; 2. kdyby nebyl, byla by řada účelů ve světě skutečně nekonečná anebo by množství účelů sestávalo z řad rovnoběžných, jež by měly každá svůj účel poslední, účely tedy nesouvislé, což obojí jest nemožno.

Bytuje tedy skutečně účel naprosto poslední.

Účel naprosto poslední jest dobro nekonečné. Neboť jest dobrem, jež podle své přirozenosti vyžaduje, aby všechno jemu tak se podřadilo, aby na něm posléze přestalo; avšak takové dobro nemůže býti konečným, jež se odnáší k jinému dobru, jímž jest omezeno a na němž závisí.

Účel a dobro jsou věčně totožny; naprosto poslednímu odpovídá nekonečné.

Bytuje tedy skutečně účel naprosto poslední, jenž jest dobro nekonečné, Bohem nazývané.

C) Uvažme posléze lidskou touhu po blaženosti dokonalé.

Dříve než podáme položku a její důkaz, slyšme, co jest blaženost, a to dokonalá, co jest jejím předmětem.

Blaženost jest majetek všeho dobra, který vyhovuje všeliké touze rozumné. Blaženost jest dokonalá, je-li majetek všeho dobra dokonalý, a sice tak, že všeliké touze rozumné veskrze vyhovuje. K tomu jest potřebí, aby všeliké zlo bylo veskrze vyloučeno, aby majetek všeho dobra byl pevný a stálý, aby veškerý stav blaženého byl veskrze dokonalý. Předmětem blaženosti dokonalé, po které člověk touží, je tedy všeliké dobro, pokud je schopno, aby všelikou rozumnou touhu naplnilo, čili dobro nejvyšší; proto se může zváti blaženost majetkem dobra nejvyššího.

Položka zní: Bytuje skutečně předmět dokonalé blaženosti lidské, kterým jest dobro nekonečné, Bůh, a spolu účel všeho naprosto poslední. Důkaz je tento :

Kdyby předmět dokonalé blaženosti lidské nebytoval skutečně, nic skutečného by neodpovídalo lidské touze po blaženosti, čím by jí bylo vyhověno ; tedy by byla touha marná, klamná. Avšak lidská touha po blaženosti nemůže býti marná, klamná, poněvadž přísluší lidské přirozenosti, jako lidské, rozumné, takže s užíváním rozumu nutně vzniká, poněvadž jest přiměřená vůli lidské, mohutnosti z rozumnosti nutně vyplývající, poněvadž jest psychologickým základem všech tužeb jedinečných, poněvadž jest nejvyšší tužbou, žádná jiné tužbě nepodřaděnou, tužbou všecky tužby jiné jako prostředky sobě podřadující, poněvadž jest tužbou nevyhladitelnou, poněvadž jest tužbou všeliké a celé přirozenosti lidské.

Tedy bytuje skutečně předmět dokonalé blaženosti lidské.

Odtud vysvítá tento důsledek :

Člověk musí míti nutných prostředků, bez kterých by předmětu blaženosti dosíci nemohl, ale nemusí blaženým se státi. Dále musí býti duše lidská nesmrtelná, poněvadž bez nesmrtelnosti duše nemůže býti vyhověno lidské touze po blaženosti dokonalé, která nutně záleží v pevném a stálém majetku předmětu blaženosti.

Pokračujme dále v důkaze: Předmět blaženosti dokonalé, po které člověk baží, musí v sobě chovati všeliké dobro, má-li vyplniti touhu lidskou po dokonalé blaženosti. Avšak dobra konečná ani jednotlivá o sobě ani všechna v jedno spo-

jená nechovají v sobě všechno dobré, po kterém člověk baží, poněvadž mají dokonalost omezenou, poněvadž nevzdalují od nás všeliké zlo, poněvadž mohou růsti anebo se množiti, ubývati anebo se menšiti, poněvadž jsou pomíjející; proto nemohou vyplniti touhu lidskou po dokonalé blaženosti, o čemž patrné svědectví dává zkušenost.

Dokažme to o jednotlivých dobrech konečných.

Bohatství přirozené: šat, pokrm, obydlí, pole, dobytek, nejsou sama sebou předmětem touhy, nýbrž prostředkem k ukojení našich potřeb. Bohatství umělé, peníze, nemají samy sebou ceny, ale slouží ke zjednání bohatství přirozeného a jiných výhod pozemských. Čest a sláva nejsou samy o sobě předmětem snahy, jelikož jsou známkami našich vnitřních předností, jelikož samy neudílejí nám pravé ceny, jelikož samy nečiní nás lepšími; ano touha po nich stává se nezřízenou, odporuje-li pravé naší ceně. Moc, vážnost a důstojné postavení jsou toliko prostředky, jimiž by prospívalo blaho lidu. Dále jsou tyto všechny statky zevnější nestálé, pomíjitelné, nahodilé; nezbavují všeho zlého, aniž ukájejí touhy srdce lidského. Posléze nejsou každému člověku dostižitelný. Proto nejsou dobrem nejvyšším, předmětem dokonalé blaženosti.

Vnitřní statky k tělu lnoucí: síla, zdraví, krása, smyslné požitky, jsou podřízeny statkům duševním, jsou prostředky k dosažení statků vyšších. Jsou nestálé, pomíjitelné. Někdy jsme povinni jich se zříci. Nejsou každému člověku dostižitelný, jak by bylo žádoucí a potřebno. Byť i měl je někdo všechny, jak by přece postrádal spokojenosti! Smyslné statky a požitky jsou nám společny se zvířaty, proto nemohou býti nejvyšším dobrem právě lidským. Rozumná duše lidská touží po vyšším pokrmu. Kromě toho požitek jest podmíněn zevnějším dobrem, jehož požíváme, může tedy býti dokonalým, máme-li dobro zevnější, jež by nás dokonale ukojilo; avšak dobro zevnější, ke kterému jest obrácen smysl, nemůže nás, jak jsme dokázali, dokonale ukojiti. Posléze požitek smyslný nečiní člověka lepším, dokonalým. Proto nejsou vnitřní statky, k tělu lnoucí, nejvyšším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti.

Vnitřní statky duševní: podstata duše, její nadsmyslné mohutnosti, rozum a svobodná vůle, nabyté nadsmyslné dovednosti čili držebnosti její, věda, umění, ctnost, její průkazy nadsmyslné činnosti, zdaž jsou nejvyšším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti?

Že sama podstata duše není předmětem dokonalé blaženosti, dokazují její mohutnosti, skrze které duše se zmocňuje dober zevnějších, jichž postrádá. Mohutnosti jsou duši jakýmisi nástroji. Dovednosti slouží mohutnostem k dokonalejšímu prokazování činnosti. Posléze průkazy činnosti jsou podmíněny předmětem, který duši ukájí; jsou tedy dokonalými, když se dokonale zmocnily dobra dokonalého. Zvláště však uvažme vědu a ctnost. Věda, pokud jest dovedností, držebností čili vědeckostí, jest prostředkem k dokonalému prokazování činnosti rozumové; pokud jest průkazem činnosti rozumové, jest věda lidská nedokonalá, aniž státi se může majetkem každého, poněvadž nemůže býti každý učencem, aniž činí, jak zkušenost dokazuje, sama dokonalým a blaženým. Ctnost, pokud je dovedností, slouží za prostředek k dokonalému prokazování činnosti svobodné vůle. Pokud jest průkazem činnosti, nemůže nás sama sebou uspokojiti, poněvadž závisí na předmětu, ke kterému se odnáší, poněvadž s ní spojeny jsou mnohé oběti, námahy a útrapy, kterých abychom se podjali, musí nás pobádati a síliti dobro, jež stojí nad ctností.

Ani tedy vnitřní statky duševní nejsou nejvyšším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti.

Posléze ani majetek všech statků pozemských není nejvyšším dobrem, poněvadž nedostatečnost jednotlivých dober těchto vyplývá ze vnitřní jejich bytnosti, tak že spojením jejich nemizí. Kromě toho jest jejich spojení nejenom neskutečné, ale také nemožné; posléze majetek všech statků pozemských, byť i byl dostižitelným, není tak dostižitelný, aby nebylo více si přát; aniž jest dostižitelným lidem všem.

Tedy jest předmětem blaženosti dobro nekonečné.

Dokončíme důkaz takto: Předmět blaženosti jest dobro nekonečné. Avšak dobro nekonečné jest podle srovnalosti mezi dobrem a účelem podstatně účel všeho naprosto poslední; neboť co podstatně vyžaduje, aby jemu se podřadilo a na něm posléze přestalo, jest účel všeho naprosto poslední, avšak dobro nekonečné to vyžaduje podstatně.

Tedy bytuje skutečně předmět dokonalé blaženosti lidské, jenž jest dobro nekonečné, Bůh, a spolu účel všeho naprosto poslední.

Nyní se tažme, kterak všecko tohoto účelu dosahovati může a má.

Dosažení Boha formálním čili subjektivním účelem naprosto posledním.

1. Poslední účel formální záleží v podřadnosti všeho pod Bohem, jež jest různá podle přirozenosti jednotlivých tvorů.

Neboť poslední účel formální musí odpovídati přirozenosti účelu objektivního naprosto posledního, jak vyžaduje srovnalost mezi účelem a dobrem, dosažením účelu. Avšak účel objektivný naprosto poslední vyžaduje podstatně, aby všechno jemu se podřadilo. Proto účel poslední formální záleží v tom, aby všechno se podřadilo účelu objektivnému naprosto poslednímu. Avšak objektivný účel naprosto poslední jest Bůh.

Tedy účel formální naprosto poslední záleží v podřadnosti všeho pod Bohem.

Dále všeliký účel formální, jak zkušenost učí, jest různý podle různosti těch věcí, jež dosahují nějakého účelu objektivního.

Tedy poslední účel formální záleží v podřadnosti všeho pod Bohem, jež jest různá podle různosti jednotlivých tvorů.

2. Člověk se může Bohu podřadit sám sebou, poněvadž jsa živočich rozumný může Boha dosáhnouti rozumem a vůlí. Tato podřadnost se zove formální.

Tvorové rozumu nemající závisíce na Bohu jsou sice Bohu podřaděni jako první příčině účinné; avšak pokud se k Bohu odnášejí, svému účelu poslednímu, potřebují jiného tvora, kterým by Bohu podřaděni byli, poněvadž sami sebou dosáhnouti mohou toliko hmotných předmětů. Avšak takovým tvorem jest člověk, živočich rozumný, jenž jest k tomu způsobem obzvláštním schopen a potřebou pobádán. Proto mají býti Bohu podřaděni skrze člověka. Tato podřadnost se zove materiální čili objektivní.

3. Všichni lidé tak Bohu se podřadují, že mezi sebou jsou podstatně souřaděni, spolu však případně mohou býti, ano také mají býti podřaděni mezi sebou. Tato položka se dokazuje takto:

Všichni lidé v podstatě specifické se srovnávají a mezi sebou se rovnají; mohou také všichni stejně bezprostředně Boha dosáhnouti.

Tedy podřadující se Bohu jsou mezi sebou podstatně souřaděni.

Dále lidé mohou případně sobě se podřadovati, mohou-li při podřadenosti pod Bohem a při podstatné souřadenosti vespolek sobě případně sloužiti za prostředky k dosažení rozličných účelů.

Tedy poněvadž mohou sobě sloužiti, mohou také sobě vespolek se podřadovati případně.

Posléze mají se vespolek sobě podřadovati případně, poněvadž podle své přirozenosti jsou určeni k životu společenskému, který bez podřadování jest nemožný.

Tedy všichni lidé tak se podřadují Bohu, že mezi sebou jsou podstatně souřadeni, spolu však případně mohou býti, ano i mají býti podřadeni mezi sebou.

4. Poslední účel formální jest sláva boží zevnější, která jest buď formální aneb objektivní a materiální.

Dříve budiž sláva objasněna. Sláva jest chvála dokonalosti neobyčejné, chvály stupeň intensivně a extensivně vyšší. Proto jest Bůh, bytost nekonečně dokonalá, hoden chvály intensivně a extensivně nejvyšší. Forma chvály záleží v tom, aby dokonalost byla poznána rozumem, uznána vůlí, a je-li chvála zevnější, vyjádřena slovy nebo jinými známkami. Věci, které chválcímu objevují nějakou dokonalost, se zovou chválou objektivnou. Tedy máme-li zření k Bohu, sláva boží formální a vnitřní jest poznání a uznání nekonečné dokonalosti jeho skrze jeho rozum a vůli. Sláva boží objektivní a vnitřní jest nekonečná dokonalost boží objevující se rozumu božímu. Sláva boží formální a zevnější jest vyjádření dokonalosti boží od něho poznané a uznané skrze známky zevnější, t. j. skrze tvory. Přihlížíme-li ke tvorům, je sláva boží veškerá Bohu zevnější. Tato sláva boží zevnější formální jest poznání a uznání dokonalosti boží vyjádřené buď jenom vnitřními činy rozumu a vůle anebo také slovy anebo jinými známkami zevnějšími. Sláva boží zevnější formální může býti virtuálně obsažena ve skutecích Bohu podřaděných, jež nejsou sice přímo rozkazovány od činů vůle rozvinuté k Bohu obrácených, přece však vycházejí od činů vůle, Bohu, účelu poslednímu, se neprotivících, na př. ve zdržlivosti, skromnosti, dobročinnosti. Sláva boží zevnější objektivní jest dokonalost boží nekonečná ve tvorech se jevící rozumu bytosti stvořené. Sláva boží zevnější materiální záleží v každé službě,

kteřou tvorové, jak rozumu nemající, tak rozumní, prokazují člověku k zachování jeho života a k zvětšení jeho dokonalosti tělesné a duševní; taková služba poskytuje člověku látku, skrze kterou by Bohu zjednal slávu zevnější formálnou. Obecně se zove sláva boží zevnější projevení a vyjádření dokonalosti boží nekonečné skrze tvory.

Důkaz položky shora zmíněné je tento:

Poslední účel formální záleží v podřadnosti všech věcí pod Bohem, účelem naprosto posledním. Avšak podřadnost všech věcí pod Bohem, účelem naprosto posledním, jest sláva boží zevnější, poněvadž touto podřadností se objevuje a vyjadřuje, že Bůh jest účel naprosto poslední, pán naprostý, dobro nekonečné, že Bůh jest nekonečně dokonalý. — Kromě toho jest poslední účel formální, podřadnost všeho tvorstva, majetku božího, pod Bohem, podstatně dobrem božím; avšak toto dobro boží nemůže býti leč sláva boží zevnější.

Tedy jest poslední účel formální sláva boží zevnější.

Dále sláva boží zevnější jest podřadnost všech tvorů pod Bohem, účelem naprosto posledním, uvažována jsouc jako dobro boží zevnější. Je tedy sláva boží taková, jaká jest podřadnost. Avšak podřadnost jest buď formálná buď objektivná a materiálná.

Je tedy účel poslední formální sláva boží zevnější, která jest buď formálná buď objektivná a materiálná.

5. Sláva boží zevnější jest poslední účel formální, který nutností naprostou musí býti ode všech jedenkrátě dosažen.

Neboť naprostou nutností chce Bůh, aby jedenkrátě všecko jemu, účelu naprosto poslednímu, bylo plně podřadeno, což vyžaduje nutně bytnost jeho a bytnost tvorů, tak že kdyby to chtěl svobodně, svobodným by byl chtěje svou dokonalost nekonečnou anebo ji nechťeje. Avšak tato podřadnost jest sláva boží zevnější. Proto chce Bůh naprostou nutností, aby všecko jedenkrátě přispělo k slávě boží zevnější. Avšak sláva boží zevnější jest poslední účel formální.

Tedy sláva boží zevnější jest poslední účel formální, který nutností naprostou musí býti ode všech jedenkrátě dosažen.

6. Sláva boží zevnější počíná v životě pozemském, v životě záhrobním konce dospívá.

Ze zkušenosti obecné všech časů víme, že zevnější sláva boží formálná jest v životě pozemském velice nedokonalá, po-

něvadž člověk v něm nedokonale poznává nekonečnou dokonalost boží, poněvadž svobody své často zle užívaje Bohu odpírá podřaděnosti a Boha tvorům podřaduje, poněvadž Boha nemůže neustále chváliti rozvinutě. Je-li však sláva boží formálná velice nedokonalá, je také nedokonalá sláva objektivná, a materialná, jež obojí má svůj příslušný doplněk ve formálné.

Je tedy zevnější sláva boží formálná i objektivná a materialná, v životě pozemském velice nedokonalá, proto pouze počátečná.

Dále sláva boží zevnější jest poslední účel formálný. jenž musí býti ode všech naprostou nutností dosažen. Avšak v životě pozemském jest jenom počátečná.

Proto konce dospěti musí v životě záhrobním.

Odtud vysvítá nutný důsledek, že život záhrobní skutečně bytuje, že musí nastati doba, od které člověk nemůže více svobodně se odchýliti od podřaděnosti pod Bohem, že člověk, jenž před touto dobou smrtí tělesnou svobodně sebe Bohu nepodřadil, po ní od Boha jsa přinucen trestáním, proti své vůli podřaduje se Bohu. Tato podřaděnost nucená jest zevnější sláva boží objektivná, poněvadž stav takového člověka jako předmět (objectum) poznání dokazuje, že Bůh jest účel naprosto poslední, pán naprostý, že jest svatý a spravedlivý. Toto nucení, trestání, nemůže nebýti věčné, poněvadž život pozemský jest přípravou k životu záhrobnímu; jakým jest člověk v době přechodu, smrti, takovým musí býti na věčnost.

7. Poslední účel formálný je také člověku dobrem, ale s podmínkou. Tato položka se dokazuje takto:

Poslední účel formálný jest sláva boží zevnější, formálná, která záleží v činech rozumu a vůle, projevujících a vyjadřujících nekonečnou dokonalost boží, jež jsou člověku dobrem, poněvadž člověk jimi Boha dosahuje a s ním se spojuje. Avšak spojení s Bohem, účelem naprosto posledním, jest člověku dobrem, zjednávajíc mu dokonalost a blaženost vztažně nejvyšší.

Tedy poslední účel formálný jest také člověku dobrem.

Avšak dobrem jest člověku toliko s podmínkou, poněvadž dosažení blaženosti závisí na vůli lidské. Což se dokazuje takto:

Ačkoli mohl Bůh podle jiného řádu prozřetelnosti uděliti člověku blaženost darem, který by si nebyl musil zasloužiti,

přece víme ze zkušenosti patrné, že Bůh tak neustanovil. Člověk může, odpíraje Bohu slávy, svobodně se odvracet od Boha, účelu naprosto posledního, až po tu dobu, kdy přestává býti člověku volno buď dávat aneb odpírati Bohu slávy. Avšak Bůh, účel naprosto poslední, je také předmětem blaženosti. Proto může se také odvracet od Boha, předmětu blaženosti, po onu dobu a pak v tomto odvrácení setrvati.

Tedy dosažení blaženosti závisí na vůli lidské.

Odtud vysvítá nutný důsledek: Dávati Bohu svobodně slávu zevnější jest nutnou podmínkou a přípravou k dosažení blaženosti dokonalé.

Kdyby poslední účel formální byl dobrem člověku bez podmínky, tak že by účelu toho dosíci nutně musil, bylo by nemožno, aby některý člověk se nestal blaženým. Avšak není to nemožno, ani uvažujeme-li Boha, ani uvažujeme-li člověka. Neboť bytnost Boha, účelu naprosto posledního, vyžaduje toliko, aby jeho sláva zevnější byla dovršena; avšak toto dovršení státi se může přinuceným podřaděním těch, kteří svobodně nechťejí se podřaditi Bohu. Také bytnost člověka vyžaduje toliko, aby touha po blaženosti nebyla klamná; avšak touha tato jediné tehdy jest klamná, nemá-li člověk té moci, aby dosáhl blaženosti, ale ne tehdy, odvrací-li se člověk od Boha, předmětu blaženosti, svobody zneužívaje.

8. Formální blaženost člověka jest poslední účel člověka formální, a sice druhotní, nikoli prvotní. Což se dokazuje takto:

Poslední účel člověka formální jest dosažení objektivního účelu naprosto posledního. Avšak blaženost formální je toto dosažení, poněvadž záleží v dokonalém držení Boha.

Je tedy formální blaženost lidská poslední účel člověka formální.

Dále formální blaženost jest formálně dobrem člověka. Avšak dobro člověka jest podřaděno zevnější slávě boží, poněvadž tato jest poslední účel formální, jenž naprostou nutností musí býti dosažen, kdežto ono může býti dosaženo toliko s podmínkou, a poněvadž tato jest dobro Boha, bytosti nekonečné, naprostého pána, kdežto ono jest dobro bytosti konečné, služebníka božího.

Je tedy formální blaženost člověka poslední účel člověka druhotní, ne prvotní.

9. V čem záleží bytnost lidské blaženosti dokonalé pouze přirozené?

Dříve vyložme blaženost čistě přirozenou. Rozeznávati sluší blaženost přirozenou a nadpřirozenou. Bůh stvořil první rodiče, aby požívali blaženosti nadpřirozené, jež záleží v bezprostředním patření na bytnost boží, a proto jim udělil nejen dary přirozené, ale i nadpřirozené a mimopřirozené; v tomto stavu byli by se rodili všichni potomci jejich, kdyby nebyli zhřešili. Hřích prvotních rodičů zbavil je a všechny jejich potomky všech darů i nadpřirozených i mimopřirozených, jakož i naděje dosíci blaženosti nadpřirozené; než tento stav skleslé přirozenosti měl býti podle milosrdenství božího nahrazen stavem přirozenosti obnovené skrze spasitele, aby mohli opět lidé dosíci blaženosti nadpřirozené. Ve stavu čistě přirozeném mohl sice býti člověk stvořen, aby požíval blaženosti pouze přirozené; ale skutečně nebyl a není v něm. Přece však si jej mysliti můžeme a musíme, poněvadž stavu nadpřirozeného podkladem jest stav přirozený. Proto jednati musí o blaženosti pouze přirozené morálka filosofická, aby vyšetřila, v čem záleží, a poskytla teologii morální podklad, na kterém by tato blaženost nadpřirozenou prozkoumala methodou sobě příslušnou.

Bytnost přirozené blaženosti dokonalé záleží v dokonalém poznání Boha skrze rozum a v dokonalé lásce k Bohu skrze vůli. Což se dokazuje takto:

Bytnost blaženosti dokonalé záleží v držení Boha subjektivně dokonalém. Avšak držení Boha subjektivně dokonalé neděje se ani mohutnostmi smyslnými, jež se zmocňují předmětů toliko smyslných, ani jediným rozumem, jenž zjednati může držení Boha toliko objektivně dokonalé, jenž jediný nemůže plně vyhověti touze po blaženosti, ani jedinou vůlí, která předpokládá rozum.

Tedy bytnost přirozené blaženosti dokonalé záleží v dokonalém poznání skrze rozum a v dokonalé lásce k Bohu skrze vůli.

Kterýžto důkaz nabývá světla touto úvahou:

Rozum lidský přirozenou nutností baží po dokonalém poznání pravdy, aby se jí plnou měrou zmocnil. Avšak tato schopnost poznání přesahuje všecko stvořené a konečné; neboť předmětem našeho rozumového poznání není to neb ono bytí, nýbrž bytí vůbec. Proto není rozum náš ukojen, nepoznal-li bytí veškeré, pravdu veškerou. Avšak veškerá pravda je toliko

v Bohu, jenž jest pravda sama, poslední pramen a základ všeliké pravdy. Může tedy jediný Bůh touhu našeho rozumu po pravdě dokonale ukojiti.

Dále rozum náš nepřestává na zjevech věcí, ale přirozeně touží poznati věci z příčin a důvodů. A tu postupuje od příčin a důvodů nejbližších ke vzdálenějším, až přijde ku příčině poslední, nejvyšší všech věcí, Bohu, od něhož všechny věci pocházejí a k němuž také směřují jako k poslednímu. Tu teprve jest rozum úplně ukojen. Je tedy Bůh nejvyšším dobrem rozumu.

Rozumu odpovídá vůle. Jako rozum jest ukojen dokonalým majetkem veškeré pravdy, tak opět vůle odpočívá v dokonalém majetku všeho dobra. Avšak veškeré dobro je toliko v Bohu, nekonečně dobrém, jenž jest poslední pramen a nejhlubší základ všech dober stvořených, která jsou toliko potud dobrými, pokud mají účastenství na nestvořené dobrotě boží. Proto jenom tehdy jest ukojena vůle, požívá-li Boha, jenž jediný jest nejvyšší dobro. A také víme ze zkušenosti, že srdce lidské dychtí po Bohu a v Bohu nalézá své plné uspokojení.

Dosáhnul-li tedy člověk svým rozumem a svou vůlí Boha, požívá dokonalé blaženosti, má všechno, po čem touží, nic více si nepřaje. K dosažení tohoto cíle pomáhají nižší mohutnosti člověka, jako služebnice; cíl jejich podřízen jest cíli, k němuž spějí rozum a vůle.

10. Stav přirozené blaženosti dokonalé jest podstatně ustavičný. Neboť 1. blaženost dokonalá jest dokonalé držení Boha. Avšak držení Boha není dokonalé, není-li ustavičné, poněvadž dokonalé držení jest naprosto pevné a poněvadž držení Boha dokonalé vylučuje všeliké zlo, také ono zlo, jakým by byla ztráta blaženosti anebo jakým by byla obava, že by blaženost mohla přestati. 2. Blaženost dokonalá musí odpovídati touze po blaženosti. Avšak neodpovídala by, kdyby nebyla ustavičnou. poněvadž touha po blaženosti má za předmět všeliké dobro a poněvadž ustavičné trvání blaženosti jest jedním z dober největších.

11. Blaženost dokonalá s sebou podstatně přináší vztažně plnou dokonalost blaženého. Neboť blaženost dokonalá vylučuje všeliké zlo, také ono, jakým by byl nedostatek dokonalosti blaženého. Kromě toho, jelikož nazvati sluší blaženost lidskou odpočinkem v dokonalosti rozumu a vůle, jest dokonalá čili

plná blaženost odpočinkem v plné dokonalosti rozumu a vůle blaženého.

12. V životě pozemském nemůže se člověk státi dokonale blaženým.

Neboť 1. nemůže se zbaviti všelikého zla. Rozum jeho jest podroben veliké nevědomosti a bludu o Bohu a světě, vůle jeho jest vysazena nezřízeným žádostem, život jeho jest ohrožován přemnohými zly fysickými.

2. Nemůže ukojiti všech přání svých, ani oprávněných; dober nabytých nesnadno zachovati; všecko pozemské jest pomíjitelné; člověk sám jest podroben změnám; život jeho jest krátký; smrt se dostavuje, nejsou mnohdy očekávána.

Proto očekává nás dokonalá blaženost teprve po smrti, v životě záhrobním, který povede duše naše nesmrtelná bez konce.

Abychom po smrti došli skutečné blaženosti, k tomu musíme sloužiti život pozemský jako příprava.

Neboť 1. člověk má jednu přirozenost a jeden poslední cíl; proto musí činnost života pozemského souviseti s činností života záhrobního, oboje činnosti musí směřovati k jednomu cíli poslednímu.

2. Člověk má svobodnou vůli; proto není k cíli poháněn slepou nutností, instinktem, bez vlastního svobodného přičinění, má k němu směřovati svobodně již ve svém životě pozemském. Nedosáhne tedy člověk v životě záhrobním dokonalé blaženosti, nepřipravuje-li se k ní v životě pozemském.

Přípravou touto jest život, založený na rozumném poznání a svobodném zachovávání mravního řádu, jest vůle dobrá, jest vykonávání ctností, jest pozemský život mravně dobrý.

13. Přirozená blaženost dokonalá vyžaduje nutně, aby vzkříšením z mrtvých duše nesmrtelná byla spojena s tělem.

Dříve budiž vyloženo vzkříšení. Rozeznáváme vzkříšení přirozené a nadpřirozené; ono platí tělu, uvažujeme-li člověka ve stavu pouhé přirozenosti, který je toliko možný, ne skutečný, toto tělu, uvažujeme-li člověka ve stavu skutečném, přítomném. Vzkříšení přirozené jest požadavek přirozenosti lidské, dar přirozenosti lidské přiměřený; nadpřirozené jest dar smrti Pána Ježíše zasloužený, z milosti boží nám slíbený, nadpřirozenému zjevení přiměřený, dar, který převyšuje přirozenost lidskou, od ní není požadován, který učiní těla blažených slav-

nými, aby se podobala tělu Krista Pána, jaké bylo po jeho zmrtvýchvstání. Uvažovati sluší ve filosofické morálce vzkříšení těla přirozené jako podklad nadpřirozeného.

Položka shora zmíněná se dokazuje takto:

1. Blaženost dokonalá s sebou podstatně přináší vztažně plnou dokonalost blaženého. Avšak duše od těla oddělená postrádá plné dokonalosti, poněvadž duše lidská podle své bytnosti jest část člověka, živočicha rozumného, a určena jest k tomu, aby spojena byla s tělem, takže bez těla jest podstatou neúplnou, aniž v pravém smyslu osobou může býti nazvána, a poněvadž jest podle své bytnosti principem mohutnosti vegetativné a sensitivné, jež vyžadují tělo, takže bez těla nemůže formálně míti všecky mohutnosti, jež její přirozenosti přísluší.

2. Duše lidská musí míti ve stavu dokonalé blaženosti přirozeně dokonalé poznání věcí stvořených, kterým by Boha dokonale poznávala. Avšak duše od těla oddělená nemůže míti poznání věcí stvořených přirozeně dokonalé.

3. Blaženost dokonalá musí dokonale odpovídati touze po blaženosti. Avšak kdyby duše oddělená od těla byla blaženou, neodpovídala by blaženost dokonale touze po blaženosti, poněvadž touha po blaženosti jest touha člověka, ne touha duše jediné. a poněvadž touží člověk se státi blaženým způsobem lidským, ne andělským.

4. Blaženost dokonalá může býti dosažena jediné od toho, kdo se k ní připravuje. Avšak člověk, ne jediná duše, připravuje se k blaženosti činností lidskou, ne činností jediné duše.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

Příčina vzorná mravnosti činů lidských.

Aby člověk svými činy, z rozumu a svobodné vůle vycházejícími, svého účelu posledního dospěl a tak mravnosti pilen byl, potřebuje vzoru, k němuž by přihlížel a podle něhož by činy své spravoval. Bez vzoru nejedná člověk rozumný.

Tímto vzorem, jenž má do sebe povahu příčiny, jelikož k docílení mravnosti lidské působí, se přičiňuje, jest bytnost boží.

Neboť jako všechny věci, tak i člověka stvořil Bůh, jak dokazuje metafysika, o Bohu a tvorstvu jednající, podle svých idejí, jejichž otiskem jakýmsi jsou tvorové, a o nichž také dávají svědectví. Ideje však boží o tvorech jsou věčně totožny s bytností boží, pokud může tato býti napodobena věcmi, od Boha různými. Proto jsou tvorové podobiznami božími, ovšem chabými a nedokonalými, jelikož Bůh jest nekonečný, tvor konečný. Tvorové neosobní chovají v sobě stopy dokonalostí božích, tvorové však osobní, ke kterým náleží člověk, rozumem a svobodnou vůlí obdařený, jsou obrazem božím, podobiznou boží dokonalejší než tvorové neosobní. Je-li však bytnost čili přirozenost lidská obrazem božím, má (nemusí, poněvadž má člověk svobodnou vůli) býti činnost, z rozumu a svobodné vůle vycházející, mravní, obrazem božím; neboť jaká jest přirozenost, taková býti má také činnost, jejíž principem jest přirozenost.

Je tedy vzorem činnosti právě lidské čili mravní bytnost boží, ovšem táž, kteráž jest příčinou mravnosti účelnou, poněvadž bytnost boží jest jenom jedna.

Chce-li tedy člověk účelu svého nejvyššího, posledního, dospěti, musí míti vzorem své činnosti mravní Boha; jedná-li člověk podle Boha, nabývá vlastností, vlastnostem božím podobných, a dospívá účelu, pro který jej Bůh stvořil, jelikož Bohu slouží k slávě zevnější dokonalou činností rozumu a svobodné vůle, ve které odpočívaje, stává se blaženým.

Vzoru mravnosti odpovídá pravidlo mravnosti, jež jest formou čili údobou její. Také pravidlo působí čili přičiňuje se k docílení mravnosti, proto jest příčinou, a sice formálnou čili údobnou.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Příčina údobná mravnosti činů lidských.

Posud jsme mluvili o mravnosti a dobrém, vědouce, že obojí jest každému, kdo řádně myslí, samo sebou jasné. Avšak nyní, když se jedná o formu mravnosti, skrze kterou se stávají činy lidské dobrými, jest záhodno blíže vyložití mravnost a dobré, jakož i protivu dobrého, zlé.

Co jest mravnost ?

Mrav jest v širším smyslu zvyk, t. j. časté opakování téhož činu, jenž závisí na našem svobodném sebeurčení. V užším smyslu jest časté opakování téhož činu, jenž vychází z náklonnosti naší vůle již nabyté, trvalé, zvykem vzniklé. Mluvíme o mravech dobrých a zlých, příjemných a nepříjemných, domácích a cizích; slovo mravy znamená zřídka činy lhostejné, jež nejsou ani dobré ani zlé. Někdy znamená slovo „mravy“ mravy dobré; mravy zlé slovou někdy nemravy. Mravy přisuzujeme jak jednotlivci, tak lidu; podmínkou mravů lidu jsou mravy jednotlivců.

Rozeznáváme tedy činy mravně dobré, mravně zlé, mravně lhostejné, tři druhy činů, jež pořádkem jsou rodu, činu mravnímu.

Z toho následuje, že mravnost znamená jistý způsob, jakým čin lidský vychází z rozumu a svobodné vůle; znamená závislost činu na rozumu a vůli, přiměřenost činu k přirozenosti právě lidské, čímž se liší čin lidský od činu člověka, jenž vychází od člověka, pokud jest živočichem, a který má člověk společný se zvířetem. Soudí-li rozum můj, že čin jest přiměřený mé přirozenosti právě lidské, a umíním-li si svobodně jej vykonati, jest čin mravně dobrý; soudí-li rozum můj, že není přiměřený, a umíním-li si svobodně jej vykonati, jest čin mravně zlý.

Z toho patrné: 1. Jediné činy vůle jsou bezprostředně a o sobě mravny; všechny ostatní schopnosti lidské jsou svobodny, pokud mají účastenství na svobodě vůle a pokud vůli jsou pobádány k činnosti; proto jejich činy jsou mravny, pokud závisejí na svobodné vůli. 2. Mravnost jest podstatně jedinečná, osobní; předmět mravnosti pravý a bezprostřední jest člověk jedinečný; společnost lidská sama nemá ani rozumu ani svobodné vůle, proto není pravým a bezprostředním předmětem mravnosti; mravnost lidu znamená součet mravností jednotlivých lidí, pokud vespolek na sobě závisejí.

Ve smyslu pravém a původním jsou mravními toliko činy, vycházející z rozumu a svobodné vůle. Ve smyslu širším jsou mravními věci, jež jsou k mravnímu činu v nějakém vztahu, buď jako příčina neb jako účinek: dovednosti čili držebnosti (habitus), pravidlo činů mravních, zákon, povinnost, právo, zá-

sluha. Souladný celek, soustava všech věcí, jež mravními se zovou, jest mravní řád, jehož středem jsou mravné činy; mravním řádem zove se také souhrn pravidel, jimž mají mravní činy odpovídati. Mravní řád se také zove mravností, a jest rozdílný od řádu fysického, uvážíme-li, že tvorové neosobní, řádu fysickému podrobení, nejsou ani mravními, ani nemravními, že mravní dokonalost bytosti rozumné věcně se liší od její dokonalosti fysické, že mravnost samého činu mravního, aspoň rozkázaného, věcně se liší od jeho jsoucnosti fysické, o sobě uvážené. Člověkem vládnou oba řádové: fysický a mravní; než tento jest onomu nadřaděn.

Posléze znamená mravnost někdy také život, který šetří šestého přikázání božího.

Co jest dobré ?

Přihlížíme-li k účinku dobrého, jest dobré, po čem všecko touží. Přihlížíme-li k bytnosti dobrého, jest dobré, co jest přiměřeno přirozenosti toužícího. Od toho, co jest, neliší se dobré věcně a taktéž se kryje věcně dobré s pravdivým a krásným, poněvadž totéž, co jest, brzy je tím, čehož poznáním ukájí se rozum, pravdivým, brzy tím, čehož dosažením ukájí se vůle, dobrým, brzy tím, čehož poznáním ukájí se vůle, krásným.

Prostě dobré jest, co jest dobré samo o sobě, co má dokonalost, která jest jemu samému přiměřena, co má svou vlastní bytnost a přirozenost. Vztažně dobré jest, co má dokonalosti, jež něčemu jinému jsou přiměřeny. Aby byla věc něčemu jinému dobrá, musí sama o sobě prostě býti dobrá, poněvadž něčemu jinému jest přiměřena a toužebna skrze dokonalost, kterou sama v sobě má a která jest přiměřena přirozenosti podmětu toužícího. Vztažná dobrota přistupuje k prosté dobrotě.

Mravně dobré jest netoliko prostě dobré, jakým jest všecko, co jest, ale také vztažně dobré, poněvadž přísluší jenom činům bytostí rozumných a sice za jistých podmínek.

Vztažně dobré jest čtveré: užitečné, příjemné, počestné přirozené, počestné mravné. Neboť 1. věc jest nám přiměřena a toužebna, poněvadž slouží k dosažení dobra, jež jest toužebno samo k vůli sobě; tato věc jest užitečná, jest prostředkem; dobro samo k vůli sobě jest cílem, jehož skrze prostředek,

skrze užitečné dosahujeme. 2. Dobro samo k vůli sobě toužebné jest pro člověka dvojí: buď jest jemu přirozeno, toužebno, pokud je spojeno s rozkoší (příjemné), nebo pokud se nepřihlíží k zjednání rozkoše (počestné). 3. Počestné jest člověku přiměřeno buď proto, že odpovídá jeho přirozenosti, ji nějak samu v sobě zdokonalujíc, jako zdraví, energie, zkušenost, vědění (počestné přirozené), buď proto, že jednání právě lidské, rozumné a svobodné činí takovým, jaké připadá na člověka, jako člověka (počestné mravní). Počestné mravní jest mravně dobré. Proto mravně dobrý čin jest onen, který se sluší na člověka, pokud jest člověkem, pokud se liší od zvířete specificky. Proto pravidlo mravní dobroty jest přirozenost právě lidská.

Dobré dělí se dále na podstatné a případné. Ono jest podstata čili přirozenost věci sama, pokud se srovnává s řádem všehomíra, od Boha k slávě své a k blaženosti lidí ustanoveným; toto jest vlastnost, která k podstatě věci přistupuje a ji zdokonaluje podle svého způsobu a řádu a podle cíle od Boha vytknutého. Dobré případné jest fysické, jako úrodnost pole, zdraví tělesné, učenost, hbitost rozhodnutí, a mravní (ctnost), pokud odpovídá řádu fysickému anebo mravnímu.

Protivou dobrého je zlé, co není přiměřeno přirozenosti toužícího. Zlé jest, co není pravdivo, co není krásno. Zlé záleží v neuspořádanosti, v nesrovnalosti s řádem od Boha stanoveným; mravní zlé v nesrovnalosti vůle s řádem mravním, od Boha stanoveným. Zlé záleží v nedostatku toho, co přirozenosti věci náleží; zlé mravní v nedostatku dobrého mravního, jež by mělo býti. Zlé záleží v porušení přirozenosti. Nebytuje tedy zlé samo, ale bytuje jako nedostatek, jako nejsoucí na tom, co nedostatkem trpí, na tom, co jest, na dobrém.

Vnitřně dobré jest, co přirozeností svou se shoduje s pravým řádem, tak že musí býti přikázáno nebo může býti právem raděno. Vnitřně zlé jest, co přirozeností svou odporuje pravému řádu, tak že musí býti zakázáno. Vnitřní zlé jest buď naprosté, nemůže-li se státi nikdy dobrým, anebo podmíněčné, může-li za jistou podmínkou býti dovoleno. Rozdíl mezi vnitřně dobrým a vnitřně zlým jest nutný a nezměnitelný.

Zevně dobré a zlé jest, co ne svou přirozeností, ale zákonem jest dobré a zlé. Lhostejné se stává skrze rozkaz zevně dobrým, skrze zákaz zevně zlým.

Mravní dobrota jest pro člověka náplň všeho dobrého; neboť mravně dobré, mravně počestné jest nejen prostě dobré, ale také užitečné, jelikož slouží člověku jako prostředek k dosažení blaženosti, jest příjemné, jelikož samo působí spokojenost a pravou rozkoš duševní; je také podmíněno přirozenou počestností, fysickou dokonalostí rozumu a svobodné vůle. Posléze je-li dobro obecné pravdivo a krásno, jest mravní dobro obzvláště pravdivo, poněvadž spočívá na nejvyšší pravdě, a krásno, poněvadž jest prostě dobrým, jehož jasné poznání rozumové nám působí rozkoš čistě lásky. Naproti tomu jest mravní zlo nejen nedostatkem prostě dobrého, ale také ve svém konci škodlivé a nepříjemné; jest nejvyšší zlo; je zbaveno fysické dokonalosti, přirozené počestnosti; jest nepravdivo a ohyzdno.

Život mravně dobrý je ze všech konečných dober tohoto života nejvýbornější, nejkrásnější; život mravně zlý jest ze všech zel nejhorší, nejohyznější.

Objektivnost pravidla mravní dobroty.

Objektivnost, všeobecnou platnost pravidla, jež má býti ode všech uznáno, zamítají morální pozitivisté tvrdíce, že od přirozenosti není rozdílu mezi dobrým a zlým, že tento rozdíl spočívá toliko na svobodném pozitivním ustanovení nebo na dorozumění mlčky provedeném. Jedni, morální pozitivisté, pokládají posledním důvodem rozdílu mezi dobrým a zlým svobodné ustanovení lidské, druzí svobodné ustanovení boží. První názor jest morální pozitivismus vůle lidské čili morální skepticismus druhý morální pozitivismus vůle boží.

Morální skepticismus hlásají: Archelaus, Aristippus, Protagoras, Gorgias, Kerneades, Pyrrho, Sextus, Empiricus, Hobbes, J. J. Rousseau, Mandeville, Saint-Lambert, Aug. Comte, Taine, Littré před svým obrácením se k církvi katolické, Herb. Spencer, Lass, Ihering, Paulsen, Stirner, Nietzsche.

Avšak normální skepticismus nemá v sobě pravdy.

Neboť 1. neprávě se odvolávají k různému mínění lidí o věcech mravních. Při této různosti nelze zapřít, že všichni kmenové lidští, jak vzdělaní, tak nevzdělaní, rozeznávají dobré od zlého, ctnost od nepravosti, lidi dobré od zlých, že všichni se srovnávají, považujíce mnohé činy dobrými, jiné zlými, chválíce ty, kteří se oněch podíjmají a těchto se varují, jiné haníce. Tento všeobecný zjev, vždy a všude se naskytující,

vyžaduje všeobecnou příčinu, kterou nemůže nebyti sama přirozenost lidská, ve které je založen rozdíl mezi dobrým a zlým. A nejeví se rozdíl mezi dobrým a zlým toliko odtažitě, abstraktně, nýbrž také ve mnohých zásadách srostitých, konkrétních, týkajících se na příklad lásky a zrady vlasti, poctivosti a nepoctivosti, vděčnosti a nevďěčnosti. Čtnosti a nepravosti posuzují se přísně u lidí, kdežto mnozí národové přisuzují bohům nepravosti, chtějí míti, když byli odpadli od pravého náboženství, takové bohy, kteří by sami jsouce nepravostmi poskvrnění u lidí nepravosti netrestali; proč neomlouvali u lidí, co velebili u bohů? Kdyby posléze ideje mravní byly vznikly zkušeností nebo byly odmyšleny od skutečných poměrů, zda by nemusily se shodovati se stavy mravními? Než dějepis svědčí nám o stálém porušování řádu mravního, o stálém boji mezi dobrým a zlým, ve kterém přechasto vítězí zlé.

2. Různost morálky různých kmenů, která, jak se domnívají skeptikové, vznikla různými typy kmenů a svědčí proti objektivnosti a obecné platnosti pravidla mravní dobroty, jeví se v některých požadavcích konkrétních, ale ne ve všeobecných zásadách mravních.

3. Morální skepticismus vede k důsledkům nerozumným:

a) Je-li posledním důvodem rozdílu mezi dobrým a zlým zákon lidský nebo zvyk, úmluva lidu, není zákona, mravu, zvyku, který by nemohl býti nemravným; největší nepravost může býti mravně dobrou, předpisuje-li ji zákon nebo zvyk neb úmluva. Aniž může se nějaký zákon lidský nazývati mravně dobrým nebo mravně zlým, není-li pravidla mravní dobroty, jež stojí nad zákonem lidským, nemá-li toto platnosti objektivné a obecné.

b) Přemnozí skeptikové zkoumajíce, co jest dobré, co zlé, nazývají dobrým, co blaho vlastní nebo společné podporuje, zlým, co jemu škodí. Jsou však velmi mnohé činy, jež podle přirozenosti své a nezávisíce na zákonu blaho podporují nebo jemu brání. Proto skeptikové vyvinujíce jednotlivé zásady mravní užívají prvotě, v přirozenosti lidské založené. Nejsou tedy důslední.

c) Skeptikové nemohou mluvit o morální filosofii, která má sobě uloženo stanoviti zásady obecně platné, nutné, jimiž se má člověk řídit, buď že chce, buď že nechce. A přece píše morální filosofii. Také předpokládají skeptikové mlčky, že mnohé zásady mají všeobecnou platnost pro všechny lidi. Neboť

nazývají mnohé činy, jež shledávají u mnohých národů starého věku neb u divochů, mravně zlými, pokárání hodnými, mluvív o mravní zdivočilosti nebo pokaženosti těchto národů. Zdaž nemíní tím, že tito národové nežili, jak měli žít, že byli povinni život svůj řídit dle zásad, jichž nešetříce upadli ve vinu?

4. Mravní dobrota činu spočívá v jeho přiměřenosti ku přirozenosti jednajícího. Neboť dobré jest toužebné; toužebné však může býti toužícím jenom to, co jest přiměřeno jenom jeho přirozenosti. Jsou však mnohé činy, jež dle přirozenosti své jsou přiměřeny nebo odporny přirozenosti lidské. A poněvadž člověk přes všechny nahodilé změny podržuje vždy a všude tutéž přirozenost, jest přiměřenost tato nebo nepřiměřenost všeobecná, na čas a místě nezávislá.

Morální pozitivismus, který odvozuje rozdíl mezi dobrým a zlým od svobodné vůle Stvořitelovy, hlásají: Vilém z Okkamu, Gerson, Descartes, Pufendorf, J. A. Oslander, Gronovius, Coccejus, Hertz, Aug. Crusius.

Připouštíme, že mnohé činy jsou jediné proto zlými, že jsou od vrchnosti oprávněně zakázány k vůli prospěchu obecnému; může také Bůh zakázat, co jest dle své přirozenosti lhostejno. Netvrdíme, že všechny vlastnosti, jež připisujeme dobrému nebo zlému, jsou nezávislé na přikázání božím; připouštíme, že netoliko povinnost a zásiuznost, ale také úplná mravní cena činu jest podmíněna věčným zákonem božím. Ale tvrdíme jediné, že, odezíráme-li od všelikého zákazu božího, jsou mnohé činy samy sebou a podle přirozenosti své zlými, tak že právě proto musily býti od Boha zakázány.

Morální pozitivismus vůle boží jest nepravdiv.

Neboť 1. jsou mnohé činy, jež podle přirozenosti své jsou člověku nepřiměřeny a pravému pořádku odporují. Bůh musil k své oslavě také člověka stvořiti, když byl svobodně ustanovil jej stvořiti. Proto nemohl jemu, jsa nejvyšší moudrý, rozkazovati činy, jež by podle přirozenosti své bránily jemu cíle svého dosáti. Jsou však mnohé činy, jež podle přirozenosti své člověka od cíle vzdalují: pohrdání Bohem, rouhání, zbožňování tvorů. Dále jest člověk podle přirozenosti své bytost společenská. Co tedy překáží jeho životu společenskému, není přirozenosti jeho přiměřeno, není dobré. Avšak jsou mnohé činy, jež podle přirozenosti své překázejí lidskému životu

společenskému. Proto nemohl Bůh, jsa nejvyšš moudrý, takové činy přikázati.

2. Je-li dobrým a zlým toliko, co svobodná vůle boží dobrým a zlým učinila, může člověk poznati, co jest dobré a co zlé, pouze nadpřirozeným zjevením božím. Kdo tedy nezná toho zjevení, nemůže rozeznati dobré od zlého, nemůže vésti život mravně spořádaný, nemůže cíle svého dosíci. Nadpřirozené zjevení boží bylo by naprosto nutné. Těchto důsledků nelze přijmouti.

3. Morální pozitivismus vůle boží podvrací dokonalost boží, kterou chce uznávati, čině veškerý mravní řád závislým na svobodné vůli boží, jelikož Bohu odnímá svatost, která záleží v tom, že vůle boží nevyhnutelně může chtíti jenom dobré a pravé. Svatost předpokládá tedy věčné pravidlo všelikého chťení, jež svobodné volbě boží není podrobeno, pravidlo, s kterým vůle boží se srovnává ne svobodně, ale nutně tak, že svatost boží záleží právě v této nutné srovnalosti.

Jelikož obojí pozitivismus jest nepravdiv, jest pravidlo mravné dobroty objektivné, nezměnitelné, všeobecně platné, na vůli lidské a svobodě boží nezávislé.

Co není pravidlem mravní dobroty?

Pravidlo mravní dobroty je známka, dle které rozeznává se dobré od zlého. Nestačí nám znáti toliko pravidlo látkové, jež nám ukazuje, co jest mravně dobré; třeba znáti také pravidlo formální, údobné, jež nám naznačuje vnitřní důvod, proč jest čin dobrý. Údobné pravidlo mravní dobroty zve se prvot morální (princip).

I.

Za prvot morální neprávě považují okamžitou smyslnou rozkoš jednotlivce: Aristipp, Kyrenajkové, Helvetius de la Mettrie, spisovatel díla *Système de la nature*. Neboť pokládají člověka za pouhou bytost smyslnou, zvíře, a činí nemožnou společnost lidskou.

II.

Za prvot morální považují neprávě povšechný (ne okamžitý) pozemský blahobyť jednotlivce: Demokrit, Epikur, Gas-

sendi, Spinoza, Thomasius, Laroche Foucauld, Bentham, Mackintosh, Herbert Spencer.

Neboť: 1. mravní dobro jest v jejich soustavě totožno s dobrem příjemným anebo druhem jeho. Avšak specifický rozdíl mezi oběma dobry činí se jak ve filosofii, tak v životě všelidském.

2. Povšechný hedonismus vede k důsledkům, jež odporují mravnímu vědomí všech lidí. Skvostná hostina, občerstvující lázeň, výhodný sňatek musí považovány býti za nejvyšší činy mravní, poněvadž přispívají k životu rozkošnému mnohem více než pracné plnění povinnosti. Tomu však odporují všichni rozumní a moudří, kteří rozeznávají péči o zdraví, pohodlný a rozkošný život, obchodní opatrnost, dovedné šetření vlastních zájmů od ctnosti a svědomitosti. Kupec nepokládá se již proto ctnostným, že s prospěchem hledí si svého obchodu. Ano mravní dobrota činu tehdy nejvíce se chválí, když člověk svého vlastního prospěchu nevyhledává, obětuje časné statky pro bližního, pro vlast. To vše příčí se hedonismu, epikureismu. Hedonik nemůže chváliti člověka, jenž stížen nevyléčitelnou nemocí, trpělivě snáší bolesti, a radí jemu, aby sebe zavraždil; avšak sebevražda jest pokládána právem za zločin.

3. Morálka, jejíž prvotí jest povšechný pozemský blahobyt jednotlivce, spočívá na nepravdivých zásadách: Člověk je sám sobě cílem; člověk není Bohu podroben; duše lidská není nesmrtelná; není života po smrti; život pozemský není přípravou k životu záhrobnímu, sám plně dostačí.

4. Morálka na soukromém utilitarismu zbudovaná podkopává každou společnost lidskou. Neboť a) bez zásad obecně platných a uznávaných není možný pospolitý život lidský; a těch nemá soukromý utilitarismus, názor čistě subjektivní, nahodilý, podle osob a okolností se měnící, který nebrání tomu, kdo baží po moci, bohatství a vážnosti atd., dopustiti se zločinu, opatrně vykonaného, aby nebyl vyzrazen. b) Pospolitý život vyžaduje od jednotlivců mnohých obětí, jež se nedají srovnati se soukromým utilitarismem.

5. Soukromý utilitarismus zbavuje život všeliké ceny, všeliké důstojnosti.

6. Soukromý utilitarismus neukládá povinnosti, bez které není mravnost.

III.

Kdežto soukromý utilitarismus přihlíží k blahobytu všeobecnému, pokud jest ho potřebí k blahobytu jednotlivce, přihlíží socialní utilitarismus, jenž za pravý cíl a pravidlo mravnosti pokládá všeobecný blahobyť pozemský čili altruismus, k blahobytu jednotlivce, pokud jest částí blahobytu všeobecného a na něm závisí.

Socialní utilitarismus, který hlásají: Cumberland, Pufendorf, Shaftesbury, Aug. Comte, J. St. Mill, Bain, Sidgwick, Fechner, Lotze, Beneke, Ihering, Laas, Giżycki, Paulsen, jest nepravdiv.

Neboť 1. sám tvrdí právem, že bažiti po vlastním, soukromém blahobytu pozemském není ještě samo mravně dobré. Avšak není-li toto bažení mravně dobrým, kterak by bylo bažení po všeobecném blahobytu pozemském samo sebou již mravně dobrým, když všeobecný blahobyť jest souhrnem jednotlivých blahobytů stejnorodých? Ze samých nicek nevznikne žádná veličina.

Státník není již proto mravně dobrým, že pečuje o prospěch svého státu, o všeobecný blahobyť pozemský svých poddaných; neboť jiným státům snad škodí, aby svému prospíval. Namítá-li se, že blahobyť ne jednoho státu, ale veškerého lidstva jest prvotí mravnosti, tážeme se: není-li ještě samo sebou mravně dobrým pečovati o blahobyť jednoho národa, jedné země, kterak by bylo samo sebou mravně dobrým pečovati o blahobyť všech států, všech národů? Ze samých nicek nevznikne žádná veličina. Socialní utilitarismus nemůže pokládati veškeré lidstvo za pravou, skutečnou morální společnost, jejíž blahobyť podporovati jest povinen jednotlivec, za souvislý celek, jenž má tentýž společný cíl poslední, poněvadž tento celek předpokládá rozumnou bytost, nad jednotlivci stojící, která k témuž cíli vede podle týchž zákonů a poněvadž tuto bytost, Boha, socialní utilitarismus neuznává pokládaje pokolení lidské toliko za hromadu atomových skupin stejnorodých, nahodile vzniklou, která po nějakém čase opět zaniká beze stop smrtí.

2. Socialní utilitarismus řád mravní osekává, ochromuje. Neboť musí tvrditi, že všechny činy, jimiž člověk přímo s Bohem obcuje, buď nejsou mravně dobrými, nebo jenom potud, pokud

přispívají k pozemskému blahobytu lidu. V první příčině musí činy tyto zavrhnouti a hlásati neznabožství, v druhé příčině jest Bůh pouhým nástrojem k dosažení lidského blahobytu pozemského, je tedy bohem špatným, není bohem žádným. Tak mizejí z morálky úplně činy náboženské, činy nejšlechetnější, které ukládá za povinnosti pravdivý a skutečný poměr závislosti člověka na Bohu, svém původci, pánu a cíli posledním a nejvyšším, činy, pravím, jež prospívají sice jak jednotlivci tak i lidstvu, jichž však mravní dobrota nespočívá základně na tomto prospěchu. Jest věru socialní utilitarismus ve své podstatě neznabožský.

3. Socialní utilitarismus předpokládá, co není pravdivo, že pokolení lidské jest samo sobě naprostým cílem, že pozemský blahobyt jeho jest nejvyšším dobrem člověka a nejvyšším pravidlem lidské mravnosti.

4. Socialní utilitarismus pokládá jednotlivého člověka za pouhý prostředek k dosažení všeobecného blahobytu pozemského; veškerou cenu jednotlivce měří užitek, jaký přináší jednotlivce lidstvu. Kdo tedy nemůže přispěti lidstvu, nemá ceny pro lidstvo a může býti právem odstraněn. Takové mínění sdílel Plato, žádaje, aby neduživé dítky byly zabity, aby lékař nemocného, lidstvu neužitečného, nenechával dlouho na živu. Má sice jednotlivce pracovati pro lidstvo, ale nesmí od něho býti žádáno, aby všechny svoje zájmy podřídil blahu společnosti, poněvadž jest osobou a ne pouhým prostředkem, poněvadž jest po jistou míru také sobě cílem.

5. Socialní utilitarismus činí mravní cenu jednotlivce závislou ne na jednotlivci samém a jeho vnitřním smýšlení, nýbrž na zevnějších nahodilých okolnostech, které dovolují jemu lidstvu prospívati. Pokládá vnitřní smýšlení jenom potud lidstvu prospěšným, pokud toto se jeví zevně užitečnými účinky; podle vnitřního smýšlení samého nemůže cenu člověka posuzovati. Jenom tehdy jsou činy jednotlivého člověka dobrými, směřují-li k rozmnožení všeobecného blahobytu pozemského; činy z jiné pohnutky vykonané nejsou mravně dobrými, byť i sloužily lidstvu k dobrému. Takové názory odporují rozumu lidskému.

6. Pojem všeobecného blahobytu jest neurčitý a potřebuje vyššího právníka mravního; nemůže tedy býti nejvyšším pravidlem mravnosti. Socialní blahobyt může býti pravý a nepravý,

tedy mravně dobrý a mravně zlý. Zastanci socialního utilitarismu sami vyžadují blahobyť pravý zamítajíce nepravý; proto potřebují sudidla, kterým by se rozeznal pravý od nepravého. Není tedy nejvyšším pravidlem mravní dobroty socialní blahobyť pozemský.

7. A byť i dokonale byl určen pojem nejvyššího blahobytu socialního, neznáme ještě, co jest mravně dobrým a co mravně zlým; známe toliko účinek mravním jednáním dosažený. Musí tedy ještě býti určeno, které činy potkávají se s tímto účinkem a které nikoli. Ovšem při některých činech projevuje se sama sebou užitečnost anebo škodolibost socialní, zvláště uvažují-li se odtaziť. Avšak vyšetřují-li se blíže, nestačí prvot utilitarismu socialního.

8. Socialní utilitarismus zná toliko povinnosti, které má člověk k lidstvu, ale ne povinnosti, které má každý jednotlivec přímo k sobě. A je-li člověk nucen žíti o samotě, nemá povinností k lidstvu, nemá tedy žádných povinností, nemůže nikterak jednati mravně.

Z těchto důvodů není socialní utilitarismus nejvyšším pravidlem mravnosti.

IV.

Kdežto socialní utilitarismus pokládá vývoj a pokrok vzdělanosti světské za prostředek k dosažení největšího blahobytu pozemského, pokládají mnozí tento vývoj a pokrok za nejvyšší cíl a pravidlo mravní dobroty, jemuž má se podříditi blahobyť žijících lidí jako prostředek.

Prvot vývoje a pokroku světské vzdělanosti, kterou hlásají pantheisté a údové společnosti pro ethickou vzdělanost, na př. Hegel, Krause, Ahrens, Hartmann, Wundt, Carus, Salter, jest nepravá prvot mravní dobroty.

Neboť 1. prvot pokroku, jevíciho se ve zřízení státním, umění, vědě, průmyslu, obchodu, obcování společenském, vychází z názoru pantheistického, dle něhož jest jednotlivec zjevem vývoje božství, máje sobě hlavně a přede vším uloženo pracovati o tomto vývoji. Avšak názor pantheistický jest nepravdiv.

2. Prvot pokroku vzdělanosti snižuje jednotlivého člověka pokládajíc ho za pouhý nástroj a prostředek k dosažení cíle lidstvu vytknutého; ale Bohu jej nepodřadí aniž určuje mu

za cíl věčný život po smrti. Zároveň lidstvo podřizuje statkům vzdělanosti světské, jež nejsou pro člověka, ale jimž k vůli je člověk. Aniž lze tuto prvot odůvodniti tím, že světská vzdělanost má svým účinkem štěstí a blahobyť lidstva. Neboť zkušenost dokazuje, že vzdělanosti a blahobytu nepřibývá týmž poměrem. Při vysoké vzdělanosti může veliká část lidí žíti v otroctví tělesném a duševním, v bídě a nouzi. Mají snad tisícové lidí pracovati a trpěti, aby málokterí mohli se věnovati duchovému pokroku světskému rozšiřující obzor vzdělanosti světské?

3. Je-li pokrok vzdělanosti světské cílem a pravidlem mravnosti, musí stejně se vzdělaností světskou pokračovati mravnost a ctnost; musí lidstvo mravností a ctností tím dokonalejší býti, čím více pracuje se o pokroku vzdělanosti. Avšak zkušenost učí nás, že v obráceném poměru mají se k sobě mravnost a vzdělanost pouze světská jak u celých národů, tak i u jednotlivců. Ovšem pravá vzdělanost jest v přímém poměru s mravností; než k pokroku této vzdělanosti nemohou se odvolávati stoupenci prvotě vzdělanosti světské, nechtějí-li uznati, že je také vzdělanost nepravá, nemravná, že je tedy potřebí vyššího pravidla, kterým by se rozeznávala vzdělanost nepravá od pravé.

4. Pokrok vzdělanosti jest neurčitým a nejistým pravidlem mravnosti. V čem záleží objektivné ceny, jež našemu jednání udílejí rázu mravní dobroty? Jaké jsou činy, jež k tomu pomáhají? Názory o tom jsou různé jak u jednotlivců, tak u jednotlivých tříd, tak u různých národů. Jsou lidé, jsou také celé třídy lidí, ano jsou také kmenové lidští, kteří o této prvotí pokroku nevědí ničeho; zdaž jim odepřeme schopnosti k mravnímu životu?

5. Světská vzdělanost neposkytuje mravnosti vznešenosti a šlechtnosti, která se jí obecně přisuzuje; aniž uděluje síly, abychom v boji tohoto života byli věrni ctnosti a v ní pokračovali. Vzdělanost národů minulých zanikla, zanikla také jejich mravní cena; zbytky se nám zachovaly. Proč tedy pracovali, trpěli, bojovali, doufali? Záhuba byla odměnou za jejich vzdělanost, za jejich mravnost. Zdaž neměli raději smyslných rozkoší požívati? Snad i naše vzdělanost bude zasypána a v troskách pohřbena od surových barbarů. Může-li nás tato myšlenka siliti, když odpíráme zlému pokušení, abychom ve ctnosti setrvali? Co nám ukládá povinnost podle názoru pokro-

kářského, abychom bažili po dobrech vzdělanosti světské? A ocitnou-li se pokrokaři, hlásající prvot mravnosti, v pokušení, zdaž nedají přednost nedovolené rozkoši před společnou prací o pokroku světské vzdělanosti?

Nemůžeme tedy přijmouti tuto pokrokářskou prvot mravnosti.

Prvotě posud pojednané, zevnější, odvozují mravní dobrotu z poměru činu k zevnějšímu účelu lišíce se od prvotí vnitřních a sice čirě subjektivních, jež odvozují mravní dobrotu z poměru činu k našim mohutnostem poznávacím, a jež dělí se na citové a rozumářské. Citové prvotě jsou: prvot mravního citu a morálního smyslu, prvot soucitu a soustrasti, prvot mravního vkusu.

V.

Poněvadž lidé dobře vědí, co jest mravně dobré a co mravně zlé, nevšímajíce si spleťtých výpočtů utilitarismu, soudíce o mravní povaze konkrétných činů jaksi přímým názorem a instinktem, domnívají se mnozí učenci, že jest člověku vrozena zvláštní mohutnost, jakýsi pud instinktivný, kterým člověk rozeznává dobré od zlého, smysl morální, který činnost svou prokazuje citem, který ostatní mohutnosti poznávací řídí, který není toliko mohutností dobro a zlo poznávající, ale také nejbližším pravidlem mravní dobroty. Přátelé této prvotě jsou: Shaftesbury, Hutcheson, Robinet, Jacobi, Schuppe, Döring, Höffding.

Morální smysl není prvotí mravní dobroty.

Neboť 1. táži-li se, co jest mravně dobré nebo zlé, odpovídá mi morálka citová: co morálnímu citu se líbí nebo nelíbí. Připustme, že takový smysl morální bytuje, je tento v životě praktickém toliko ukazovatelem, kterým se může řídit jediný ten, komu se nedostává času nebo příležitosti, aby poznal základů. Ale ve filosofii ona odpověď nestačí, jelikož tázati se jest: proč toto se líbí smyslu morálnímu a proč ono se nelíbí. Na otázku tuto mnozí odpovídají: poněvadž Bůh přirozenost lidskou tak uspořádal. Ani tato odpověď nestačí. Zda uspořádal Bůh přirozenost lidskou libovolně tak, aby smyslu morálnímu toto se líbilo nebo se nelíbilo? Kdo by to tvrdil, bloudil by morálním positivismem, od nás již vyvráceným. Aby se přátelé morálky citové této nesnáze vystřehli, chtějí důvody vnitřními

dokázati, proč jisté činy morálnímu smyslu se líbí nebo nelíbí. Tázajícimu se totiž, proč máme tomu, co se líbí smyslu morálnímu, přednost dáti přede vším jiným, odpovídají: poněvadž ukojení tohoto smyslu působí rozkoš nejvyšší a nejčistší. Tu však máme prvotí mravní dobroty sobectví. Tázajícimu se, proč jedny činy se líbí nebo nelíbí, odpovídají: poněvadž jedny přispívají k vlastní dokonalosti a k blahobytu jiných, jiné nepřispívají. Odporuje-li náklonnost sobecká náklonnosti blahovolné, rozhoduje smysl morální pro náklonnost blahovolnou. Tu však máme prvotí socialní utilitarismus.

2. Ani nebytuje smysl morální jako pud instinktivný, kterým rozeznáváme dobré od zlého. Neboť mravnost přísluší člověku jako člověku, který právě mravností liší se od zvířete; proto nemůže býti mohutností, kterou rozeznáváme dobré od zlého, pud instinktivný, který má také zvíře. A kdyby takový smysl bytoval jako mohutnost poznávací, nemohl by býti prvotí mravnosti, jak jsme slyšeli v důvodech v č. 1. uvedených.

3. Psychologie zamítá mohutnost poznávací, jejíž činnost se prokazuje citem, záleží v citu. Neboť cit jest subjektivná stránka dojmu, dojem pak jest pohnutí mohutnosti snaživé skrze poznání. Proto nemůže záležitosti činnost nějaké mohutnosti poznávací v citu.

VI.

Soucít neprávě pokládá prvotí mravní dobroty Ad. Smith, jenž soudí takto: Od přirozenosti jsme obdařeni mohutností a náklonností sebe jaksi postavití na místo těch, s kterými obcujeme a jejich stav s nimi cítiti. Jestliže jsme se postavili na místo jiného a schvalujeme jednání jeho, jest jednání jeho mravně dobré; pakli je káráme, jest mravně zlé. A jako jiné posuzujeme, musíme také o sobě souditi jako nestranní diváci. Proto zní pravidlo mravní: Jednej tak, aby s tebou mohl cítiti nestranný pozorovatel.

Avšak hlediště nestranného pozorovatele může nás sice uhájiti sobecké zaslepenosti, ale nemůže býti pravidlem mravní dobroty. Neboť podle čeho má souditi nestranný pozorovatel? Soucít nesmí býti slepý, má býti rozumný, má spočívati na důvodech rozumných. Není tedy nejvyšším pravidlem.

VII.

Soustrast s cizím neštěstím, pobádající nás k jeho odstranění, a tu jedinou považuje Schopenhauer neprávě za prvot morální.

Neboť 1. jeho prvot jest socialní utilitarismus, vylučující vlastní blahobyť, jelikož činy, mající za cíl vlastní blahobyť, jsou prý mravně bez ceny; jest socialní utilitarismus, čelící pouze k odstranění cizího neštěstí, ve kterémž odstranění záleží prý blahobyť; jest socialní utilitarismus, neznající soustlasti.

2. Schopenhauer nezná ani povinností člověka k sobě samému, ani povinností k Bohu.

3. Nesčíslné činy, jež se vůbec pokládají za mravně dobré, nikterak se nemohou vysvětliti pohnutkou soustrasti.

4. Jedinou soustrastí nedospěje člověk k mravním zásadám všeobecným a neměnlivým, poněvadž soustrast, jsouc smyslným dojmem, musí býti řízena rozumem, poněvadž jest dojmem nestálým, který se rozmanitě jeví u lidí různých, ano i u téhož člověka, poněvadž jest dojmem závislým na mnohých měnících se okolnostech. Obzvláště nemůže býti soustrast pravidlem spravedlnosti.

VIII.

Prvotí mravnosti zove Herbart aesthetickou formu čili údobu poměru vůle, řídě se Kantovou zásadou, že mravní dobrota naší vůle jest nezávislá na zevnějších dobrech, a pokládaje praktickou filosofii, jakou nazývá filosofickou morálku, za část aesthetiky, vědy o pojmech soudem libosti nebo nelibosti provázených. Mezi naukami aesthetickými, jež učí, kterak se máme chovati k jistým předmětům, jelikož jest se stříci nelibého a vytvářeti libé, jest nauka o ctnosti, jejíž předpisy ukládají povinnost, poněvadž její předmět vytváříme mimovolně a neustále, což při jiných naukách aesthetických neshledáváme. Předmětem mimovolných soudů aesthetických, jimiž se zabývá Herbartova praktická filosofie, jest patero jednoduchých poměrů vůle; z těchto soudů vyplývá patero idejí, jež jsou pravidly mravního života jak jednotlivce, tak společnosti.

Tento názor Herbartův jest nepravdivý.

Neboť 1. Herbart odloučil ethiku od metafysiky, ačkoli všechny části filosofie činí jeden celek, podřadil ethiku aesthetice, ačkoli předmětem ethiky jest dobro, předmětem aesthetiky krása, a podrobil aesthetickému soudu toliko formu, látku pokládaje za lhostejnou, ačkoli pravá krása nezáleží toliko ve formě, ale také v příslušném obsahu.

2. Herbart domnívá se, že mravní dobrota vůle jest nezávislá na dobrech, ke kterým směřuji, ale proto k něčemu směřuji, že jest dobrým, ačkoli ona vůle jest dobrá, která dobré chce.

3. Neplatnost názoru Herbartova lze poznati ze způsobu, jakým vzniká první jeho vzorná idea, idea vnitřní svobody. Herbart praví: Povstává-li ve mně žádost, úmysl, ihned stojí přede mnou obraz mé žádosti, úmyslu; jej pozorovati a souditi jest jedno; soud vznáší se nad vůlí; mezitím, co soud trvá, podjímá se vůle činu.

Proti tomu lze namítnouti: Herbart se domnívá, že žádost a úmysl předcházejí soudu, že člověk může žádati a úmysl činiti, nevěda co chce a si umiňuje, zdali předmět žádosti a úmyslu jest hoden. Toto mínění jeho jest nepravdivo; činnost rozumu předchází činnosti vůle.

Dále praví Herbart: „Obraz pozorovati a souditi jest jedno.“ Než podle čeho má rozum žádost a úmysl posuzovati? Tu jest potřebí vyššího pravidla, podle kterého by se soudilo.

„Mezitím, co soud trvá, podjímá se vůle činu.“ Jakého činu? Vždyť činnost vůle předešla a jiného činu se nemůže vůle podejmouti, než žádosti a úmyslu. Či snad míní Herbart vykonávání úmyslu? To však se neděje samou vůlí, a mravní cena tohoto výkonu závisí celá na mravní ceně předchozího úmyslu.

Herbart pokračuje: „Tu osoba buď chtěj podjala se toho, co soudíc zamítá; buď chtěj opomenula toho, co soudíc předepsala; buď vůle a soud svorně položily, svorně zapřely.“ Avšak jestliže soudíc zamítá a soudíc předepsala, t. j. něco neschvaluje nebo zakazuje jako zlé, a rozkázala něco jako dobré, patrně, že tu máme již hotové soudy morální, které předpokládají poznání toho, co jest dobré a zlé. A přece míní Herbart prvotní ideje mravní odvoditi z poměru těchto soudů k vůli.

A jestliže rozum jedno předpisuje, jiné zamítá, z jakého důvodu to činí?

4. Ethika Herbartova nemůže vysvětliti vynikající cenu mravních dober. Soudy morální nejsou prý nic než soudy aesthetické, jakési duchové zalíbení na poměrech vůle nebo jakási nelibost. Zda není blázen, kdo se příliš nepokojí nešetřením takových soudů? O tom, kdo svůj život neřídí těmito soudy, lze toliko říci, že jedná neaestheticky, nevkusně. O tom, kdo plně svých povinností obětoval jmění, zdraví, život, může Herbart toliko říci, že jednal vkusně, že sebe obětoval k vůli aesthetické libůstce, že podstoupil smrt, aby se vyhnul nelibosti aesthetické. Posléze Herbartovy soudy aesthetické nemohou mi uložit povinnost, abych jimi svůj veškerý život spravoval, abych také svůj život jim obětoval, aniž mohou mě siliti, když mám se odhodlati k nějaké těžké oběti.

IX.

Za prvot mravní dobroty pokládá Th. Reid zásady, nám od přirozenosti vštěpené, jež poznáváme pravdivými, neznajíce důvodů, instinktem, jenž jest v oboru povšechném obecný, zdravý rozum lidský, v oboru mravním svědomí, morální mohutnost, morální smysl; morální schvalování anebo zavrhování záležití prý ne v citu, ale v soudech rozumových, v soudech, jež instinktem nuceni jsme přijmouti, v soudech, jež citem libosti nebo nelibosti jsou provázeny.

Avšak Reid pobloudil 1. tím, že rozšířil platnost obecného rozumu lidského příliš daleko, an přidělil mu také nejvyšší morální prvotě, kdežto přece předmětem obecného rozumu lidského jsou odvozené pravdy, jejichž poznání jest člověku nevyhnutelno k rozumnému vedení života; 2. tím, že pokládá obecný rozum lidský za slepý instinkt, kdežto přece jest schopností, kterou snadno, jaksí mimovolně z nejobecnějších, samozřejmých pravd odvozujeme nevyhnutelné zásady pro život morální.

X

Za prvot mravní dobroty považuje Kant kategorický imperativ: Jednej tak, aby zásada tvé vůle mohla býti také prvotí všeobecného zákonodárství.

Kant zasluhuje chválu, že do popředí morálky staví povinnost, která také někdy vyžaduje obětovati všechny výhody pozemské, že pravou cenu lidskou shledává v dobré vůli, pravém smýšlení, že mravní dobrotě přisuzuje cenu, která všechno převyšuje, a mravnost spojuje s nejvyšším účelem světovým, že mravním soudům obecného rozumu lidského přisuzuje nezvratnou platnost, že na morálním vědomí zakládá přesvědčení o mravní svobodě, nesmrtelnosti duše a jsoucnosti boží.

Nicméně nelze Kantovu prvot mravní dobroty přijmouti.

Neboť 1. morální pojmy a soudy zbavil všeliké látky; jeho prvot mravnosti, kategorický imperativ, jest rázu čirě formálního, což nelze přijmouti.

2. Prostě dobrou nazývá Kant toliko onu vůli, která, vykonávajíc zákon, řídí se jedinou ideou povinnosti, neohlížejíc se k náklonnosti ani k dobru, jehož by činem dosáhla. Avšak obecné vědomí lidské, kterým se řídí Kant, vzděláváje svou ethiku, a které chce svou ethikou potvrditi a utvrditi, nepokládá toliko onu vůli za mravně dobrou, která, vykonávajíc zákon, řídí se jedinou ideou povinnosti.

3. Nedostatečným, ba špatným základem Kantovy ethiky jest jeho theorie o poznání. Obě jeho nauky úzce souvisejí; ona jest nutným důsledkem a doplňkem této. Aby vysvětlil nutnost a obecnost našich soudův o předmětech zkušenosti, předpokládá Kant synthetické soudy a priori, jež mají svou látku ze zkušenosti, ve kterých však spojení přísudku s podmětem děje se bez zkušenosti formami naší mysli a priori vtisknutými. Takové soudy předpokládá Kant také ve své ethice; kategorický imperativ jest prý synthetickým soudem a priori praktickým. Než, synthetické soudy a priori netoliko spočívají na důkazech zcela nedostatečných, ale jsou neskutěčné a vedou nutně ku skepticismu. Aniž jest pravda, co tvrdí Kant, že, vycházejíce od zkušenosti, nemůžeme dospěti k soudům obecně platným a nutným.

4. Povahu mravního zákona, pouze formální, dokazuje nepravdivě Kant těmito dvěma důvody: a) Všecky prvotě látkové, praktické, náležejí k prvoti samolásky; b) prvot samolásky nelze srovnati s mravností.

a) Všecky látkové prvotě, t. j. všechny zásady, jež směřují k dosažení předmětu, ke zkušenosti se vztahujícího, náležejí k prvoti samolásky. Toto mínění dokazuje Kant takto:

Všecky látkové, praktické prvotě, mají svým cílem rozkoš; avšak rozkoš jest povahy smyslné a proto předmětem smyslné snaživosti, která směřuje k vlastní blaženosti snažícího a jest proto rázu sobeckého. Avšak nesnáší se Kant s pravdou, tvrdě, že každá rozkoš jest povahy smyslné, a proto předmětem smyslné snaživosti. Neboť rozkoš jest ukojení snaživosti dobrem, jež jest jí přiměřeno. Avšak jako jest dvojí poznání, smyslné a nadsmyslné, čili duchové, tak jest i dvojí snaživost, smyslná a duchová, čili vůle, poněvadž mohutnosti poznávací odpovídá snaživost; proto jest i dvojí rozkoš, smyslná a duchová. Než, Kant, bloudě, uznává toliko jednu snaživost, smyslnou; vůli, mohutnost nadsmyslnou čili duchovou, totožní s rozumem praktickým. Na základě této nepravdivé totožnosti pokládá Kant vůli za svézákonní, autonomní. Aniž se snáší s pravdou, tvrdě, že všecky látkové, praktické prvotě mají cílem svým rozkoš. Neboť kromě povinnosti a rozkoše může nám býti pohnutkou jednání také poznání, že čin sám o sobě jest slušný a dobrý, že odpovídá pravému řádu; také mohu si umíniti jiným dobře činiti, nepřihlížeje k povinnosti. Tyto pohnutky nelze podřaditi prvoti samolásky. Ovšem dosažení dobra má následkem rozkoš, t. j. ukojení vůle; avšak tím není ryzost mravnosti pokálena, ani když uvažujeme mravnost podle názorů Kantových, poněvadž toto ukojení není samo pohnutkou činu. On sám učí, že naprostá svatost nutným následkem má dokonalou blaženost.

b) Kant nesnáší se s pravdou, tvrdě, že prvot samolásky nelze srovnati s mravností. Neboť jeho morálka autonomní, svézákonná, činí požadavky nemožné, proto nepravdivé, jelikož vyžaduje, aby člověk se vzdal všelikého svého zájmu a kořil se pokorně před čistou povinností, jelikož nás nutí již předem, upřítí mravnosti velikému množství lidí, ano pochybovati, zdali vůbec na světě výjimkou naskytují se činy mravně dobré. Kant sám i při svém názoru dozuává, že chladný pozorovatel může v jistých dobách pochybovati, zdali také skutečně vyskytuje se ve světě pravá ctnost. Ba i tvrdí, že byt i nikdy se nevyskytly činy, čistou povinností žádané, přece by je rozum rozkazoval. Tu platí o Kantovi přísloví, že kdo přehánění, mine se s pravdou.

Jak sám Kant uznává, mají všichni lidé velmi mocnou touhu po blaženosti a jsou aspoň nepřímou povinni blaženost

svou si zabezpečiti. Zdaž možno žádati od člověka, aby, podjímaje se činů mravních, nikterak nepřihlížel k základnímu pudu po blaženosti? Tu by věru měl člověk ve své přirozenosti nepřemožitelného nepřítele mravnosti.

Posléze musí Kant důsledně v oboru mravnosti zamítnouti rozdíl mezi samoláskou spořádanou a nespořádanou, mezi zájmy oprávněnými a neoprávněnými; podle něho jest všeliká láska nespořádaná, jsou všeliké zájmy neoprávněné. Jediný zájem uznává Kant, zájem vlastní důstojnosti, která záleží v tom, že jest člověk sám sobě cílem, sám sobě zákonodárcem. Tento zájem Kant uznává, poněvadž ho potřebuje pro svou morálku, ačkoli není pravda, že by člověk byl sám sobě cílem, sám sobě zákonodárcem. Věru, v něčem jiném záleží důstojnost lidská, v dosažení Boha rozumem a vůlí.

5. Kantova prvot mravnosti: „Máme vždy jednati podle zásady, kterou můžeme chtít, aby byla všeobecným zákonem“, nedostačí k rozhodnutí o praktických otázkách, k mravnímu životu se odnášejících. Jest nám potřebí úvah, ze zkušenosti a následků čerpaných, důvodů, spočívajících na přirozenosti lidské, zkušenosti poznané. V jednotlivých případech musíme se řídit, chceme li mravně jednati, také zkušeností. Proto nemůže býti prvot mravnosti prostě formálná, prostě apriorická.

6. Kant nemůže podle svého názoru vysvětliti rozdíl mezi mravně dobrými činy přísně přikázanými čili povinnými a svobodně volenými. Jsou věru mnohé činy mravně dobré, jež zákonem nejsou rozkázány, jež jsou zůstaveny svobodné volbě člověka; tyto nemůže Kant podle svého názoru, který zná toliko čistou úctu k zákonu, za mravně dobré přijmouti.

7. Kant pokládá autonomii, svézákonnost, za nutný požadavek mravnosti, tvrdě, že mravnost jest možnou toliko tehdy, když člověk plní svůj vlastní zákon, který si dal sám. Tu se věru Kant nesází s pravdou. Je sice pravda, že čin mravně dobrý, od člověka vykonaný, jest čin jeho vlastní, svobodný a že činem cizím nemůže nikdo býti mravně dobrým aneb mravně zlým; avšak povaha pravé mravnosti nevyžaduje nikterak, aby člověk byl jen tehdy mravně dobrým, když by plnil svůj vlastní zákon. Kromě toho pojem zákonodárce, jenž sám sobě ukládá zákon a jemu sám sebe podrobuje, sám sobě odporuje; člověk sám sobě zákonů nedává, ovšem úmysly a předsevzetí činí. Ano, Kantova autonomie

ničí také pravý pořádek mravní, jelikož činí člověka svým vlastním, neomezeným pánem, jenž sám sobě jest naprosto cílem, činí bohem; je tedy neznabožská. A přece odvozuje Kant ze své morálky jsoucnost Boha. Není-li nedůsledným? Kantův Bůh není žádným Bohem.

8. Kant nemůže svým kategorickým imperativem vysvětliti povinnost, jak později uslyšíme, ačkoli velikou váhu na ni klade.

XI.

Prvot mravnosti určuje stoická filosofie takto: Nejvyšším dobrem člověka je blaženost, která záleží ve ctnosti či činnosti, jež odpovídá přirozenosti lidské rozumné a společenské, jež odpovídá, poněvadž jednotlivá přirozenost je toliko částí všehomíra, podle zákonův uspořádaného, přirozenosti obecné, světovému rozumu obecnému, vůli boží. Poněvadž ctnost a blaženost se kryjí, není kromě ctnosti k blaženosti ničeho potřebí; ctnost sama jest nejvyšším dobrem, po ní máme bažiti jí samé k vůli. Rozkoš vyplývá ze ctnosti; po rozkoši nemáme bažiti jí k vůli. Čin mravně dobrý musí vycházeti z pravého smýšlení; dobré máme činiti jemu k vůli. Vášně překážejí plniti povinnost, jsou tedy nerozumný; býti bez vášně jest povinnost, ač není mudřec necitelným.

Pravdivou základní myšlenkou stoiků jest, že prvotí mravnosti jest rozumná přirozenost lidská, pokud jest rozumnou. Než, pobloudili stoikové, dokazující a užívající jí. Neboť nepravdivě tvrdí, že ctnost a blaženost jsou totéž, že ctnostný již zde na zemi požívá dokonalé blaženosti, která je prosta všelikého zla a drží všeliké dobro. Požadují, co jest nemožno, aby člověk, veda život mravný, nikterak nedbal rozkoše a bolesti, a miloval ctnost toliko jí k vůli. Posléze uvažují toliko rozumnou stránku přirozenosti lidské a znají toliko jednu snazivost; proto zamítali všechny vášně; smýšlejíce pantheisticky, neuznávají pravý poměr člověka k Bohu a zbožňují stoického mudrce.

XII.

Prvot zdokonalení sebe, která zní: Dobré jest, co slouží a poněvadž slouží člověku jako člověku k zdokonalení sebe, hlásají: Chr. Wolff, J. G. Fichte, H. Ulrici, Gallwitz. Slyšme, kterak soudí Ulrici.

Dobré jest chtění dokonalého k vůli dokonalému a je tožno s dokonalou vůlí, která pravdivě a jasně vědoma si svého cíle, snaží se vší mocí ho dosíci. Cílem však jest dokonalé člověčenství ve přírodě jemu odpovídající a ve světě. Cokoli snaze po tomto cíli překáží a odporuje, jest špatné, a vychází li to z vůle vědomé, je to zlé. Subjektivní poznávací prvotí toho, co slouží k dokonalosti, jest vrozený cit povinnosti.

Svým názorem o vrozeném citu povinnosti patří Ulrici do počtu těch, kteří zastávají morální prvotě čiře subjektivní: citové a rozumové; čím byli vyvráceni tito, platí také proti Ulricimu. Kromě toho neplaten jest důvod, kterým dokazuje vrozený cit povinnosti, tvrdě, že mravnost nespočívá na základech metafysických a náboženských, nýbrž na morálních prvcích. Avšak, jsou-li morální prvky samy o sobě jednotlivé v pravém smyslu morálními, nemá Ulrici pravdu; nespočívá bylína na prvcích, které by již samy v pravém smyslu byly bylinou. Jestli však morální prvky nejsou morálně formálně morálními, nýbrž toliko takové, že působíce spolu, tvoří mravnost, má sice Ulrici pravdu, ale proto nemůže mluvit o vrozeném citu povinnosti. Zjevy života morálního lze bezpečně vysvětliti obecnými zásadami metafysickými.

Aniž může nás Ulrici přesvědčiti o pravdě morální prvotě zdokonalování sebe. Neboť tato prvot jest příliš neurčita, než aby mohla býti měřítkem mravnosti. V čem záleží toto zdokonalování sebe? Není každé zdokonalování sebe pokrokem mravnosti. Kdo se zdokonaluje vědecky a umělecky, zdaž je tím samým již také mravně lepším? Aniž pomáhá této prvoti pojem harmonického vývoje, aby byla mravní dobrota určena. Neboť k mravní dobrotě nevyžaduje se nutně, aby člověk všecky schopnosti harmonicky vyvinul.

Co jest pravidlem mravní dobroty?

Proti vyvráceným prvotím stavíme prvot Aristotelovu: Mravně dobré jest, co jest rozumné přirozenosti lidské podle její specifické zvláštnosti přiměřeno nebo slušno. Aristotela následoval Cicero a scholastikové, mezi nimiž vyniká sv. Tomáš Akvinský, jenž názor Aristotelův si nejen osvojil, ale také prohloubil a doplnil. Přirozenost lidská sama jest n e j b l i ž š í m objektivním pravidlem mravního jednání.

Jaký má smysl prvot Aristotelova ve filosofii křesťanské podle sv. Tomáše Akvinského?

Uvažujme rozumnou přirozenost lidskou samu o sobě. Míní se celá přirozenost lidská, tělo i duše, mohutnosti smyslné a duchové, všechny částky člověka, ale pokud jsou částmi přirozenosti rozumné; rozum má všechny činnosti lidské provanouti, na rozumnosti účastnými učiniti. Jako zvíře, je také člověk podroben smyslným potřebám a náklonnostem; může a má jim za jistých okolností hověti, ale tak, jak se sluší bytosti rozumné. Tělo jest pro duši, a síly nižší mají sloužiti rozumu a vůli. Má tedy člověk pečovati o tělo a nižší síly, aby podporovaly vyšší činnosti rozumu a vůle. Nemá však těla zanedbávati neb otročiti smyslným požitkům, aby tělo přestalo býti patřičným nástrojem duše, nebo aby rozum pozbyl vlády nad nižšími pudy. Také způsob, jakým si člověk vede při činnostech smyslných, musí býti takový, aby se slušel bytosti rozumem obdařeně; rozum má bdíti nad tímto způsobem. Než opakem vyšší činnosti rozumu mají býti přiměřeny síle celého člověka, také jeho části smyslné, aby jeho síly nebyly přepínány, aby se nestaly neschopnými ke službě, kterou mají rozumu konati.

Uvažujme, jak se má rozumná přirozenost lidská ku přírodě, společnosti lidské, Bohu.

Příroda slouží člověku za prostředek k zachování a vyvinování sil jeho, k dosažení cílů, jemu od Boha vytknutých. Podle tohoto řádu má se člověk chovati ku přírodě; nemá ji pokládati za svůj konečný cíl, nemá ji považovati za sobě stejně oprávněnou, nemá jí zle užívat.

Člověk jeden sdílí s druhým tutéž přirozenost, tutéž důstojnost, tentýž cíl; také jest člověk od přirozenosti bytost společenská, jest odkázán ke společnosti lidské, má-li dokonale cíle svého dojíti. Pročež co odpovídá dokonalosti, která se vztahuje ku přirozenosti a důstojnosti lidí vespolečné, co pomáhá společenskému životu lidskému, jest mravně dobré; co neodpovídá, a co překáží, jest mravně zlé.

Bůh jest člověku stvořitelem a pánem, cílem a koncem. Když Bůh svobodně ustanovil člověka stvořiti, musil jej stvořiti hlavně a přede vším sobě k vůli. Proto Bohu sloužiti, jej oslavovati jest nejvyšší úlohou člověka; vyplněním této úlohy dochází svého blaha věčného. Co tedy vede člověka k poznání a milování svého stvořitele a k poslušnosti, Bohu prokazované,

jest člověku přiměřeno a proto mravně dobré; co jej od této úlohy vzdaluje, jest člověku nepřiměřeno a proto mravně zlé.

V jednání, které jest přiměřeno přirozenosti lidské, o sobě uvažované, a poměru, v jakém člověk jest podle své přirozenosti ku přírodě, člověku jinému a Bohu, záleží pravý řád, řád morální, na člověka jako člověka připadající. Co tomu řádu odpovídá, jest mravně dobré; co mu odporuje, jest mravně zlé.

Poněvadž podstatné vztahy člověka k sobě a jiným bytostem trvají povždy a všude tytéž, lze morální zásady obecné stanovit, jež ve formě odtažitě se nemění a jsou zřídlem pravidel srostitých, jež podle okolností mohou býti různé.

Že morální prvot Aristotelova, od filosofie křesťanské přijatá, prohloubená a doplněná, jest pravdivá, vysvítá z těchto důvodů:

1. Mravní dobro jest vztažně dobré, jež nejen samo o sobě jest dobré, ale také jiné toužící bytosti přiměřeno a toužebno. Jak jsme se přesvědčili, nemůže býti mravní dobro toliko užitečno nebo příjemno; ne všecko, co jest člověku užitečno nebo příjemno, jest mravně dobrým. Tedy musí býti mravní dobro samo sebou člověku přiměřeno, musí býti dobro počestné. Avšak počestné dobro přirozené, jež přirozenost lidskou nějak zdokonaluje, není ještě mravní; mravním jest ono, jež jednání právě lidské, uvážené a svobodné zdokonaluje, jež uděluje dokonalost, která se sluší člověku právě lidsky jednajícím, přirozenost svou právě lidskou jednáním prokazujícím. Mravně dobrým je tedy jenom svobodné jednání lidské, jež sluší člověku, jako bytosti rozumné a svobodné; dále všecko, co s tímto jednáním mravně dobrým nutně a podstatně souvisí. Co však takovým způsobem člověku přiměřeno jest, musí býti posuzováno podle lidské přirozenosti, pokud jest rozumná. Proto v přirozenosti lidské, pokud jest rozumná, záleží nejbližší prvot mravní dobroty.

2. Uvážíme-li mravní soudy a předpisy, jaké se vyskytují skutečně u všech národů, musí býti pravidlo morální: *a)* takové, aby z něho se daly vyvésti obecní mravní zásady; *b)* po jistou míru neměnitelné; *c)* takové, aby vedlo k srostitým soudům, jež dle okolností jsou různé; *d)* všem lidem všude a vždy stále přítomno; *e)* takové, aby z něho všechny mravní předpisy

v přirozeném řádě vyplývaly. Takové vlastnosti uděluje pravidlu morálnímu přirozenost lidská.

3. Prvot Aristotelova vyhýbá se vši jednostrannosti a výstřednosti prvotí dříve od nás vyvrácených, které nemají zření, jako prvot Aristotelova, k celé a plné přirozenosti lidské, které toliko jednu stránku její vybírají a upřilishují, kdežto prvot Aristotelova všechny stránky přirozenosti lidské v harmonickém celku spojuje, kladouc větší váhu na to, co člověka pravým člověkem a tím dokonalým činí. Prvotě vyvrácené o poměru člověka k Bohu buď nemluví nebo chápají jej špatně, nepravdivě, kdežto prvot Aristotelova, od scholastiků ve filosofii křesťanské doplněná a prohloubená, poměru toho správně, plně a pravdivě šetří.

4. Prvot Aristotelova, ve filosofii křesťanské doplněná a prohloubená, spojuje s mravní dobrotou ideu vznešenosti, důstojnosti, líbeznosti a krásy, což se nemůže říci o prvotích vyvrácených.

Posléze, abychom ještě lépe poznali povahu a pravdu prvotě, ve filosofii křesťanské hájené, uvažme její poměr k věčné bytnosti boží.

Je-li přirozenost lidská nejbližším důvodem mravnosti, jest jí důvodem posledním a nejvyšším jsoucnost a bytnost Boha, stvořitele, pána a cíle člověka, jenž jest základem a svrchovaným zřídlem všeho nejen skutečného, ale i možného. Kdyby nebylo člověka, byla by přece aspoň v Bohu idea mravnosti, která by člověku skutečně bytujícímu byla nutně uložena. Kdyby však nebylo Boha, nebylo by pranic, tedy ani idea mravnosti. Všichni skuteční a možní tvorové jsou účastnými, ovšem ne pantheisticky, neskonale bytnosti boží. Tvorové jsou proto možni, že nekonečný Bůh jest napodobitelný způsobem neukončitelně rozmanitým. Žádná však z podobizen božích, jaké od věčnosti bytují v ideách božích, nedovede plně vyjádřiti neskonale dokonalost svého pravzoru, Boha, aby se jí rovnala. V rozmanitých stupních může každá z jedné nějaké stránky přijmouti slabý paprsek neskonale dokonalosti boží nebo jej odrážeti. O všech těchto možných bytostech věděl Bůh od věčnosti, co jim, podobiznám neskonale dokonalosti boží, jest dobré a přiměřené ve všech jejich možných vztazích k původci všeho, k sobě samým a k jiným tvorům. Tyto soudy rozumu božího jsou věčné a neměnitelné,

jako bytnosti věcí poznaných a jejich věčný pravzor. I kdyby nebyl Bůh svobodně ustanovil stvořiti svět, byl by přece věděl, co jest rozumnému člověku dobré a přiměřené ve všech jeho možných vztazích. Tyto soudy jsou nezávislé na skutečné jsoucnosti člověka, ale závislé na jsoucnosti boží.

Že věru naše soudy morální nemohou svůj poslední důvod míti v lidské přirozenosti skutečně bytující, vysvítá z jejich naprosté nutnosti a nezměnitelnosti, z jejich objektivné pravdy, na našem smýšlení, na čase a místě, na poměrech se měnících nezávislé. Tato nutnost a neměnitelnost, objektivnost a nezávislost musí míti svůj důvod v něčem naprosto nutném a neměnitelném, objektivně pravdivém a na našem myšlení, čase a místě nezávislém. Tímto důvodem nemůže býti nic, co náleží k fysickému světu, může jím býti jediný Bůh, jenž má takové vlastnosti, jenž své ideje do tvorů vložil, jež my ze tvorů poznáváme.

Z tohoto poměru mravnosti k Bohu vysvítá, 1. že šetření mravního řádu slouží ke zdokonalení obrazu božího, ke kterému jest člověk od Boha stvořen, kdežto nešetření jej hanobí; 2. že šetření mravního řádu slouží k zevnější oslavě boží; 3. že mravní dobro má cenu velikou, která převyšuje všechny zájmy pozemské, i když nepřihlížíme k povinnosti a vlastnímu blahu člověka, jehož lze šetřením mravního dobra dosáhnouti, i když není přímo zamýšleno.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

Příčina látková mravnosti činů lidských.

Jelikož nemůžeme mysliti a chtíti, abychom něco nemyslili, něco nechtěli, jest naše myšlení a chtění, ze kteréžto dvojí činnosti vychází náš čin právě lidský, mravně dobrý nebo mravně zlý, nutně podmíněno předmětem. A tento předmět jest látkou, na které se prokazuje činnost naše mravní.

Jelikož vůle jest dobrá aneb zlá, chce-li dobré aneb zlé, musí předmětům, ku kterým se odnáší činnost vůle, příslušet dobrota aneb zloba, kterou obojí nazvati sluší objektivnou. Vůle sama přičiňuje k činu právě lidskému podstatně vždycky

totéž. Shledáváme-li mezi jejími činy podstatný rozdíl, nazývájce jeden její čin dobrým, jiný zlým, musí důvod tohoto rozdílu spočívat v předmětu činnosti její. Proto závisí dobrota chtění lidské vůle, subjektivná dobrota, na objektivné dobrotě předmětu chtění, subjektivná zloba na objektivné zlobě.

Onen předmět jest objektivně čili sám o sobě mravně dobrý, jenž nám jest přiměřen jako bytostí rozumným, jenž jest pro nás přiměřeným cílem našeho svobodného chtění; opak platí o mravně zlém. Všecky věci jsou sice, samy o sobě metafysicky uvažovány, dobré, ale nejsou všechny pro člověka rozumného přiměřeným předmětem chtění. Proto, má-li býti předmět objektivně mravně dobrý, musí nejprve býti sám o sobě metafysicky dobrý, na př. navrácení cizího statku, opomenutí činu, kterým bych jinému nespravedlivě ublížil; pak musí býti přiměřený nebo slušný pro člověka jako bytost rozumnou, což platí také o zmíněných obou příkladech. Je-li předmět pozitivně nepřiměřený nebo neslušný pro člověka jako bytost rozumnou, na př. zabití bližního, jest mravně zlý. Není-li ani pozitivně přiměřený ani pozitivně nepřiměřený, jest mravně lhostejný, na př. dýchání. Ovšem musí rozum tuto přiměřenost nebo nepřiměřenost předmětu nějak poznati; neboť nezávisí naše vůle na předmětu, pokud jest o sobě, ale pokud jest od nás poznán. Proto, byť i byl předmět o sobě mravně zlý, je-li od nás omylem nezaviněným pokládán dobrým a přiměřeným, jest vůle, která k němu směřuje, dobrá; jest-li předmět, o sobě dobrý a přiměřený, omylem od nás považován zlým, jest vůle, která k němu podle tohoto považování směřuje, zlá.

Objektivná dobrota nepřísluší toliko lidským činům samým o sobě, ale také jiným věcem. Jest zajisté neskončená dobrota a dokonalost boží přiměřeným předmětem lásky lidské, posvěcení a oblažení lidské, ctnost přiměřeným předmětem lidské touhy a snahy. Avšak věda, zdraví, život nejsou samy sebou předměty mravně dobrými; proto není každá snaha po nich již mravně dobrou, jelikož samy o sobě jsou lhostejny a stávají se mravně dobrými nebo zlými za jistých okolností.

Ale nejobyčejnějšími předměty našeho chtění jsou lidské činy. Dříve, než se člověk rozhodne svobodně k činu, musí jej rozum promysleti, musí jej náležitě posouditi podle povahy mravní a vůli představit jako dobrý nebo jako zlý. Tento

čin, pokud dříve, než jest vykonán, jest od rozumu poznán a posouzen jako přiměřený nebo nepřiměřený, jest objektivně dobrý nebo zlý. Tato dobrota nebo zloba nezávisí na naší vůli; rozum ji poznává a vůli představuje.

Předměty, ke kterým se vztahuje naše mravní činnost, jsou čtyry:

1. Bůh, poslední účel a poslední pravidlo mravnosti, jest předmět, nutně se shodující s naší přirozeností rozumnou, vyrovnaně uvažovanou; proto čin k Bohu obrácený nutně jest objektivně dobrý, čin od Boha odvrácený nutně jest objektivně zlý.

2. Člověk sám jednající může býti předmětem lhostejným, není-li uvažován jako rozumný, t. j. odmýšlíme-li od řádu a účelu jeho mohutností a také od podstatného vztahu k jiným bytčům; proto procházeti se, jísti, čistiti, mluvit, těšiti se z pokrmu, ze hry ne nemravné, z pohledu na věc krásnou, ne nemravnou, jsou činy objektivně lhostejné. Jest však dobrým nebo zlým předmětem, je-li člověk jednající uvažován jako rozumný; proto býti střídmým, tichým, udatným, jsou činy objektivně dobré, býti opilým, zlostným, jsou činy objektivně zlé.

3. Věc, rozumu postrádající, jest předmětem lhostejným, odmýšlíme-li od vztahu účelného, který má k nim člověk; proto viděti krajinu, slyšeti hudbu jsou činy lhostejné. Jest předmětem dobrým nebo zlým, je-li uvažována jako podřízená člověku; proto užívati jí jako prostředku k zachování života a zdraví, ke chvále a službě boží, ku prokázání dobrodiní chudým, jest dobré, ale jí užívati nemírně, lakotě hověti, věci té dávati přednost před Bohem, jest zlé.

4. Člověk jiný jest předmětem lhostejným, nepřihlíží-li se ke vztahu lidí vespolečnému: viděti někoho, jeho vousy, postavu; jest předmětem dobrým nebo zlým, přihlíží-li se: zachovávat spravedlnost k jinému — nenáviděti jiného.

Rozhodne-li se vůle svobodně k tomu, co jí rozum představuje jako mravně dobré, stává se subjektivně aneb formálně a ve smyslu vlastním dobrou. Tato dobrota subjektivná liší se od dobroty objektivné. Objektivná jest ve věcech, které rozum poznává a vůli představuje jako přiměřené předměty chtění, subjektivná ve vůli samé. Jen subjektivná dobrota činí vůli dobrou a skrze vůli celého člověka dobrým, poněvadž se ne-

stává vůle dobrou tím, že rozum jí představuje předmět mravně dobrý, ale tím, že ona jej svobodně si osvojí. Objektivná dobrota jest nejen v činech lidských, ale také v jiných věcech, subjektivná toliko v činech svobodně vykonaných, vznikajíc a zanikajíc s činem jako jeho vlastnost. Než, zanikne-li čin, trvají jeho účinky. Posléze přísluší dobrotě subjektivné svoboda, což nelze říci o objektivné.

Nejbližší důvod objektivné dobroty spočívá v činech lidských samých, pokud se odnášejí k rozumu lidskému a jemu jsou přiměřeny; poslední však spočívá v Bohu, jenž jest původcem všeho, co jest, a jenž tyto činy myslé, na nich má zalíbení jako na předmětech, které mají býti. Nejbližší důvod zloby spočívá v činech lidských samých, pokud odporují rozumu lidskému; poslední v odporu, který má Bůh proti nim, myslé je jako svému rozumu nepřiměřené a nechťeje, aby konány byly od člověka.

ODDĚLENÍ PÁTÉ.

Příčina účinnivá mravnosti činů lidských.

Účinnivá příčina, jež svou činností fysickou, t. j. ze své přirozenosti vycházející, čin lidský mravně buď dobrý buď zlý tvoří, jest jednak hlavní, jinak vedlejší. Hlavní jest jednak prvotní, jinak druhotní. Hlavní prvotní jest Bůh, hlavní druhotní jest člověk, jemuž čin lidský se přivlastňuje. Vedlejší příčina, která na člověka, hlavní příčinu druhotní, působí, jest společnost lidská a tvorstvo neosobní. Hlavní příčina druhotní jest vnitřní, hlavní prvotní a vedlejší jsou zevnější.

Hlavní příčina prvotní.

Přirozenost lidská má původcem svým Boha, jenž člověka, hlavní příčinu druhotní, stvořil, jej zachovává, s ním spolu působí a jej řídí neruše jeho vůle svobodně.

Vznikl-li člověk stvořením božím, jako že vznikl, potřebuje nezbytně, aby netoliko sám sebe zachoval, ale také aby

byl zachováván od Boha; neboť jaký počátek, takové i další trvání, tak že závisí-li jeho počátek na Bohu, závisí také jeho další trvání. Zachovávaní boží jest svobodné, jako stvoření; proto má člověk uznáváje svou závislost na Bohu nejen Bohu děkovati za své stvoření, ale také jej prositi za další zachovávaní. Dále bytnost lidská je také principem činnosti, přirozeností a zachovávana jest činností. Jestliže tedy musí Bůh zachovávat bytnost, musí také s přirozeností, se kterou jest bytnost totožna, spolu působiti, ovšem tak, aby svoboda lidská, jež nezbytně náleží k přirozenosti lidské, škody nebrala. A zajisté neruší Bůh svobody, kterou člověku udělil, poněvadž jest neskonale moudrý, dobrotivý a mocný. Posléze poněvadž musí činnost lidská směřovati k cíli, musí býti účelná. Jako princip činnosti jest od Boha, tak jest od Boha také nejvyšší, poslední účel její, jakož i cesta, která k němu vede. Tato cesta se zove zákon, kterým Bůh člověka řídí, aby k nejvyššímu, poslednímu účelu dospěl svou činností. I toto řízení musí býti takové, aby svoboda lidská nebrala škody; a zajisté je takové, uvážíme-li, že Bůh jest neskonale moudrý, dobrotivý a mocný. Takové spolupůsobení a řízení boží, svobody lidské nerušící, jest, přihlížíme-li ke člověku, nutné, poněvadž bez Boha jest člověk ničím, svobodné, přihlížíme-li k Bohu, poněvadž není Bůh, mluvíme-li na prosto, člověku ničím přesně zavázán. Proto má člověk za tuto činnost boží prositi a jí svou činnost poslušně přizpůsobiti.

Kdežto stvoření, zachovávaní a spolupůsobení boží jest předmětem metafysiky o Bohu a člověku, připadá na morálku filosofickou jednati o přirozeném zákonu mravním, kterým Bůh člověka řídí jsa ředitelem tvorů.

O mravním zákonu přirozeném. O zákonu mravním vůbec.

§ 1.

O činu lidském.

Poněvadž zákon mravní pořádá činy lidské, dříve jest nám jednati o činu lidském.

Činy právě lidské, t. j. činy, které připadají na člověka jako na člověka, rozumem a svobodnou vůlí opatřeného,

směřují k jistému poslednímu cíli, jenž jest veškerému jednání lidskému vytčen. Je li tento poslední cíl pravý, t. j. odpovídá-li původu a přirozenosti lidské, jsou činy lidské mravně dobré; není-li pravý, jsou mravně zlé. Avšak filosofie křesťanská dokazuje rozumem, že posledním cílem člověka, původu a přirozenosti lidské odpovídajícím, jest Bůh, a sice prvotním sláva boží, přídružným, z prvotního nutně následujícím odpočinek v Bohu, nejvyšším dobru, poznaném a milovaném, čili blaženost.

Prvot (princip), na které činy lidské k poslednímu cíli směřující spočívají, jest dvojí: vnitřní a zevnější; vnitřní jest svobodná vůle, snaživost nadsmyslná, sebe sama určující a svobodně volící, která rozumu poslouchajíc vládne činem lidským; zevnější jest zákon mravní, kterým stanoví se pořádek, podle něhož upravití se mají činy lidské, čili cesta, kterou člověk ubíratí se má, aby lidské činy jeho cíle posledního došly. *Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem.* S. Thomas Aqu. S. Th. 1. 2. qu. 91. a. 4. Obě tyto prvotě jsou nutným požadavkem činu lidského. Neboť má-li čin lidský vycházeti od člověka, musí člověk míti v sobě samém základ, z něhož by čin lidský vyšel, vnitřní prvot jednání, svobodnou vůli. K této přistoupiti musí prvot zevnější; neboť jako jest člověku vytčen cíl, k němuž směřovati má, tak jest mu stanovena i cesta, kterou by jistě k cíli došel, pořádek, zákonem mravním určený. Zákon mravní je tedy nutný; co však jest nutno, jest i skutečno. Proto nelze pochybovati o skutečnosti zákona mravního; také ze skutečnosti víme, že jest zákon mravní.

Abychom zákonu mravnímu řadně porozuměli, vyšetříme jeho výměr a jsoucnost, rozeberme jeho bytnost na základě výměru podle jeho příčin, podle jeho účinku a prostředku, kterým zákon cíle svého dosahuje; konečně ťažme se, kolikery jest, a zkoumejme jeho druhy.

§ 2.

Co jest zákon mravní?

Pomíjejíce zákonů fysických, které pořádají činnost přírody, zákonů psychologických, které zpravují ve člověku vývoj života duševního, zákonů logických, na kterých spočívá správ-

nost myšlenek, zákonů, kterými jest řízeno lidské umění a zapořádání potřeb životních: nazýváme zákon mravní nařízením rozumu, ke společnému dobru od toho prohlášeným, jenž má společnost na starosti. *Rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.* S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. qu. 90. a. 4.

Nařízení zavazuje k vykonání věci nařízené, lišíc se od rady, která nezavazuje. Nařízení děje se od nařizujícího třemi kony: rozum poznává, co k cíli vede, co poddaným prospívá; vůle k tomu zavazuje; nařizující prohlašuje, k čemu poddané zavazuje. Nařízení sice vychází z vůle představeného, která poddané zavazuje; avšak představený dbáti má rozumu, aby podle pravdy nařizoval a patřičně svou vůli poddanému prohlásoval. *Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium.* actus. S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. qu. 17. a. 1. *Voluntas de his, quae imperantur, ad hoc, quod legis rationem habeat, oportet, quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur, quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.* Id. S. Th. 1. 2. qu. 90. a. 1. ad 3. Poněvadž prvotí zákona jest rozum a vůle, jest sv. Augustinu zákon brzy sapientia, brzy voluntas. Zákon má na zřeteli společné dobro, kdežto rozkaz, *praeceptum*, odnáší se k dobru soukromému; zákon dáti může jenom ten, kdo má společnost na starosti, kdežto rozkaz pocházeti může také od člověka soukromého; zákon se ukládá společnosti, jest jako společnost stálý, nepozbýváve závaznosti úmrtím zákonodárcovým, kdežto rozkaz této stálosti postrádá; zákon lne k místu, rozkaz k osobě, tak že onen neodnáší se k poddaným, žijí-li v cizí krajině, tento pak odnáší se k jednotlivci, byť i kdekoli žil. Rozkazem zove se také obsah zákona.

Zákon mravní, takto vyměřený a vyložený, liší se od zákona morálního, podle kterého na př. miluje člověk pravdu a nechce býti klamán; neboť tento jest přirozeným zákonem přirozenosti lidské či spíše vůle lidské; jest zákonem psychologickým, k vůli se vztahujícím, vrozenou náklonností vůle a nazývá se morálním proto, že souvisí se svobodným jednáním, jež řízeno jest zákonem mravním.

§ 3.

O jsoucnosti zákona mravního.

Zákona mravního jest každému člověku jako jednotlivci naprosto potřebí; neboť cíl poslední jest mu vytčen, v dosažení tohoto cíle záleží mravnost, k tomuto cíli vede zákon jako cesta nějaká. Aby tedy cíle toho došel, — poněvadž kdo chce cíl, musí také prostředek chtíti, — musí nezhytně řídit se zákonem mravním. Jest mu tedy zákona mravního naprosto potřebí. Co však jest naprosto nutno, jest i skutečno. Tedy zákon mravní jest.

Zákona mravního jest každému člověku jako členu společnosti lidské potřebí nutností vztažnou, která v řídké době, za řídkých okolností řídkou výjimku dovoluje; neboť, jsa od společnosti, ve společnosti a pro společnost, musí se společností směřovati k svému poslednímu cíli, jenž jest společným, posledním cílem společnosti lidské.

A že takový zákon mravní lidé znali a znají všude a po všechny časy, že takový zákon byl a jest všude a vždycky, byť i ne všude a vždycky dokonalý, víme ze zkušenosti minulé a přítomné.

§ 4.

O bytnosti zákona mravního, uvážené**a) z příčiny účelné.**

Cílem zákona mravního je to, co lidskou snaživost ukájí, totiž dobro, a sice společné. *Omnis lex ad bonum commune ordinatur.* S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. qu. 90. a. 2. Dobro, jež zákon mravní zjednává, záleží v tom, aby společnost lidská byla zachována, dokonalou se stala a blaženosti požívala. Krátce označiti můžeme cíl zákona mravního blažeností, jež podmíněna jest zachováním a dokonalostí, anebo pokojem, jenž s blažeností úzce souvisí, anebo uspokojením snah rozumných. *Necesse est, quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.* Ibidem.

Avšak rozeznávati sluší tělesnou blaženost, t. j. požívání dober tělesných, a blaženost duševní, t. j. požívání dober duševních. Obojí zjednávati přísluší zákonu mravnímu, a sice tak,

aby ona byla prostředkem této; což vyžaduje poměr stránky člověka smyslné čili tělesné k stránce nadsmyslné čili duševní, od filosofie aristotelicko-thomistické vyložený a odůvodněný.

Než, rozeznávati sluší také blaženost pozemskou a záhrobní čili časnou a věčnou, poněvadž duše jest nesmrtelná a jedenkrátě spojena bude opět s tělem svým. Obojí blaženost tuto zjednává zákon, a sice tak, že blaženost pozemská jest přípravou blaženosti záhrobní, jako jest život pozemský přípravou záhrobního života, o čemž nás důkladně poučuje táž filosofie aristotelicko-thomistická.

Zákon mravní může míti na zřeteli toliko blaženost tělesnou aneb toliko pozemskou; ale pak nesmí zapomenouti, že je také blaženost duševní a záhrobní, nesmí blaženost duševní a záhrobní učiniti nemožnou, ba spíše, má-li býti rozumný, musí býti takový, aby více nebo méně, přímo nebo nepřímou blaženost duševní připravena byla blažeností tělesnou, blaženost záhrobní blažeností pozemskou. Podobně, má-li zákon mravní na zřeteli toliko blaženost duševní anebo záhrobní, nesmí zapomenouti, že podmínkou blaženosti duševní jest blaženost tělesná, blaženosti záhrobní blaženost pozemská.

Dobro, o něž zákon mravní pečuje, jest dobro obecné, společné, dosažení cíle posledního, všem lidem společného. Má-li však vyhověti tomuto požadavku, musí býti takový, aby skutečně každý člen jednotlivý, zachovává-li jej řádně, buď přímo nebo nepřímou cíle posledního došel. Kdyby zákon mravní tak pečoval o dobro obecné, že by jednotlivci, podle něho jednajícím a ke společnosti, pro kterou zákon jest dán, náležejícím, cíl poslední byl nedostizitelný, byl by zákon ve své obecnosti molochem, jemuž by jednotlivec byl obětován, byl by buď neprospěšný nebo škodlivý, byl by nerozumný. Naproti tomu ať se jednotlivec nedomnívá, že on jest sám jediný, k vůli němuž zákon jest dán; neboť jednotlivec má a může posledního cíle svého, totiž blaženosti, dosíci z pravidla ve společnosti a se společností. Tím méně smí zákon sám, jenž má společnosti dobro zjednati, více hověti jednotlivcům ke škodě obecné, jim nadržovati, nemá-li býti nespravedliv; anebo je-li dán ku prospěchu jedné části společnosti, nesmí býti poškozen prospěch částí ostatních. V zákonu mravním musí se srovnávati universalismus a partikularismus mezi sebou; neboť jednotlivec a společnost souvisejí mezi sebou úzkým svazkem.

Aby ukázal cestu, kudy možno k cíli poslednímu dospěti, přikazuje zákon mravní skutky, jež samy sebou jsou mravně dobré, jež jedině k cíli vedou; tak si vede kladně. Avšak nezřízená smyslnost odvrací vůli lidskou od pravého cíle a svádí k činům, jež samy sebou jsou mravně zlými, jež nás činí nedokonalými a pravé blaženosti zbavují; proto musí zákon mravní zakazovati činy mravně zlé a záporně si vésti. Jsou však také činy lhostejné, jež samy sebou nejsou ani mravně dobrými, ani mravně zlými, jež se stávají buď mravně dobrými anebo mravně zlými teprve skrze úmysl jednatelů; takové činy zákon mravní sice dovoluje, připouští, ale spolu přikazuje, aby byly konány ne s úmyslem zlým, nýbrž dobrým, s úmyslem, který má na zřeteli cíl poslední, v přirozenosti lidské založený, a zakazuje jiným, brániti tomu, jenž takové činy koná.

§ 5.

b) z příčiny účinnivé.

Kdo má moc dávatí zákony mravní?

Uvážíme-li, co jest zákon a k čemu směřuje, nelze nám neuznati, že tomu náleží moc dávatí zákony, kdo jest pánem společnosti, kdo ji blaženou učiniti chce a může. Kdo lidskou společnost utvořil, kdo jí vytkl cíl dostižitelný a jí příslušný, kdo ji může zachovávat a vésti, kdo zná a má ve své moci prostředky, jež k cíli vedou, kdo z takové moci se těší, aby vůli svou provedl, kdo ke společnosti takovou má lásku, že upřímně a horlivě se snaží plnou měrou zjednatí blaženost, v dosažení posledního cíle záležející: tomu náleží moc dávatí zákony. A takového zákonodárce musí společnost ochotně uznati, nechce-li jednati pošetile, nechce-li škodu bráti největší, nechce-li se zničiti. Takové však vlastnosti, zákonodárci potřebné, má jediný Bůh, jak dokazuje filosofie aristotelicko-thomistická přísně vědecky. Nelze tedy pochybovati, že ve smyslu naprostém jest Bůh zákonodárcem společnosti.

Avšak Bůh, zachovávaje a řídě společnost lidskou, šetří rozumné a svobodné přirozenosti lidské, a proto ponechávaje si, jako první příčina vrchní, svrchovanou vládu, udílí společnosti lidské účastenství na svém panství, aby také ona sebe

zachovávala a řídila. A v tomto účastenství založena jest lidská moc zákonodárná.

Ve společnosti lidské má moc zákonodárnou buď společnost sama nebo ten její člen, jemuž péče o společnost řádným způsobem svěřena jest, jak praví sv. Tomáš Akvinský, S. Th. 1. 2. qu. 90. a. 3: *Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet.*

Poněvadž společnost nebo jednotlivý její člen má účastenství na zákonodárné moci boží, má jí jako splnomocněnec boží užívatí podle vůle boží, kterou Bůh přirozeně a nadpřirozeně společnosti projevuje, přirozeně skrze zákon přirozený, nadpřirozeně skrze zákon Kristův. Lidské zákonodárství má býti rozvojem zákonodárství božího, má směřovati k těmto cíli, k jakému směřuje zákonodárství boží, má šetřiti pořádku, od Boha přirozeně a nadpřirozeně stanoveného. O této vůli boží, kterou se zákonodárství lidské řídití musí, aby společnosti lidské bylo prospěšno, jedná filosofie aristotelicko-thomistická.

§ 6.

c) z příčiny látkové a údobné.

Látkou (materií) zákona mravního jest všechno, čeho jest potřebí, by lidé dosáhli dobra společného, všechno, co přispívá k jeho dosažení. Činy dobré a zlé musí býti látkou zákona; činy lhostejné (indifferentní) mohou býti, poněvadž k dosažení dobra obecného jest někdy nutno anebo prospěšno, aby činy lhostejné buď se přikazovaly nebo zakazovaly.

Údobou (formou) a takorčka duší zákona mravního jest jeho prohlášení (promulgatio), kterým patřičná auktorita společnosti zákon veřejně oznamuje. Prohlášením, kterým poddaní stávají se zákona vědomými, nabývá zákon platnosti; prohlášením zavazuje zákonodárce své poddané, aby zákona šetřili.

§ 7.

d) z účinku zákona mravního.

Z posavadního výkladu vyplývá účinek zákona mravního, závaznost, povinnost. Neboť, je-li zákon od zákonodárce oprávněného, buď nejvyššího, — Boha, nebo podřízeného, jemuž se

vůli boží dostalo účastenství na zákonodárství nejvyšším, — dán a patřičně prohlášen, ukládá poddaným povinnost, t. j. nutnost mravní, ne fysickou, která je činí takorba dlužníky zákona, která jejich svědomí zavazuje, aby zákona šetřili, nechtějí-li neposlušností dopustiti se hříchu a viny proti Bohu buď přímo nebo nepřímo.

Všebožci (pantheisté), hmotaři (materialisté) a všichni ti, kdož zapírají, že bytuje Bůh osobní, nejvyšší pán a správce všech lidí, a že člověk má svobodnou vůli, zavrhuji povinnost, jakou jsme vyměřili a odůvodnili, a poněvadž patrné sebevědomí nedovoluje zavrhnouti ji naprosto, mluví o ní nejasně, nesrozumitelně a nepravdivě, takže kdyby upřímně smýšleli, vyznati by musili, že naprosto není žádných povinností. Tak praví Schleiermacher (System der Sittenlehre): Die Pflicht ist die Verfahrungsart, worin die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte, auf das besondere gerichtete und zugleich eine allgemeine, auf das ganze gerichtete ist. Die Pflicht ist die Formel für die Bewegung der Vernunftthätigkeit in einzelnen Handlungen zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Herbart (Analytische Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral) píše: Nicht der wirkliche Wille, sondern das Bild des Willens ist gebunden im Sollen, nämlich gebunden an das unvermeidliche Urtheil. Em. Fichte soudí o Hegelovi takto: Ihm fehlt die Möglichkeit, einen Imperativ, ein eigentliches Gesetz für die Freiheit des Subjektes anzuerkennen; denn in Wahrheit gibt es für ihn weder jenes noch diese, ja in eigentlicher letzter Consequenz gibt es für ihn keine Ethik, so gewiss diese nur auf dem Standpunkte individueller Freiheit ist.

O závaznosti, povinnosti, bude pojednáno blíže při zákonu přirozeném.

Avšak povinnost znamená také tolik jako obsah zákona, t. j. to, co zákon prikazuje nebo zakazuje. Dle obsahu zákona rozeznáváme povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu. Povinnosti musí býti: 1. k Bohu; neboť Bůh vytkl sebe člověku za cíl poslední, nejvyšší, a sice svou vlastní slávu za cíl prvotní. 2. K sobě; neboť Bůh vytkl člověku dokonalost a blaženost lidskou za cíl přídružný, nevyhnutelně s cílem prvotním souvislý, a učinil ho schopným, aby užívaje rozumu a svobodné vůle k cíli prvotnímu a přídružnému dospěl. 3. K bližnímu; neboť láska, kterou člověk k sobě má a přirozeně míti musí,

má se vztahovati také k lidem jiným, poněvadž jsou nám rovni a podobní, a poněvadž s nutností vztažnou toliko s jinými lidmi cíle svého dosáhnouti můžeme. Ke zvířeti člověk přímo a bezprostředně povinnosti nemá, tím méně k bylině a nerostu, poněvadž zvířata sama sebou nemají Boha, jehož ani neznají, za svůj cíl, ve kterém by nalezla svou dokonalost a blaženost, kterýžto cíl máme my, takže jsou na nižším stupni nežli my, a dále proto, poněvadž nám přísluší právo užívati jich jako prostředků k dosažení cíle svého. Avšak nepřímou nás povinnost ke zvířatům, bylinám a nerostům víže, a sice skrze povinnost k Bohu, jenž nám udělil panství nad nimi tak, abychom ho uznávali nejvyšším pánem přírody, abychom jich užívali rozumně jako prostředků k svému zdokonalení a dosažení nejvyššího cíle, Boha, a je tak přiváděli k Bohu, jenž hlavně a především k vůli sobě přírodu stvořil.

Kantovci, všebožci a hmotafí zavrhuji povinnosti k Bohu. Kant praví: Der Mensch kann keine Pflichten gegen irgend ein Wesen haben, als gegen den Menschen. Es gibt keine Pflicht, theoretisch ein göttliches Wesen anzunehmen; dagegen ist es Pflicht gegen uns, Religion zu haben, d. i. die Idee Gottes auf das moralische Gesetz anzuwenden, welche sich hier so fruchtbar erweist. (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.) O Kantově povinnosti uslyšíme při zákonu přirozeném více. Herbartova ethika čili nauka o povinnostech nespočívajíc na Bohu nezná povinností k Bohu. Em. Fichte výslovně je zamítá. Ale ke zvířatům má prý člověk povinnosti, jak hlásají Em. Fichte (System der Logik), Schopenhauer (Die beiden Grundprobleme der Ethik), Büchner (Kraft und Stoff). Tak píše Büchner: Der Mensch hat kein Recht sich als Wesen verschiedener und höherer Art anzusehen; mit allem, was lebt und blüht, theilt er gleichen Ursprung, gleiches Ende.

Příčinou těchto dvou bludů jest ateismus, neznabožství. Neboť není-li Boha, nezávisí člověk na něm, nemá tedy k němu povinností. Není-li Boha, nemá člověk náboženství; avšak ani zvíře nemá náboženství; tedy není v této příčině mezi člověkem a zvířetem rozdíl. Avšak není-li náboženství známkou, kterou se člověk podstatně liší od zvířete, mizí všeliký rozdíl mezi člověkem a zvířetem, jelikož věty: Jest Bůh a Člověk má duši nesmrtelnou, tak úzce mezi sebou souvisejí, že zamítnutí jedné provázáno jest zamítnutím druhé. Není-li

tedy mezi člověkem a zvířetem podstatného rozdílu, jest zvíře člověku rovno, a poněvadž má člověk ke člověku povinnosti, má je také ke zvířeti. A tak končí zamítnutí povinností k Bohu kladením povinností ke zvířeti.

Avšak zamítnutí povinností k Bohu má ještě jiný následek. Poněvadž, jak jsme slyšeli, souvisejí povinnosti k sobě a bližnímu s povinnostmi k Bohu tak, že tyto jsou základem oněch a jim ceny dodávají, proto ten, kdo zamítá povinnosti k Bohu, zbavuje povinnosti k sobě a bližnímu základu a ceny, sestavuje ethiku lichou a jalovou.

§ 8.

e) z e s a n k c e z á k o n a m r a v n í h o.

Má-li zákon mravní vésti k cíli, musí býti zachováván. Aby však byl zachováván od člověka, jenž jej také může nezachovávat, jest zákonodárci potřebí prostředku, kterým by člověka přiměl k tomu, aby ho zachovával. A tímto prostředkem jest sankce, která záleží v tom, že zákonodárce trestem hrozí tomu, jenž zákona nešetří, a odměnu slibuje tomu, jenž ho šetří.

O sankci bude řečeno více při zákonu přirozeném.

§ 9.

Kolikery jest zákon mravní?

O z á k o n u v ě č n ě m.

Zákon mravní dělí se na zákon věčný a časný.

Zákon věčný rozkazuje od věčnosti, aby pořádek jak fysický, tak mravní, jak přirozený, tak nadpřirozený byl zachováván. Máme-li na zřeteli původ, jest zákon věčný ideou pořádku, jenž má býti od tvorů zachováván, ideou od věčnosti v Bohu bytující; máme-li na zřeteli následek, jest zákon věčný prozřetelností boží, která všecko tak řídí, aby pořádek byl zachováván. Augustinus: *Lex aeterna est ratio divina seu voluntas Dei ordinem conservari iubens et perturbari vetans.* Thomas Aqu.: *Lex aeterna est ratio divinae sapientiae, secundum quam est directiva omnium actuum et motionum; est ratio ordinis rerum in finem; est ratio divinae gubernationis.*

Pohané uznávali věčný zákon boží. Zeno praví (Diog. Laert. 3. 88.), že všecky zákony přírodní mají svůj původ v rozumu božím, svět řídícím, že společným zákonem všech věcí jest rozum, který všecko proniká, že tento rozum jest Bůh, správce veškerého pořádku světového. Kleantes nazývá Boha (Dia) nejvyšším správcem přírody, který všecko zákonem řídí, a vyzývá všecky, aby jej povždy slavili, jelikož jest zákonem společným. Stob. Ecl. 1. Chrysippus nazývá Boha prostě zákonem. Cicero De nat. deor. 1. 15. 40. Také Plato poukazuje často k věčnému zákonu, zvláště De Leg. Cicero De leg. 1. 2. c. 4. praví: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. Podobně De rep. lib. 3. Také Seneka svědčí o věčném zákonu božím. De benef. 4. 7. 1.

Avšak našeho věku rozumáři, kteří jediným a nejvyšším zdrojem a měřítkem pravdy považují rozum lidský, a všebožci, následující Kanta odvozují z rozumu lidského všeliký zákon a zavrhuji věčný zákon boží. Tak praví Reinhold Beitr. z. Übers. d. Philos. im Anf. d. 19. Jahrh.: Sowohl in der praktischen Philosophie des Kriticismus, als auch in der gesamten gereinigten oder höheren Transcendentalphilosophie (Kant's) ist die Autonomie das durch sich selbst begründete und keiner weiteren Begründung fähige und bedürftige, das schlechthin ursprüngliche, durch sich selbst wahre und gewisse, das urwahre, das prius kat'exochen, das absolute Princip. Liberálové a sociálové hlásají: Vůle lidu veřejná jest nejvyšším zákonem a pramenem všelikého zákona. Hegel píše (Rechtsphilosophie § 278): Der Staat ist der wirklich praesente Gott. — Er ist wahrhaft irdisch göttlich und muss als solcher verehrt werden. — Das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden. Alle Einzelnen haben derselben sich unbedingt zu fügen und für dieselbe sich zu opfern. Chalybaeus soudí takto (System der specul. Ethik): Der Pantheismus bedarf keines Gottes ausser der Natur und des Menschen selbst; die Vorstellung einer vom Menschen verschiedenen Gottheit ist nichts anderes als der Reflex des menschlichen Selbstbewusstseins. Dietzgen, socialní

demokrat, píše: Die cultivirte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben.

Filosofie aristotelicko-thomistická odporujíc těmto rozumářům a všebožcům nového věku přisvědčuje oněm pohanům a dokazuje tyto věty:

1. Bytuje věčný zákon boží. Neboť bytuje pořádek, který Bůh stanovil ke slávě své a k blaženosti člověka. Avšak Bůh, jsa nezměnitelný, chová ve své mysli od věčnosti vše, cokoli v čase stanoví. Pročež stanovil Bůh od věčnosti pořádek, který by bytosti, jež stvořiti zamýšlel, zachovávaly. Avšak v tomto věčném stanovení pořádku záleží věčný zákon boží. Tedy věčný zákon boží bytuje.

Namítá se: Prohlášení jest údobou (formou) zákona. Avšak prohlášení nemohlo se státi od věčnosti, poněvadž nebylo od věčnosti tvorů, kterým by zákon byl prohlášen. Tedy není zákon věčný.

Avšak od věčnosti trval úmysl boží, bytostem, jež Bůh od věčnosti zamýšlel stvořiti, zákon od věčnosti stanovený uložití a jej řádně prohlásiti.

2. Od věčného zákona božího vycházejí všechny zákony časné. Neboť co jest časného, založeno jest na věčném.

3. Věčný zákon boží váže všechny tvory. Neboť všem vytkl Bůh od věčnosti cíl a ustanovil cestu, kterou by cíle došli. Avšak tvorové mají, každý podle své přirozenosti, k cíli touto cestou se ubírat, t. j. pořádek zachovávat, zákona šetřiti. Prostředkem však zákona věčného jsou zákony časné, skrze které Bůh věčný svůj zákon buď přímo nebo nepřímo prohlašuje. Neboť zákon věčný nemůže býti sám o sobě nikomu na zemi povědom; člověk na zemi žijící nemůže o věčném zákonu božím zvěděti, leč skrze zákony, jež ze zákona věčného vycházejí, t. j. skrze zákony časné.

4. Bůh sám, když zákony stanoví, zákonu věčnému podroben není, jako tvorové mu podrobeni jsou. Neboť jedná sice podle zákona věčného, avšak zákon věčný jest od něho, ne však od bytosti, která by stála nad ním.

5. Věčný zákon boží vládne všemi lidmi, nejen těmi, kteří ho šetří, nýbrž i těmi, kteří mu vzdorují. Neboť tentýž Bůh, jenž stanovil věčný zákon, jako soudce stihne trestem spravedlivým ty, kteří zákonu vzdorují.

§ 10.

O zákonu časném.

Zákona věčného stáváme se vědomými skrze zákon časný a sice 1. přirozený. S. Th. Aqu. 1. 2. qu. 91. a. 2. Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. 2. Skrze zákon nadpřirozený čili daný, stanovený (positivní) božský, v náboženství St. a Nov. Zákona od Boha pocházející. Od zákona přirozeného a nadpřirozeného odvozují se dané zákony lidské rázu buď přirozeného anebo nadpřirozeného.

§ 11.

Co jest zákon přirozený ?

Zákon přirozený jest lidské přirozenosti rozumné vštípen a nevyhnutelně uložen od Boha, původce přirozenosti, a předpisuje, co jest řádu přirozenému přiměřeno. Je tedy rozumu lidskému vštípen, takže rozum lidský jest nejen schopen, ale také nakloněn jej skutečně poznati; proto jest rozum lidský hlasatelem jeho, nikoli však jím samým, ani jeho původcem. Jest uložen od Boha, jelikož předpokládá věčný zákon boží, z něhož vychází a na němž účastenství má. Jest uložen nevyhnutelně; neboť když Bůh svobodně stvořil tento svět, který vidíme, a tyto tvory, kteří skutečně ve světě bytují, nemohl nestanoviti přirozený zákon mravní, aniž mohl stanoviti jiný, než jaký jest založen v přirozenosti lidské a v přirozeném poměru člověka k Bohu a světu.

§ 12.

Je-li zákon přirozený ?

Zákon přirozený zavrhnou všebožci a hmotaři, kteří všechny zákony odvozují buď ze všeobecného mínění a zvyku lidí v jisté době panujícího, jako z pramene posledního a nejvyššího, nebo z touhy po časné a smyslné blaženosti. Hobbes, Helvetius, Büchner, Moleschott, Vogt a jiní pokládají instinkt a snahu po smyslném dobru a vlastním pohodlí za měřítko jednání lidského. Schopenhauer klade na místo zákona přirozeného zákon

motivace (das Gesetz der Motivation), který on, jsa přítelem determinismu, vyměřuje vnitřní nutností jednání dle silnějších důvodů. Hegel podrobuje zákon ethický zákonu státnímu. Herbart říká: Die bürgerlichen Gesetze sind das Vorbild alles dessen, was weiterhin die Moral von Sittengesetzen zu sagen pflegt. Vedení tímto názorem, jehož nepravda vyplývá z nepravdy jakéhokoliv ateismu, buďsi všebožeckého, buďsi hmotářského, pokládají někteří právníci nového věku, Inouce k liberalismu falešnému, svobodu v ateismu hledajícímu, za nejvyšší pravidlo lidského jednání ne zákon přirozený, nýbrž zákon daný, stanovený, občanský, a socialisté demokratičtí pokládají za něj nezkrácenou žádost po smyslných rozkoších a pohodlném životě časném.

Jiní odpůrcové zákona přirozeného, totiž traditionalisté, tvrdí, že zákon přirozený není člověku přirozeně vštípen, nýbrž nadpřirozeným způsobem oznámen, a že tradicí, vyučováním a vychováváním v lidu jest udržován a šířen; neboť rozum lidský tak prý byl hříchem dědičným pokazen, že bez poučení zevnějšího nemůže poznati mravních zákonů řádu přirozeného. Než, není pravda, že rozum lidský tak velice byl pokazen; byl sice oslaben, ale naprosto neschopným se nestal. Zkušenost zajisté traditionalisty vyvrací.

Zákon přirozený uznávají Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca. Cicero pravil ve své řeči pro Mil. c. 5.: Est haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus. Tento zákon přirozený odvozuje Cicero od věčného zákona božího: Lex nil aliud est nisi recta et a numine deorum tracta ratio. Phil. 2. n. 12.

Pohanům přisvědčujíc, dokazuje filosofie křesťanská zákon přirozený:

A) A priori, z pořádku mravního.

Bůh člověka stvořiti nemusil, poněvadž, jsa bytostí svrchovaná, sám sobě úplně a naprosto stačí. Ale když ho svobodně ustanovil stvořiti, nemohl ho hlavně a přede vším nestvořiti k vůli sobě. Neboť, nemohl ho stvořiti k vůli němu, poněvadž by byl on, Bůh, prostředkem; avšak státi se nemůže, aby bytost nekonečná byla prostředkem bytosti konečné. A pak býti k vůli sobě přísluší bytosti, která je také sama od sebe;

avšak člověk není sám od sebe. Proto stvořil Bůh člověka hlavně a přede vším k vůli sobě. Je tedy Bůh posledním cílem, ke kterému má člověk spěti. Aby pak člověk k Bohu také skutečně dospěl, udělil mu Bůh mohutnosti, jimiž jeho přirozenost řádně upravil, totiž rozum a svobodnou vůli, jež člověku jako člověku náleží a kterýmž ostatní mohutnosti, vegetativné a sensitivné, podřaděny jsou jako prostředky. Těmito mohutnostem vytkl Bůh cestu, kterou by se měly prokazovati. Touto cestou má, ale nemusí, člověk, tvor svobodný, kráčet, ne sám, ale se sobě rovnými, ne bez prostředkův, ale pomocí ostatních tvorů, jež jsou nižší přirozenosti než on. Dojde tedy člověk patřičným, od Boha stanoveným prokazováním mohutností, jež jeho přirozenosti jsou vštípeny, svého posledního cíle, Boha; docházejí toho cíle, dává svědectví o Bohu a jeho vlastnostech, stává se jemu skutečně podobným, a jako od Boha vyšel, tak opět k němu se vrací. Avšak v patřičném prokazování mohutností, jež přirozenosti lidské jsou vštípeny, záleží pravá blaženost, poněvadž jím vzniká dokonalost, ve které člověk odpočívaje požívá blaženosti; proto z dosažení cíle posledního vyplývá člověku pravá blaženost. A že člověk v jediném Bohu svou pravou blaženost naléztí může, poznati nám lze také ze zkušenosti, uvažujeme-li, zda se cítí člověk úplně blaženým, požívá-li pouze dober konečných. A tuto blaženost, po které bažiti člověka přirozenost jeho vlastní vybízí, měl také Bůh na zřeteli, ovšem jako cíl přídružný, k vůli kterému člověka stvořil, jako cíl, z hlavního a předního cíle nevyhnutelně vyplývající.

V tom všem záleží pořádek mravní, kterého člověk má šetřiti, který jest v přirozenosti lidské založen, a proto zákonem přirozeným se zove.

Je tedy zákon přirozený.

Uvažme dále povahu duše lidské, které jest zákon přirozený uložen.

Každá síla stvořená, má-li prokazovati činnost sobě příslušnou, musí doznati patřičného dojmu, jenž by ji k činnosti vybízel; síla fysická, prokazuje-li se skutečně, podřízena jest účinnům nutícím, síla morální však účinnům čili vlivům, jež ji k činnosti vybízejí, nebránice její svobodě, příkazu nebo zákazu. Vůle lidská však jest síla morální; proto vyžaduje účinu, kterým na ni působí příkaz nebo zákaz čili zákon, kte-

rým příkaz nebo zákaz jest vyjádřen. Tento zákon předkládati musí vůli ona lidská mohutnost, jejíž činnost předchází činnosti svobodné vůle, t. j. rozum, ve kterém zákon býti musí, podle něhož by se vůle svobodně řídila, jakmile činnou býti počíná. Než, rozum lidský sám ho nedává, aniž jej v sobě chová od počátku hotový; jest spíše od původce člověka uschopněn a také nakloněn, aby zákon pronesl, vyjádřil, podle něhož by vůle svobodně se řídila. A takový zákon se zove přirozeným.

Je tedy zákon přirozený.

Uvažme konečně Boha, jenž skrze rozum lidský ukládá vůli lidské zákon přirozený.

Svatost boží vyžaduje, aby Bůh netoliko v sobě nekonečně a nutně miloval dobrotu svou, nýbrž aby také k tomu přihlížel, by řádu, moudrosti jeho stanoveného, od tvorů bylo šetřeno, jak jim podle jejich přirozenosti přísluší. To však u bytosti rozumné a svobodné státi se nemůže leč zákonem onen řád vyjadřujícím, který rozum poznává a vůli předkládá, by se svobodně rozhodla buď podle něho nebo proti němu. Dále ředitel, je-li dobrotivý a moudrý, vede k cíli vytčenému ty, kteří jeho pečlivosti jsou svěřeni, způsobem patřičným, kterým by neporušil přirozenosti svých svěřencův. Avšak Bůh jest nejdobrotivější a nejmoudřejší; proto nejdobrotivěji a nejmoudřeji vede člověka k cíli vytčenému, který záleží v zachovávaní mravního řádu, od Boha stanoveného. Toto však vedení tvora rozumného a svobodného díti se nemůže jinak než zákonem, řád mravní vyjadřujícím, zákonem, který, jako řád mravní, jest od Boha, který poznati rozum lidský uschopněn jest od svého původce, který rozum také skutečně poznává a vůli předkládá, mravním zákonem přirozeným.

Tedy ze svatosti, dobrotivosti a moudrosti boží nutně soudíme, že jest zákon přirozený.

Filosofie křesťanská dokazuje dále přirozený zákon též:

B) A posteriori, ze zkušenosti o životě lidském.

a) Všichni lidé přirozeností puzeni tvoří jaksi bezděčně o mravním jednání jisté všeobecné zásady, u všech podstatně stejné. Tuto pravdu přímo dokázati lze zkoumáním národů minulých a nynějších, vzdělaných a méně pokročilých. Nepřímo pak vyplývá tato pravda, vyvrátíme li námitky skeptiků, kteří

tvrdí, že rozdíl mezi mravností a nemravností není založen v přirozenosti lidské:

1. O mravnosti rozcházejí se mezi sebou národové v téže době a lidé téhož národa v různých dobách.

Avšak přese všechnu různost shodují se všichni národové v tom, že činí rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi ctností a nepravostí, mezi lidmi dobrými a zlými, nazývajíce činy jedny dobrými, činy jiné zlými, chválíce ty, kteří ony konají, kárajíce ty, kteří se těchto dopouštějí. Již Cicero uznal všelidskou povahu mravnosti slovy: *Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua non intersit, non tamen diligit? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? an obliviscimur, quantopere in audiendo in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus?* De fin. b. et m. 5. 22. Podobnou snodu nalézáme i my v názorech národů o mravnosti.

Tuto nepopíratelnou shodu nemůže vysvětliti ten, kdo nazývá rozdíl mezi dobrým a zlým pouze vymyšleným, libovolně stanoveným. Zdravá filosofie hlásá tuto zásadu samozřejmou: Výjev všeobecný, vždy a všude se vyskytující, předpokládá příčinu všeobecnou, vždy a všude působící. Tedy příčinou oné shody musí býti rozdíl objektivný, v přirozenosti samé založený. Cicero praví: *Communis intelligentia notas nobis res efficit easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. Nam nec arboris nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine), in opinione sita est, sed in natura. Quod si ita est, honesta quopue et turpia natura dijudicanda sunt.* De Leg. 1. 16.

Dále se jeví shoda národů také v jednotlivých zásadách. Všichni národové pokládají zradu vlasti, mrzké jednání proti rodičům, vraždu nevinného přítele, neoprávněné zrušení smlouvy za činy nemravné, udatnost však, šlechtinnost, čistotu, lásku k rodičům, vděčnost za ctnosti chvalitebné. Cicero dí de Leg.

1. 11.: Quae autem natio non comitatem, benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit? quae superbos, quae malificos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit? Ačkoli mnozí národové tak hluboko klesli v náboženství, že bohům přivlastňovali nepravosti, přece jich u člověka kárali; odtud patrno, že mravnost lidská založena jest v přirozenosti lidské.

Konečně kdyby s pravdou se srovnávalo, že názory mravní ze zkušenosti vznikly anebo ze skutečných stavů, ve kterých lidé se vyskytovali, otaženy byly, musily by názory mravní vždy a úplně s těmi stavy se shodovati. Avšak dějiny nám vypravují, že od počátku panuje rozbroj mezi názory mravními a skutečným životem.

2. Nelze tvrditi, že posledním důvodem rozdílu mezi mravností a nemravností jest zákon lidský nebo zvyk. Neboť ten-li jest posledním důvodem rozdílu mezi mravností a nemravností, mizí rozdíl tento, protože čin nemravný státi se může mravným a chvalitebným, je-li zákonem lidským anebo zvykem předepsán. Tento závěr musíme však zamítnouti a proto zamítnouti musíme také návěst, ze které vyplývá. Musí tedy rozdíl mezi mravností a nemravností býti založen v lidské přirozenosti samé. Pravíť zajisté Cicero de leg. 1. 16.: Si populorum jussis si principum decretis, si sententiis judicum jura constituerentur: jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis atque jussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciant, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, quum jus ex injuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere posumus.

Zákon lidský nebo zvyk není sám sebou dobrý; rozeznáváme dobrý a špatný. Avšak rozeznávati můžeme jenom tehdy, máme-li měřítko, jež stojí nad zákonem lidským a zvykem, jež platnost má pro všechny časy, pro všechna místa. Kdo zavrhne toto měřítko, t. j. zákon přirozený, normam naturae, ten nemůže zákony lidské a zvyky rozeznávati, nýbrž musí všechny bez rozdílu nazývati dobrými.

b) Jisté všeobecné zásady, ode všech lidí o mravném

jednání tvořené, u všech podstatně stejné, jeví se nezávislými na naší libovůli a zavazují nás bez podmínky.

Tato pravda vysvětluje ze sebevědomí všelidského. Nena-
zýváme toliko jisté činy mravními a jiné nemravními, nýbrž
jsme si toho dobře vědomi, že ony jsou nám přikázány, že je
máme konati, tyto však že jsou nám zakázány, že jich ne-
máme konati.

Tuto moc závaznou mají ony zásady mravní ne od nás,
poněvadž jsou nám někdy odporby, poněvadž cítíme sebe za-
vázanými, nýbrž od osobní bytosti vyšší, nás zavazující, od
bytosti nadlidské, božské.

Neboť 1. všeobecnost, společnost a nerozrušitelnost oněch
zásad mravních, jež všecy lidi všude a vždycky zavazují,
nepochází od lidské auktority, časem a místem se měnící,
nýbrž od lidské přirozenosti všeobecné, společné a nezrušitelné,
od původce této přirozenosti, od Boha.

2. Také ten, kdo se těší z nejvyšší moci lidské, kdo jiné
vyšší auktoritě lidské se nekoří, jest si toho dobře vědom, že
jest mravním zásadám podroben. Proto pocházejí mravní zá-
sady od auktority nadlidské, od zákonodárce, který stojí nade
všemi lidmi, který celým pokolením lidským vládne, od Boha.

3. O božském původu zákona mravního svědčí svědomí.
Kdo věrně vyplnil, co káže zákon mravní, toho svědomí od-
měňuje; této odměny necítíme, když jsme vykonali, co my
sami jsme chtěli, k čemu nás zákon mravní nezavázal. Jeví
se tedy v dobrém svědomí tajemný hlas moci vyšší, která
nám své uznání projevuje a srdce naše útěchou naplňuje.
Jednali-li jsme úmyslně proti zákonu mravnímu, tresce nás
svědomí. I podaří-li se zločinci lidi klamati, svůj zločin utajiti,
svědomí ho děsí; proto se stává, že zločinec, aby ušel výčit-
kám svého svědomí, buď se k Bohu obrátí a snad i soudcům
pozemským sám sebe vydá, nebo svému životu násilí učiní.
Výčitky zlého svědomí dokazují, že člověk jest si vědom viny,
které se dopustil proti mocnosti, nad ním stojící, jížto jsme
odpovědní za své skutky i nejtajnější a jež nic zlého nenechá
bez trestu; a touto mocností jest jediný Bůh. Jako dobré, tak
i zlé svědomí znají všichni národové.

4. Všichni lidé uznávají, že dobra ethická mají větší cenu
než dobra pozemská jakákoli, že na př. věrnost porušiti nikdy
není dovoleno, že máme raději umřítí, než skutku, zákonem

mravním zakázaného, se dopustiti. Tak soudili též pohané. Stojí-li tedy mravnost nad statky pozemskými, není původu pozemského, nýbrž nadzemského, božského.

5. Všichni národové pokládají bytost svrchovanou za původce zákonů mravních. Byli a jsou někteří učenci neznabožové, kteří zapírají, že mravnost se odnáší k Bohu; ale nebylo posud národa, jenž by se nedomníval, že mravní pořádek jest původu božského nebo aspoň auktoritě mocnosti nadsvětové podroben.

Tedy ze zkušenosti, kterou máme o životě lidském, zavíráme, že jest zákou přirozený, jak byl od nás v § 11. vyměřen.

§ 13.

O bytnosti zákona přirozeného, uvážené

a) z příčiny účelné.

Jak z předešlé stati, o jsoucnosti zákona přirozeného jednající, vysvítá, má zákon přirozený cílem sobě vytčeným dosažení dobra obecného; neboť směřuje k tomu, aby mravní řád, od Boha založený, byl zachováván. Avšak zachovávání mravního řádu jest dobrem, a sice nejvyšším, tedy obecným, v jehož dosažení srovnávají se mají všichni lidé. Dále směřuje k tomu, aby přirozenost právě lidská přirozeně se vyvinula, což zajisté dobrem nazvati jest; avšak přirozenost právě lidská jest ve všech lidech podstatně táž. Je tedy jeho cílem dosažení dobra společného, obecného. Konečně tvoří pokolení lidské společnost od přirozenosti; proto jen ve společnosti mohou lidé svého cíle přirozeného dojíti. Avšak zákon přirozený vede k dosažení cíle přirozeného. Pročež i v této příčině směřuje k dobru obecnému, ke společnému dosažení cíle.

§ 14.

b) z příčiny účinnivé.

Jednajíce o jsoucnosti zákona přirozeného, přesvědčili jsme se, že jeho původcem jest Bůh. Nazývá se přirozeným proto, že jej přirozenost naše žádá, že jest jí vštípen a s ní

úzce souvisí. Avšak nenazývá se tak proto, že by snad pocházel od přirozenosti naší, poněvadž si ho člověk sám neuložil, nýbrž spíše člověku jest uložen; aniž proto, že by příroda sama jej člověku uložila, poněvadž příroda, souhrn stvořených bytostí, rozumu a vůle nemajících, nemá rozumu a vůle a nestojí nad člověkem, aby mohla býti jeho zákonodárcem. Je-li tedy ve slovu přirozený naznačen původ, nazývá se zákon přirozený přirozeným ve smyslu metonymickém, a sice proto, že pochází od původce přirozenosti, Boha.

§ 15.

c) z příčiny látkové.

Látku čili obsah zákona přirozeného lze poznati, vyšetřujeme-li mravní život všelikých národů, jak minulých, tak nynějších. Výsledek bádání takového je tento:

1. K první třídě náležejí nejobecnější předpisy mravní, jež se neodnášejí k žádnému předmětu zvláštnímu, nýbrž toliko všeobecně pořádají činnost mravní. Takové povahy jsou tyto zásady: Čiň dobré a varuj se zlého; žij tak, jak se sluší na člověka rozumného; zachovávej pořádek patřičný, jaký člověku, bytosti rozumné, jest uložen; co sám nerad máš, aby tobě jiní činili, nečiň jiným.

2. Ke druhé třídě náležejí předpisy mravní, jež důsledkem vyplývají z předpisů první třídy, jsou-li tyto k poměru člověka k Bohu, bližnímu a sobě vztahovány obecně. Takové povahy jsou tyto zásady: Bohu máš sloužiti; otce a matku máš ctíti; každému máš dáti, co mu po právu náleží; nikomu nemáš křivditi; střídmosti máš šetřiti atd.

3. Ke třetí třídě náležejí předpisy, jež z předpisů první a druhé třídy přímou výsledností vyplývají, jsou-li vztahovány k určitým činům. Zásady třetí třídy předmětem mají určité druhy činů, kdežto zásady druhé třídy jednají pouze o určitých poměrech člověka jednajícího. Takové povahy jsou tyto zásady: Nezabiješ; nesesmilníš; nepomluvíš; nebudeš křivě svědčiti; vyplníš, k čemu jsi se úmluvou zavázal; jednomu Bohu budeš se klaněti; nebudeš bráti jméno jeho nadarmo atd. Sem patří desatero přikázání božích, vyjmeme-li čtvrté, jež náleží

ke třídě druhé, a stanovné čili pozitivné prikázání o určitém dni, kdy se má Bohu sloužiti.

4. Ke čtvrté třídě náležejí předpisy, jež úsudkem nepřímým zřejmým vyplývají z předpisů tří předešlých tříd; jsou mnohem podrobnější než předešlé a určují srostité (konkretní) poměry a činy, jež posouditi nutno hlubším přemýšlením a větší opatrností. Takové povahy jsou zásady tyto: manželství se nemá rozloučiti; soukromě se nemáme mstíti; člověk hřeší, činí-li druhého svým otrokem; lichva není dovolena atd.

§ 16.

d) z příčiny údobné.

Bůh, stvořiv člověka, opatřil ho vším, čeho by potřeboval, aby mohl vésti život nejen vegetativný a sensitivný, nýbrž také nadsmysluý. Život nadsmyslný záleží však v činnosti buď pouhého rozumu, na jediném poznání přestávající, nebo v činnosti rozumu a svobodné vůle, poznáním procházející a k jednání mravnímu postupující, tedy v činnosti theoretické nebo praktické. Pro činnost theoretickou uschoptil Bůh rozum lidský tak, aby člověk myslel o věcech skutečných podle zásad logických, oněm zásadám odpovídajících, na kterých spočívá skutečnost věcí; pro činnost praktickou Bůh taktéž uschoptil rozum lidský tak, aby soudil o tom, co má vůle činiti, podle zásad ethických, jež by odpovídaly mravnímu řádu, od Boha stanovenému. A v tomto praktickém uschoptění rozumu lidského záleží prohlášení zákona přirozeného; tak vštěpil jej Bůh rozumu lidskému.

Že se tak stalo, soudíme ze zkušenosti, kterou máme o lidech všelikého národa, jak minulého, tak přítomného, rozumu patřičně užívajících a ve společnosti lidské vyrostlých. Tu však činiti dlužno rozdíl mezi 4 třídami zásad mravních.

1. O zásadách první třídy nemůže nevědět žádný člověk; ani nezaviněná nevědomost není možná. Věru není národa, byt sebe více byl pokleslý, jenž by neměl pojmu o dobrém a zlém, jenž by nechápal, že člověk má činiti dobré a zlého se varovati, že nemá si vésti jako zvíře nerozumné atd. Takové zásady jsou samozřejmé. Poznání a uznání jich, přesvědčení o nich může býti zatemněno jedině vášněmi a náruživostmi;

pouze však zatemněno, nikoli však vyhlazeno, takže opět se vrací, nabývá-li rozum opět svého práva.

2. Z těchto nejobecnějších zásad mravních vyplývají přímou zřejmostí zásady druhé třídy, pokud jsou známy poměry, ke kterým se vztahují; proto nemohou býti neznámy. Jsou tak obecné, ač méně než zásady první třídy, že nečiní člověku žádných obtíží a nepodléhají sofistickým námitkám, jež vycházejí z vůle převrácené.

Namítá se, že jistým kmenům, kteří rodiče stárnoucí zabíjejí, nepovědom jest zákon o lásce k rodičům. Než zvyk ten svědčí spíše o známosti tohoto zákona, jelikož má původ svůj v pověře, že cesta na onen svět jest namáhavá a nebezpečná, a že v onom světě objeví se člověk ve stavu, v jakém opustil svět. Tato pověra působí, že si lidé přejí, aby život pozemský ukončili dříve než by stárím pozbyli síl. A ještě jednu příčinu má zvyk ten. Zdivočilí kmenové vědouce, že jednotlivci nedolají žvlům a nepřátelům, pevně vespolek se spojují a blaho jednotlivce podřizují celku. Avšak starci jsou břemenem kmenu kočovnímu a považují další život za pramen, z něhož jim samým strasti a námahy se prýští. Tu pak mohou zdivočilí se domnívati, že blaho celku a starců vyžaduje, aby tito byli usmrceni.

Není též pravda, že zákona, který přikazuje, aby Bohu úcta se prokazovala, neznají kmenové, kteří ve příčině náboženské pilní jsou zvyků pověrečných, dětinských, nestydatých a hanebných. Neboť tyto zvyky mají svůj základ v pevném přesvědčení, že jest potřebí, aby Bohu byla úcta prokazována, avšak vybočily z cesty pravdy. Odpůrcové zákona přirozeného nemohou se též odvolávati na neznabožství; neboť národa neznabožského není, a jednotlivci stávají se neznabohy, když odstupují od přirozenosti právě lidské a rozum a vůli nepřirozeně rozvinují. Než ani tu neoněmí úplně ve člověku hlas volající: Bohu máš úctu vzdávati, zvláště je-li člověk těžkou strastí postižen.

3 Zásady třetí třídy mohou býti člověku z části neznámy; ale nevědomost není nezaviněna. Vypravuje se, že jeden kmen zabíjí třetí, ba i druhé děvče narozené, jakož i všechny děti mrzáky za neobvyčejných bolestí narozené; kmen jiný že pokládá vraždu cizince za čin chvalitebný; jiný že mužům dovoluje cizoložiti; mnohomužství u některých, že jest dovolené; také prý staří Řekové a Germáni oslavovali krádež. Avšak

zdá se, že všichni národové činy tyto vůbec pokládali za zločiny a že toliko za jistých poměrův a ze zvláštních příčin měli je dovolenými, že na př. okrásti cizince nepokládali za zločin, poněvadž cizinci jim byli velice ukřivdili; že zavraždití člena sousedního národa nepřátelského nebylo jim nedovolené. Jedná se tu tedy ne o dekalog, který národové uznávali, nýbrž o to, aby dekalog byl v jistých příčinách vztahován k jistým poměrům. Kromě toho uvážiti třeba, že nemohou býti všechny zásady třetí třídy celému národu neznámy; neboť následují z druhé třídy jistě, zřejmě a určitě. Jednotlivci mohou některých býti nepovědomi, jsou-li od vychovatelů zanedbáni, jsou-li oddáni převráceným žádostem; tu však jsou buď od jiných zaslepeni, nebo sami sebe zaslepili; vinu tedy přičítati dlužno lidem; nevědomost jest zaviněná. Kdyby národ proti celému dekalogu jednal, bylo by veta brzy po něm.

4. Ze zásad čtvrté třídy mohou býti některé nepovědomy, tak že aspoň jednotlivým nelze vinu přičítati. Neboť o mnohých zásadách učenci mezi sebou se neshodují; kterak by mohli neučení jich býti znalými? Poučování má se sice známost jejich šířiti; avšak poučování bývá často nedostatečné. A nelze snad Boha, zákonodárce, pro tuto nevědomost lidskou viniti. Neboť Bůh rozum lidský dostatečně zaopatřil pro pravidelné poměry, tak aby usuzovati mohl zásady čtvrté třídy; člověk, máje rozum a svobodnou vůli, jest od Boha učiněn účastným božské moci zákonodárné, aby hlavní rysy vyplnil jednotlivostmi podle záměru od Boha ustanoveného. Ocítala-li se společnost lidská v nepravidelných poměrech, při kterých jest člověku morálně nemožno, aby usoudil všechny potřebné zásady čtvrté třídy, příčinu toho hledati dlužno v zaviněném kdysi a děděném zatemnění rozumu a pokažení svobodné vůle.

§ 17.

e) z účinku zákona přirozeného.

Povinnost jest účinkem zákona přirozeného, jenž nás morálně nutí, abychom plnili, co přikazuje. Poněvadž zákon přirozený Boha má svým původcem, jenž jej rozumu lidskému vštípil, ukládá nám povinnost vůle jeho.

Povinnost není nic subjektivního, co by nás nutilo jako slepý pud; tím trpěla by svoboda lidská. jakož i poznání. Musí to býti něco objektivního, čemu předchází poznání dobra, co svobody lidské neničí. Taková nutnost objektivná, poznáním podmíněná a svobody lidské šetřící, vzniká tím, že rozum poznává, jak úzce souvisí čin s dobrem potřebným, a že vůli jest se rozhodnouti, buď aby činu se podjala a dobra došla, nebo aby činu opomenula a dobra se zbavila. Avšak činnost právě lidská, svobodnou vůlí konaná, má za předmět mravní pořádek, a dobrem nejvyšším, člověku nevyhnutelným, jest Bůh. Proto záleží povinnost v poznané nutné souvislosti mezi šetřením řádu mravního a Bohem, nejvyšším a nevyhnutelným dobrem. Tato souvislost jest podle dvojího cíle, ke kterému jest nám spěti, dvojí: 1. prvotní, hlavní a 2. přídružná, nutné výsledná. Hlavně a především žádá povinnost, abychom šetřili mravního řádu, poněvadž Bůh jej ustanovil, jenž jest naším nejvyšším pánem a zákonodárcem, jemuž nemá člověk odporovati, nemá se nelíbiti, jehož nemá neposlušností urážeti; v této příčině jest povinnost imperativem nepodmíněným, kategoričným. Přídružně a nutnou výsledností žádá povinnost, abychom šetřili mravního řádu, poněvadž bychom jinak nedosáhli pravé blaženosti, po které jest nám přirozeno a nutno bažiti; v této příčině jest povinnost imperativem podmíněným, hypotetickým. Tak-li rozumíme povinnosti, není odporu mezi imperativem kategoričným a hypotetickým; oba mezi sebou se nevylučují.

Tedy povinnost plniti znamená: šetřiti řádu mravního hlavně a především proto, že Boha nade všechno miluji, že obávám se ho urazit z bázně ne otrocké, nýbrž synovské, že Bůh, pán můj svrchovaný, můj zákonodárce nejvyšší, řád mravní ustanovil, že Bůh jest mým cílem posledním, že Bůh mě hlavně a především k vůli sobě stvořil, že Bůh z čisté lásky uděluje mi dobrodiní, kterých jsem si nezasloužil; přídružně a nutnou výsledností proto, že sebe miluji láskou, od Boha mi vštěpenou, že bažím po blaženosti, po které mi bažiti jest přirozeno a nutno, že se bojím, abych s pravou blažeností se nemínil a nestal se nešťastným. Přídružná pohnutka ta není nemravní, výdělkářská, chlebařská, sobecká, spočívá-li na pohnutce prvotní; ba někdy jest dostatečnou, když člověk ve velkém pokušení doznává od smyslnosti takového útoku, že mu nelze prvotní

pohnutky užiti, jenom když přídružná pohnutka ta nevylučuje prvotní, jenom když člověk ve chvíli pokojné pohnutku prvotní uznává za prvotní. Toť pravá cesta střední, která se vyhýbá Kantovu imperativu kategorickému a Benthamovu kramářskému utilitarismu.

Odpůrcové zákona přirozeného, jaký od nás podle filosofie křesťanské byl vyměřen, nemohouce neuznati povinnosti, která se v nás se zřejmostí nepopíratelnou ozývá, vykládají povinnost neprávě, zcela jinak než přátelé filosofie křesťanské, a ubírají se dvojím směrem, buď apriorickým nebo aposteriorickým, v obojím případě neznabožským. Aprioricky čili rozumářsky vykládají povinnost Ed. Zeller, Kant a jiní; aposterioricky čili empiricky Bentham, Spencer, Giżycki a jiní.

Zeller soudí takto: Cílem naprosté, nepodmíněné hodnoty, k němuž zákony mravní se odnášejí, jest důstojnost člověka, bytosti duchové, rozumné, anebo jsou to trvalé potřeby společné přirozenosti lidské, pokud máme na zřeteli její stránku vyšší, duchovou. Všecky zákony mravní zavírají tedy v sobě vše, čím člověk jako člověk sobě jest povinen, pokud jest povahy duchové. Je tedy onen čin mravně nutným čili povinností, který s logickou nutností vyplývá odtud, že jest člověk bytost rozumná, že duchová stránka jeho přirozenosti, porovnána se smyslnou, nemá hodnoty toliko vyšší, ale že má také hodnotu nepodmíněnou, naprostou, a tu ona jediná.

Zellera lze vyvrátiti takto: Je sice pravda, že přirozenost lidská, po stránce rozumové uvážena, jest pravou normou toho, co jest mravně dobré, a že z ní vyvoditi lze, pokud jde o obsah, všecky zákony mravní. Ale není pravda, že by naše přirozenost čili náš rozum ze sebe nám mohl ukládati povinnost, která by nás morálně nutila tyto zákony zachovávat. Povinnost se nám ukládá nepodmíněným rozkazem, jsouc kategorickým požadavkem; takový rozkaz nevychází od naší přirozenosti, od našeho rozumu, ale od vůle, která stojí nad námi. Ovšem nepřehlídím-li k rozkazu vyššímu, poznávám, že činy jedny s důstojností člověka, bytosti rozumné se srovnávají, jiné že jí odporují. Ale tato nutnost logická platí pouze o mém soudu. (1) vůli platí pouze podmíněná nutnost: Chceš-li jednaje zachováti si svou důstojnost, musíš jedněch činů se podejmouti, jiných opomenouti. Naprostá nutnost by jenom tehdy vyplývala z důstojnosti lidské, když by určité činnosti bylo nevyhnutelně po-

třebí k dosažení nejvyššího cíle; takové však nutnosti není, neklademe-li vůli boží.

Aniž má do sebe síly morální povinnost, která by se opírala pouze o cit důstojnosti lidské. Jak snadno zřikají se lidé své důstojnosti, jde-li o to, aby ukojena byla nezřízená, silná žádost smyslná! Jak možno žádati od člověka, aby k vůli své důstojnosti zřekl se všech statků pozemských, ba i cti, které u lidí požívá, aby k vůli své důstojnosti obětoval svůj život pozemský? A přece takových obětí povinnost někdy vyžaduje.

Kant se domnívá, že rozkazy bez podmínky nás zavazující nepocházejí posléze od zákonodárce nad námi stojícího, ale od našeho vlastního rozumu praktického, jenž jest jejich důvodem jediným, jenž jest zákonodárcem samosprávným, žádné cizí auktoritě nepodrobeným; neboť mravně dobrým jest prý onen čin, jenž netoliko zákonu odpovídá, ale také z čisté lásky k povinnosti se řine; má-li však tato láska býti čistou, nesmí nám zákon býti od jiného uložen, ale sami musíme si jej dáti.

Kanta lze vyvrátiti takto: a) Jeho morálka činí všeliké náboženství, jež podstatně vyžaduje, aby člověk podrobil se Bohu a jeho zákonu, nemožným; a přece tvrdí Kant, že jakoli rozum theoretický o skutečnosti Boha nic neví, rozum praktický ho klásti musí. b) Podle Kanta člověk sám dává sobě zákon, tedy sám sobě vytýká cíl. Co však je tímto cílem? Bůh to není; bytost, člověka nižší, jím také není. Tedy člověk sám sobě jest cílem. Avšak bytost, která jest sama sobě cílem, nemůže míti původ v jiné bytosti, nýbrž musí býti sama od sebe, t. j. musí býti bohem. Tedy Kant činí ze člověka boha. Přece však dokazuje z požadavku praktického rozumu jsoucnost Boha. c) Rozkazy mravní jsou pravými zákony, jež nám povinnost nepodmíněnou ukládají, jak uznává Kant. Avšak není zákona, není-li zákonodárce, jemuž podroben je ten, komu jest zákon ukládán, zákonodárce, jehož vůli podrobena jest vůle toho, jenž zákon přijímá. Může li však býti vůle zákonodárcova a vůle toho, jenž zákonu se podrobuje, táž? Připusťme, že má vůle rozkazující jest mou vůlí rozkazu se podrobující. Pak já sebe zavazuji buď svobodně nebo nutně. Svobodně-li, nevzniká žádná povinnost, poněvadž jak sebevědomí dokazuje, jest povinnost morální nutností; jaká by to byla povinnost, kdybych ji mohl právě tak svobodně zrušiti, jak jsem ji stanovil? Pakli

nutně, nezávisí tato nutnost na mně; tu tázati se musím: Odkud je tato nutnost? Kant neuznává Boha zákonodárcem, nemůže na otázku tu odpovědět. Může toliko podle své nepravdivé noetiky tvrdit, že jeho kategorický imperativ jest pouze subjektivní, tajemnou formou poznávací, čili kategorií rozumu. Připustíme-li to, kterak může Kant, vycházející od této kategorie prázdné, čistě pomyslné, prostředně čili nepřímou soudit, že skutečně bytuje Bůh a duše lidská jako nutné požadavky rozumu praktického, téhož rozumu, jehož čistou, prázdnou formou jest Kantův imperativ kategorický? Z něčeho čistě formálního, ideálního nelze soudit na něco věčného, skutečného. A pak soudí Kant z kategorie rozumu praktického na jsoucnost Boha a duše nesmrtelné užívá rozumu theoretického, ačkoli tvrdí, že rozum theoretický nemůže ani poznati, že Bůh jest, ani že Boha není. To však budiž řečeno mimochodem. Aby se Kant vyhnul těmto nesnázím, mluví o tajemné nutnosti, kterou nelze vysvětliti, o které nevíme, odkud pochází. Avšak na tomto tajemství nemůžeme přestat; musíme se tázati, odkud pochází Kantův nepodmíněný imperativ, naprosto kategorický. Buď musí Kant říci, že důvodem imperativu jest vůle boží, vůle Stvořitele, anebo fatalismus, jemuž jsme způsobem takovým podrobili. d) Kant nerozeznává přesně snaživost smyslnou, kterou má člověk společnou se zvířaty, a nadsmyslnou, t. j. vůli, kterou má člověk jako člověk; snaživost pak nadsmyslnou stotožňuje s rozumem praktickým, který věcně rozeznává od rozumu theoretického. Vůli nazývá výslovně rozumem praktickým; touto chybou byl sveden k závěru, že svoboda a svépříkonnost (autonomie) mezi sebou se podmiňují. Morální smýšlení jest podle Kanta jenom tehdy čisté, vykonává-li vůle svůj vlastní rozkaz. Tedy vůle lidská musí býti svým zákonodárcem. Avšak poněvadž jest rozumu potřebí, aby byly činy „odvozeny ze zákonů“ (zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen), totožní Kant vůli s rozumem praktickým. Také odporuje sám sobě, neboť pokládá vůli za zákonodávce a spolu za poddaného, zákonu se podrobujícího; dále přijímá vůle zákon naprosto a nepodmíněně, a spolu jemu se protivuje, volíc zlé; tedy chce a spolu nechce v téže příčině, poněvadž kdo něco chce naprosto a nepodmíněně, vylučuje všelikou příčinu, ve které by to mohl nechtít. e) Kantova povinnost nestačí, abychom, když na nás útočí smyslná, nezřízená žádost

mocná, zákona mravního šetřili. Kant nazývá hřích proviněním se proti imperativu kategorickému, od lidské vůle samé stanovenému. Tu věru byl by člověk velice pošetilým, kdyby nemaje Boha svým zákonodárcem raději se podjal obětí nejtěžších, než aby tomuto imperativu se provinil.

J. Bentham, jenž Epikura chválí, že prý on jediný ve staré filosofii odkryl pravé zřídlo morálky, nazývá povinnost nutností, jedněch činů se varovati, poněvadž více bolesti připravují než rozkoše, jiné konati, poněvadž více rozkoše zjednávají než bolesti. Toť věru prospěchářství kramářské, ale žádná morálka.

H. Spencer toto prospěchářství spojil s hmotařským učním Darwinovým o vývoji, aby povinnost vyložil bez Boha. Povinnost nazývá ohradou našeho jednání, která jest dvojí: vnitřní a zevnější. Vnitřní se tvoří, když si člověk nastřádá zkušenosti vlastní, ze které návodem, per inductionem, soudí, že jisté činy svou přirozeností nám prospívají a rozkoš připravují. Toto poznání samo nás pobízí, abychom oněch činů se podjímali, těch pak se varovali, a jest ohradou vnitřní. Ohrada zevnější záleží ve strachu před zevnějšími následky našeho jednání, jež příčinou zevnější, ne přirozeností, spojeny jsou s našimi činy. Následky jsou společenské, státní a náboženské. V prvním vývoji společného života opomíjel člověk některých činů, boje se násilí divokého soudruha, t. j. boje se následků společenských. V pozdějším vývoji stala se ohradou bázeň před mocným pohlavárem, jenž některé činy trestem stíhal; tak vznikla sankce státní. V posledním vývoji nastala bázeň před duchy lidí zemřelých, zvláště pohlavárů, o kterých se lidé živí domnívali, že by na jistých činech neměli zalíbení a proto jich trestem stíhali; tak vznikla sankce náboženská. Ohrada zevnější učinila, že lidé málo vyvinutí, představující si jisté činy, byli si vědomi nucenosti. Nejprve provázel tento cit nucenosti, rozkazu činy, jež zevnější tresty neprodlévajíce stíhaly; později se také odnášel k jiným činům podle zákona o sdružování představ. Jakkoli s počátku lidé přemnohých činů se podjímali anebo varovali pouze proto, že se obávali trestů zevnějších, přece později poznali volným vývojem přirozené následky těch činů buď dobré nebo škodlivé; tak se v nich utvořila náklonnost k oněm a ošklivost k těmto. Myšlenky a city, jež k této morální náklonnosti a ošklivosti se odnášejí,

úzce souvisely s myšlenkami a city, jež se odnášejí k bázní před tresty státními, náboženskými a společenskými; proto měly účastenství na vědomí o závaznosti, jež tyto provází. Nucenost, ve vědomí a povinnosti obsažená, která se v lidech vyvinula, když přijímali účiny a vlivy, povinnost ukládající, přešla sdružováním představ také na vědomí o povinnosti, jež v pravém smyslu sluší nazvati mravním, a jež se zabývá toliko vnitřními následky. Avšak vývoj lidstva pokročí tak daleko, že tento cit povinnosti, který vznikl pouhým zaměněním, zmizí; až vývoj dojde svého konce, probouzeti se bude tento cit jenom v neobyčejných případech, když by se státi mělo, že by zákony se přestoupily, kterých samoděk se šetří.

Spencera lze vyvrátiti takto: 1. Co bylo řečeno proti morálce Benthamově, platí též o Spencerově. 2. Spencer staví svou theorii o povinnosti na darwinském vývoji; avšak mnozí přírodozpytci dokázali nepravdu theorie Darwinovy o vývoji živoků a člověka, a přátelé filosofie křesťanské dokázali, že v psychologii jest theorie Darwinova naprosto neplatná. Neprávem uvádí ji Spencer do ethiky. 3. Spencer jsa ve filosofii rozhodným darwinovcem hlásá čiré neznabožství, jehož užívá v ethice. Avšak filosofie křesťanská dokazuje, že atheismus jest největší a nejzáhubnější blud. 4. Spencer užívá ve své theorii o povinnosti jediné metody empirické, pozitivistické. Avšak filosofie křesťanská dokazuje, že čirá metoda empiristická, pozitivistická jest nepravdivá. 5. Ohradu vnitřní, kterou vidí Spencer v povinnosti, má člověk společnou se zvířetem, od něhož prý se liší pouze stupňovým vývojem. Pročež povinnost lidská jest podle Spencera pouze vyšším stupněm povinnosti, kterou má zvíře; specifického rozdílu prý není. Tento názor jest nepravdiv, jak dokazuje filosofie křesťanská ve psychologii a ethice. 6. Ohradu zevnější, kterou vidí Spencer v povinnosti, má člověk společnou se zvířaty, jež bojíce se trestů jednání své upravují. Avšak z morálky dlužno vymýtití bázeň fysickou, otrockou, zvířecí. 7. Že Spencer špatně rozumí vzniku a povaze společnosti lidské, ústavy občanské a náboženství, dokazuje filosofie křesťanská. 8. Nucenost, kterou znamenáme v povinnosti, nejprve byla v ohradě zevnější, pak přešla v ohradu vnitřní; z této má však zmizeti posledním pokrokem vývoje lidského. Že se to nesrovnává s pravdou dokazuje v ethice filosofie křesťanská. 9. Až jedenkrát nucenost zmizí,

domnívá se Spencer, že se přece v případech neobyčejných probouzení bude, když by se státi mělo, že by zákony se přestoupily, kterých samoděk se šetří. Tímto míněním poráží Spencer sám svou theorii o povinnosti. Neboť až se dokončí Spencerův vývoj, bude každý čin jednotlivý okamžitě působiti rozkoš, tak že člověk činiti bude, co se patří t. j. mravně bude jednati, oddá-li se v nadám svých žádostí; proto nelze se obávat, že by mohlo zákonů býti nešetřeno, když na posledním stupni vývoje samoděk jich bude šetřeno bez povinnosti a citu povinnosti. Kterak může Spencer přece na posledním stupni vývoje mluviti o citu povinnosti, který má svůj původ v zaměnění pojmů, jež zaviněno bylo sdružováním představ?

Giżycki mluví ve své morálce o povinnosti, kterou jest čin naší libovůli odňat. Tato nucenost spočívala nejprve toliko na bázní před tresty, jimiž nám jiné bytosti hrozí, když bychom vzdorovali rozkazu. Zvolna však stává se člověk bytostí mravní, přemýšlí-li o rozkazu a stane-li se vědomí o prospěšnosti nebo škodlivosti činu pohnutkou. Tu si dává člověk sám zákon a k jednání jest pobádán vlastními city mravními, t. j. city spokojenosti a vážnosti k sobě, jež působí konání dobrého, a city nespokojenosti, lítosti, odsuzování sebe, výčitkami svědomí, jež působí konání zlého. Tyto city vlastního srdce jsou sankcí právě mravní; tyto city jsou posledními základy mravnosti. Psycholog nebo anthropolog ať vyšetří, kterak vznikly; ethik je předpokládá, od nich vychází. Bez těchto citů není morálky, není ethiky.

Avšak 1. Giżycki nesprávně se odvolává k psychologovi nebo anthropologovi city a předpokládá nezkoumaje, odkud jsou. Psycholog nebo anthropolog bude se opět odvolávati k ethicovi. A také nedůsledně odvolává se Giżycki k psychologii, jelikož morálku prohlašuje nezávislou na všeliké metafysice. V pravdě přísluší morálce jednati o povinnosti, která jest předmětem citů. 2. Má se vyložiti povinnost, která se liší od citu povinnosti právě tak, jako pravda od rozumu. Cit nebo vědomí o povinnosti, kterým znamenáme povinnost, předpokládá povinnost a má ji svým předmětem. Nelze tedy vysvětliti povinnost citem povinnosti. Cit povinnosti jest něco subjektivního, vyskytuje se rozličně v jedincích rozličných a bývá ve člověku též v různých dobách mocnější nebo slabší, jasnější nebo temnější; ale povinnost trvá vždy táž, jest nám

uložena, na nás nezávislá, jest objektivná; my ji máme uznati a podle ní jednati.

Tedy názory o povinnosti, jež filosofii křesťanské odporují, jsou nepravdivy.

Pozorujeme-li výklady povinnosti, jež nepřátelé filosofie křesťanské podávají, obecně, lze je takto posouditi:

1. Jsou proti nejstaršímu, nejobecnějšímu a nejjednoduššímu výkladu ve filosofii křesťanské odůvodněnému, libovolnými a a dobrodružnými domněnkami, které nás mají poučiti, kterak vědomí povinnosti s n a d vzniklo. Odpůrcové naši vychloubají se, že podle zkušenosti soudí; avšak z jejich domněnek vysvítá, že v nepravdivém apriorismu tonou. Svornými jsou, pokud svými domněnkami vyvrátiti se snaží výklad nejstarší, nejobecnější a nejjednodušší; ale mezi sebou se nesrovnávají, ačkoliv je-li výklad, jemuž odporují, nepravdiv, jejich výklad měl by býti jeden, poněvadž pravda jest jenom jedna.

2. Odpůrcové předpokládají, co nedokazují, že není Boha osobního anebo že o jeho jsoucnosti a bytnosti nelze nám ničeho věděti, což důsledně je také neznabožstvím, že člověk není hlavně a především pro Boha, svého původce stvořen, že člověka neočekává po smrti osobní život věčný, že člověk byl kdysi ve stavu zvířecím, ve kterém se mu nedostávalo pojmů o mravnosti a ze kterého vývojem nenáhlým vybědl k mravnosti. Od těchto názorů nedokázaných vycházejí a vykládají, kterak se s n a d první pojmy o mravnosti utvořily a kterak lidé dospěli s n a d k obecným zásadám mravním a k pojmu povinnosti.

3. Odpůrcové nemohou vysvětliti, kterak se stalo, že lidé vždy a všude měli a mají mravní pojmy obecné, v základech stejné, že měli a mají vždy a všude pojem povinnosti, že vždy a všude ozývalo a ozývá se v nich svědomí odměňující a trestající. Takové úkazy nevznikají náhodou, ale jsou založeny v přirozenosti lidské, která není sama od sebe, nýbrž má svým původcem Boha, jenž ji tak upravil, aby si tvořila mravní zásady a zákony, jež by ji vedly k cíli.

4. Jsou-li výklady povinnosti, jež odpůrcové filosofie křesťanské podávají, pravdivy, pozbývá pořádek mravní ceny, kterou převyšuje všeliké statky pozemské, které účasten jest, souvisí-li s věčnými, nehynoucími statky a s Bohem, svým původem a cílem, a kterou mu všichni lidé rozumní přivlastňují.

Jak obecně lidé soudí, má povinnost cenu objektivnou, na lidské libovůli nezávislou, takovou, že ji člověk plnití má, byť i zastížen byl všemi nehodami časnými.

5. Výklady odpůrců samy sebou odporují pravdě. Povinnost není pouhým citem, tím méně citem nevysvětlitelným; neboť cit povinnosti, něco subjektivního, měnitelného, podmíněný jest povinností, něčím objektivným, neměnitelným. A je-li povinnost pouhým citem, poruší povinnost znamená urazit cit, způsobiti nelibý cit; na mně záleží, chci-li míti cit nelibý anebo libý; má vůle není vázána. Tu mizí nucenost, která jest obsažena v povinnosti; tu nemá významu zodpovědnost a vina, s nešetřením povinnosti spojená. Tu pozbývá povinnost veškeré moci své, nás k činu pobízející. — Povinnost není rozkazem, který mi ukládá můj vlastní rozum. Neboť rozkaz předpokládá zákonodárce, představeného, který nade mnou stojí; já však nemohu sám nad sebou státi. Dále nešetřím-li zákonu, který jsem si sám dal, nemohu se cítiti odpovědným, vinným, poněvadž nemohu býti v téže příčině zákonodárcem, soudcem a vinným. Toho jsme si vědomi, že nám pořádek mravní uložila vyšší moc, která se nás dříve netázala, zdali jej chceme míti či nic. Konečně neudílí nám povinnost, kterou jsme si sami uložili, síly, abychom podle ní jednali, máme-li překonat obtíže, s povinností spojených. — Povinnost není bázní před zlými následky, kterými jisté činy naše ohrožují naši blaženost pozemskou. Touto bázní mohla by vzniknouti povinnost jisté činy konati a jiných se varovati, kdybych byl povinen zjednati si největšího štěstí pozemského. Této však povinnosti není. Zda si zjednati chci největšího štěstí pozemského, čím si je chci zjednati, jak dlouho si je chci zjednávat, na tom mně jedinému záleží, to rozhodnouti přísluší mně samému, jenž jsem, jak tvrdí odpůrcové filosofie křesťanské, svým vlastním pánem. Chci-li ukojiti své náruživosti tak, že uškodím svému štěstí pozemskému, nikomu nejsem odpověden. Mohou mi jiní říci: Jednáš nerozumně; ale nikdo nemůže mi říci: Nemáš tak náruživosti ukojiti, že bys uškodil svému největšímu štěstí pozemskému. Nevznikne tedy žádná povinnost.

Naši odpůrcové chtějí sankcemi vyložití povinnost. Rozznávají sankci zevnější, bázeň před tresty, kterými stíhá jisté činy člověk soukromý, představený, lid, bůh, kterého si člověk sám utvoří, od sankce vnitřní, bázně před tresty, kterými nás

stihá čin sám, od nás vykonaný. Že sankci a poměru jejímu k povinnosti špatně rozumějí, jak později vysvitne, zde pouze podotýkáme; chceme toliko ukázati, že odpůrcům se nepodařilo vyložití povinnost sankcemi.

Pouhý strach před tresty, kterými hrozí lidé nebo vyšší mocnosti, ve fantasii toliko bytující, nemůže učiniti jednání lidské mravním; o tom rozumní lidé nikterak nepochybují, jelikož vědí dobře, že k mravnosti jest potřebí jiných pohnutek. Snad vznikne povinnost auktoritou, které lidé požívají? Avšak odkud mají lidé auktoritu, aby měli právo mi poroučeti, a já abych měl povinnost jich poslouchati? Snad proto že jich jest více anebo že mají větší sílu fysickou? Mám-li se auktoritě podrobiti, musím dříve již věděti, že oni mají právo a já povinnost. Tedy auktorita lidská předpokládá povinnost, kterou mi ukládá auktorita boží, která stanovila zákon přirozený.

Je-li vnitřní sankcí také bázeň, a sice bázeň před tresty, kterými nás stihá čin sám, od nás vykonaný, nemůže nám vysvětliti povinnost, poněvadž jest povahy mravní, bázeň však sama jediná nemůže založiti mravnost. Pakli sankce vnitřní znamená svědomí nás odměňující anebo trestající, předpokládá sankce povinnost a tu od nás poznanou; nemůže se tedy povinnost sankcí vnitřní vysvětliti.

Aniž jsou konečně sankce našich odpůrců dostatečny, aby nás v životě sílily proti pokušení a rozbouřené smyslnosti, aby nás na cestě mravnosti zachovaly. Naši odpůrcové vrhají společnost lidskou do velikého nebezpečí.

§ 18.

f) z e s a n k c e z á k o n a p ř i r o z e n é h o .

Sankce znamená v morálce tresty a odměny, jež zákonodárce stanovil těm, kteří by zákon přestupovali anebo zachovávali. Trestem a odměnou působí zákonodárce na vůli svých poddaných neruše jejich svobody, aby je pobádal k plnění zákona. Sankce musí býti dostatečná, aby všem, kteří zákona šetřiti mají, byla vždy a za všech okolností mocnou pohnutkou; musí býti také spravedlivá, aby trest nebyl větší než vina, přestoupením zákona způsobená, odměna pak aby nebyla menší než obět, s plněním zákona spojená. Sankce liší se od povin-

nosti. Povinnost zní kategoricky: Nemáš zabiti; bez podmínky Bůh od nás žádá, abychom povinnosti vyhověli, které nedbajíce jej urážíme a od něho, svého cíle nejvyššího, se odvracíme; zákona máme šetřiti, poněvadž nás Bůh zavazuje, poněvadž povinnost nám káže. Avšak nebývá vždy člověk dosti mocen, aby zákona šetřil z povinnosti; proto přidána jest k zákonu sankce podmíněčně znějící: Budeš-li šetřiti zákona, dojdeš odměny; ne-li, dojdeš trestu. Sankce předpokládá povinnost; zákona šetřiti máme a můžeme z povinnosti; sankce jest prostředkem, který napomáhá k plnění zákona, je-li poddaný méně mocen, aby zákon plnil z povinnosti.

Co platí o zákonu vůbec, platí též o zákonu přirozeném z těchto důvodů:

1. Bůh žádá, aby lidé zákon přirozený zachovávali. I nestačilo jemu, zákonodárci moudrému, toliko svou vůli projevit a plnění této vůle zůstaviti plně lidské libovůli, poněvadž jemu, bytosti nejsvětější, není lhostejno, plní-li se jeho vůle, čili nic. Proto musil učiniti, co činí zákonodárce-člověk, opatřiti zákon přirozený mocným prostředkem, který by, neniče svobody lidské, pomáhal člověku, když by méně byl mocen jednati z povinnosti, k plnění zákona sankcí dostatečnou a spravedlivou.

2. Stále plniti zákon přirozený nesnadno jest člověku, jenž bývá mnohdy pokoušen a k zlému sváděn; někdy žádá od člověka ctnost, aby se vzdal statků pozemských a trpělivě snášel veliká protivenství. Tu ho zajisté nezůstavil Bůh zákonodárce, jsa mu otcem dobrotivým, bez pomoci, která by jej sílila, aby ochotně plnil jeho vůli, bez sankce dostatečné a spravedlivé.

3. Věčná blaženost, které člověk podle vůle boží účastným státi se má, jest podmíněna životem pozemským, ve kterém se zachovává pořádek mravní. Ale tento pořádek není jiný, než jaký jest obsažen v zákonu přirozeném, který také přikazuje, aby se šetřilo zákonů stanovných, pozitivních. Proto jest zachovávání zákona přirozeného podmínkou, dosažení pak blaženosti věčné následkem. Je tedy zákon přirozený opatřen sankcí dostatečnou a spravedlivou.

4. Hlavním cílem tvorstva, tedy také člověka, jest sláva boží zevnější. Tento cíl musí býti bez podmínky dosažen, nemůže býti zůstaven libovůli lidské; neboť Bůh nemohl připustiti, aby člověk nejvyšší cíl, pro který byl stvořen, zmařil. Avšak

zmařil by jej, kdyby zákonu božímu, který vede k dosažení cíle nejvyššího, odporovati mohl tak, že by nemusil svědectví dávatí o jeho svatosti a spravedlnosti svrchované. Musí tedy nešetření zákona přirozeného, maření cíle nejvyššího, provázeno býti trestem, sankcí dostatečnou a spravedlivou, která jest v zákonu obsažena, aby člověk nemohl se vymlouvatí, že o ní nevěděl.

Nelze namítnouti, že jest nehodno pořádku mravního, aby zákon přirozený opatřen byl sankcí. Neboť Bůh nepřipojil sankce proto, abychom toliko aneb aspoň hlavně a přede vším k dobrému byli pobízeni očekávající odměny a bojíce se trestu; přeje si spíše, abychom z dokonalejší pohnutky, z lásky k němu, z bázně synovské, která nechce urazití a zarmoutiti otce dobrotivého, z vděčnosti za prokázaná dobrodiní, zákon jeho plnili. A také mnozí mezi námi tak jednají. Avšak jsou mezi námi slabí a hříšní, kteří nemohou se povznéstí k pohnutce dokonalé, také jim jest zákon přirozený dán. Proto musí Bůh zákon přirozený opatřiti prostředkem, který by přispíval jejich slabosti a hříšnosti, t. j. sankcí; spolu však od nich očekává, že užívající správně rozumu, který mají od něho, poznají, že připojití mají k této pohnutce ne sice špatné, ale přece nedokonalé pohnutku dokonalou a že na jeho zákonu míti budou zalíbení z lásky k němu. Ale také spravedlivým prospěti může sankce, poněvadž se mohou ocitnouti v pokušení, ve kterém příliš mocná smyslnost j-m brání plnití zákon boží z pohnutky dokonalé.

Sankce zákona přirozeného obsahuje tresty a odměny platnost svou mající již pro život pozemský. Neboť víme ze zkušenosti, že zachovávání zákona přirozeného provázeno bývá přirozeně již zde na zemi dosažením mnohých dober, rušení pak zastižením mnohých zel. Tato sankce pozemská souvisí úzce se zákonem. Proto má původ svůj v Bohu, jenž všecky věci učinil a spořádal. Tato dobra a zla jsou trojího druhu: jedna souvisí nutně a podstatně se šetřením a nešetřením zákona přirozeného, a sice: ctnost čili trvalá náchylnost k jistému druhu dobrých činů, vědomí vykonané povinnosti, soulad mohutností duševních, vnitřní klid a pokoj — nepravost čili trvalá náchylnost k jistému druhu činů zlých, vědomí porušené povinnosti, rozbroj mohutností duševních, vnitřní nepokoj a rozervanost. Druhá souvisí přirozeně se šetřením a nešetřením zákona přirozeného, ale ne nutně, tak že jim brániti mohou příčiny nahodilé,

a sice: zdraví tělesné, síla, krása tělesná, dlouhý věk, zachování a rozmnožení statků pozemských — nemoc, slabost, ohyzdnost tělesná, krátký věk, pozbytí statků pozemských. Třetí souvisí morálně, závisíce na svobodné vůli jiných lidí, a sice: vážnost, láska, přátelství, důvěra — nedostatek úcty, nedůvěra, opovrhování, hanba. Dober anebo zel se dostává nejen tomu, kdo zákona šetří anebo nešetří, ale také společnosti rodinné a občanské; štěstí rodinné a občanské jest založeno na svědomitosti jednotlivců, neštěstí jest ovocem nesvědomitosti jednotlivců.

Tato sankce pozemská, kterou známe ze zkušenosti, jest požadavkem moudrosti boží. Neboť život pozemský jest dobou zkoušky a boje; tu nestačí sankce záhrobní, odměna věčná anebo trest věčný, když se bouří naše smyslnost proti zákonu, když mnohá a mocná pokušení na nás dotírají a k zlému nás svádějí; blaženost věčná a trest věčný jsou příliš vzdáleny, než aby nás v boji krutém vždycky vydatně sílily. Proto jest záhodno, aby moudrost Boha dobrotivého a ke slabosti lidské shovívavého sankci záhrobní předeslala sankci pozemskou, která sice sama o sobě nemá ceny, ale nevylučuje-li se záhrobní, jest mocnou pakou v životě mravním.

Avšak stává se často, že kdo nešetří zákona, oplývá statky časnými, kdo však ho šetří, že zastižen bývá zly časnými. Tato pravdivá námitka neodporuje sankci pozemské. Neboť 1. nešetření zákona jest samo sebou člověku škodливо, z nahodilých příčin zevnějších prospěšno, kdežto šetření jest samo sebou prospěšno, z nahodilých příčin zevnějších škodливо. 2. Nešlechtní požívají mnohdy dober pozemských pro své ctnosti přirozené, kterých není zcela prázden ani člověk nejnešlechtnější, kdežto šlechtný si mnohdy zla pozemská připraví svými chybami. 3. Mnohá dobra pozemská, kterých člověk požívá, závisejí na svobodné vůli jiných lidí, kteří buď z omylu anebo z převrácené náklonnosti nespravedlivě jich udílejí. 4. Dober pozemských, která vyplývajíce ze šetření zákona nutně a podstatně mají mezi dobry pozemskými cenu největší, dostává se šlechtným jistě, zel pak pozemských, která vyplývajíce z nešetření nutně a podstatně jsou mezi zly pozemskými nejhorší, dostává se nešlechtným jistě. 5. Jsou-li dobra a zla pozemská nestejně rozdělena, tak že šlechtného stíhají zla, stává se tak prozíratelností boží proto, aby šlechtný nebyl sveden na cestu nepravosti, aby na dobré cestě byl utvrzen, aby měl

hojných příležitostí ke konání dobrých činů. Tak mění se u šlechtěného zla v dobro.

Je tedy sankce pozemská. Než není úplně dokonalá, úplně dostatečná; musí tedy býti doplněna sankcí záhrobní, věčnou. Ale hlavně proto musí býti sankce dokonalá ponechána životu věčnému, že život pozemský jest přípravou života záhrobního, věčného, a že blaženost věčná jest podmíněna pozemským šetřením řádu mravního, trest věčný jeho nešetřením. Proto zajisté žije člověk na zemi, aby zachovával řád mravní Bohu se podroboval a jej svým pánem uznával, aby svými dokonalostmi, šetřením zákona božího nabytými, o dokonalostech božích svědectví dával a tak jeho slávu šířil. Za tuto vykonanou povinnost slíbená jest mu odměnou dokonalá blaženost po které člověk přirozeně touží; za její porušení hrozeno jest mu trestem, od něhož přirozeně se odvrací, vrchovatou bídou. Za tím účelem jest mu od Boha udělen 1. rozum, kterým by zákon, povinnost ukládající, poznal, jakož i jeho sankci, kterou jest ohrazen, aby libovolně nebyl rušen; 2. svobodná vůle, kterou by se rozhodoval pro zákon anebo proti němu a tak si odměny zasloužil anebo trest na sebe uvalil; 3. doba, ve které by zákon plnil nebo rušil, život pozemský, ve kterém by se prokázal dokonalé blaženosti hodným nebo nehodným, po kterém by se dostavila buď odměna nebo trest, když by zkoušku prodělal.

Sankce záhrobní jest věčná.

O věčné odměně není pochybnosti, neboť věčnost jest podstatnou známkou dokonalé blaženosti, po které bažíme. Blaženost sama sebou největší není dokonalá, můžeme-li jí pozbýti.

Ale ani o věčném trestu nelze pochybovati. Neboť 1. věčné odměně odpovídati musí věčný trest. 2. Žádá-li od člověka povinnost podstupovati krutých bojů, přinášeti těžkých obětí, jest jí věren, maje na paměti, že jde o věčnost. 3. Liknavě a nedbale by člověk zachovával v životě pozemském řád mravní, kdyby mohl doufati, že po smrti bude mu možno nahraditi, co zameškal. Věčnost trestu vyžadována jest moudrostí a svatostí Boha zákonodárce, jenž nemá v úmyslu člověka činiti liknavým a nedbalým. 4. Trest má sice hojiti, a také může nešlechtěníka sankce pozemská na dobrou cestu obrátiti. Avšak trestem má býti nešlechtěník také přinucen, když byl zkoušku

života pozemského špatně obstál, podrobili se spravedlnosti boží. 5. Nešetřením zákona božího, kterým ukončil nešlechtník dobu zkoušky, urážena jest nekonečná velebnost boží; této urážce nekonečné, která od nešlechtníka nemůže již hýti odčiněna, odpovídati musí trest věčný. 6. Bůh jest sice neskonale dobrotivý a takovým prokazuje se ke člověku po čas života pozemského; je však také neskonale spravedlivý a takovým se prokázati musí, když doba zkoušky minula, nešlechtníka věčným trestem stíhaje, nemá-li jeho dobrotivost proměnit se ve slabost.

§ 19.

O vlastnostech zákona přirozeného.

Známe-li bytnost zákona přirozeného, můžeme jmenovati jeho vlastnosti.

1. Zákon přirozený ač zahrnuje v sobě mnoho rozkazů, přece jest jednotný. Neboť původ svůj má celý od jednoho zákonodárce, Boha; má jeden cíl sobě vytknutý, pořádek lidského jednání; má jedním předmětem to, co jest od přirozenosti dobré a zlé. Hlavně však záleží jeho jednota v tom, že rozkazy jeho lze ke zkušenosti přihlížejícímu a zásad logických užívajícímu nazpět přivést k jednomu rozkazu obecnému a opět z něho vyvésti. Tento rozkaz obecný zní takto: Máš zachovávat pořádek, který člověku rozumnému přísluší, anebo poněvadž to, co člověku rozumnému přísluší, jest dobré, a co mu nepřísluší, jest zlé: Čiň dobré a varuj se zlého. Jakmile rozum ve člověku se vyvine a jemu jest mravně se rozhodnouti, prvním pojmem rozumu praktického jest pojem dobrého, jako prvním pojmem rozumu theoretického jest pojem toho, co jest; ovšem vědomým těchto prvních pojmů stane se člověk později zpětnou činností myslivou. Neboť všeliké chtění lidské směřuje k dobrému; proto musí první zásada rozumu praktického bezprostředně se zakládati na pojmu dobrého, musí tedy zníti: Čiň dobré a varuj se zlého, anebo: Zachovávej patřičný pořádek.

2. Zákon přirozený jest všeobecný, pro všechny lidi, pro všechny časy, pro všechny poměry. Neboť souvisí úzce s přirozeností lidskou, jest člověku zjevován přirozeným světlem rozumu lidského a zavazuje každého člověka bez podmínky vždy a všude. Není tedy pravda, že státník, umělec a učenec

není povinen ho šetřiti. Dále zákon přirozený přikazuje nebo zakazuje, co jest od přirozenosti dobré nebo zlé, co tedy má platnost všeobecnou; nepřihlíží tedy ani k osobám ani k času ani k poměrům, nedovoluje výjimky.

Při všeobecnosti této šetřiti jest čtyř tříd předpisů mravních, o nichž jednáno bylo v §§ 16 a 17.

3. Zákon přirozený jest nezměnitelný. Neboť a) sám sebou nemůže zaniknouti ani se změnit, poněvadž jsa přirozeným, jsa úzce spojen s přirozeností lidskou, může jenom s přirozeností lidskou zaniknouti anebo se změnit. Poněvadž rozkazuje, aby pořádek patřičný byl zachováván, aby člověk jednal rozumně, nelze si mysliti poměry, ve kterých by byl neúčinný nebo škodlivý. Přirozenost lidská jest ve své podstatě vždy, všude, ve všech poměrech a ve všech lidech táž, a poněvadž zákon přirozený k poměrům jedinečným a zvláštním nepřihlíží a jenom obecně vyjadřuje, co člověk jako člověk podle svých rozmanitých poměrů činiti má, není sám sebou změnám podroben.

b) Člověku není dovoleno, ani aby měnil, ani aby rušil zákon přirozený. Neboť tento člověku uložen jest od Boha, auiž může Bůh člověku dáti moc jej změnit nebo vybaviti někoho z něho, jelikož on sám tak učiniti nemůže, jak uslyšíme. Avšak člověku nejen není dovoleno, aby měnil nebo rušil zákon přirozený, jemu je také potřebí, aby se o něj opíral, chce-li, aby jeho auktorita lidská byla uznávána.

c) Ani Bůh nemůže zákon přirozený měnit, rušiti, někoho z něho vybaviti. Neboť rozkazuje skrze rozum lidský bez podmínky dobré činiti a zlého se varovati; proto nemůže opak dovoliti, aby sám sobě neodporoval, aby nerušil své vlastní svatosti a moudrosti.

Jestliže Bůh rozkázal Abrahamovi, aby syna obětoval, jestliže Israelským dovolil, aby vzali Egyptanům nádobí skvostné, nevybavil jich ze zákona přirozeného, ale prohlásil předmět obojí takovým, jaký nepodléhá zákonu. Bůh byl majitelem života Isákova a nádobí Egyptanů nejvyšším; mohl tedy z příčin důležitých obojí vzíti buď sám přímo aneb skrze lidi, kterým by rozkázal. Obojí předmět jest měnitelný a proto nepodléhá naprosto zákonu přirozenému. Jsou však předměty, jež nepodléhají změně a zákonu přirozenému naprosto jsou podrobeny, na př. lež, křivá přísaha, nenávisť proti Bohu, rouhání; takové činy zakazuje Bůh naprosto.

4. Jest základem lidského zákona stanovného, pozitivného. Než o tom promluvíme ve zvláštní stati.

§ 20.

O božském zákonu nadpřirozeném.

Kromě božského zákona přirozeného je též božský zákon nadpřirozený stanovný, pozitivný, o kterém jedná bohověda katolická vykládajíc Starý a Nový Zákon. Není vyžadován přirozeností lidskou, jako jest jí vyžadován zákon přirozený; jest spíše od Boha dobrovolně přidán, poněvadž Bůh vytkl člověku z lásky a dobrovolně kromě cíle přirozeného také cíl nadpřirozený a poněvadž Bůh přirozenosti lidské, vinou lidskou zeslabené, přispěti chtěl, aby člověk dokonale znal a dokonale plnil zákon přirozený. Že Bůh člověku dáti může zákon nadpřirozený, vysvítá z pravého pojmu o Bohu a člověku; že jej skutečně dal, vysvítá z dějin lidských. O tom jedná blíže bohověda katolická.

K božskému zákonu přirozenému přistupuje lidský zákon přirozeného rázu; k božskému zákonu nadpřirozenému stanovnému přistupuje lidský zákon stanovný rázu nadpřirozeného.

§ 21.

Co jest lidský zákon stanovný rázu přirozeného?

Lidský zákon stanovný ve smyslu užším vztahuje se ku předmětu, jenž v zákonu přirozeném obsažen není a moci závažné nabývá toliko od svobodné vůle zákonodárce. Zákon ve smyslu širším stanovný vychází ze svobodné vůle toho, jenž veřejnou společností lidskou vládne, buď že vztahuje se ku předmětu v zákonu přirozeném obsaženému nebo se k němu nevztahuje. Vyšetříme zákon ve smyslu širším stanovný.

Zákon přirozený a stanovný (pozitivný) takto se mezi sebou liší: onen zakládá se ve vůli Boha zákonodárce, jenž, svobodně člověka stvořiv, nutně mu zákon přirozený uložil; tento zakládá se ve svobodné vůli zákonodárce, veřejnou společnost lidskou spravujícího. Onen úzce souvisí s přirozeností lidskou a jest ohlašován samým rozumem lidským; tento není

každému jednotlivci nevyhnutelně potřebný a vyžaduje zvláštního ohlášení. Onen platí pro všechny lidi všech časů a zemí; tento je-li stanoven ve smyslu užším, platí jenom potud, pokud má zákonodárce moc a pokud chce poddané zavázati. Onen vztahuje se toliko k činům, jež jsou od přirozenosti zlé nebo dobré a jichž jest nutně potřebí k zachování pořádku mravního; tento může přikazovati nebo zakazovati nejen tyto činy, ale i jiné, jež jsou šamy o sobě lhostejny.

§ 22.

Jsou-li zákony stanovné nutny?

Zákony stanovné jsou společenskému životu lidskému potřebny. Neboť 1. jenom obecné a odtahité zásady zákona přirozeného jsou samozřejmy. Čím jsou jeho důsledky od nich vzdálenější, tím jsou jeho rozkazy nejasnější a pochybnější, zvláště u těch, kteří nemají ani dosti času ani chuti, aby tyto důsledky vyšetřovali. Proto musí býti auktorita, která by tyto důsledky stanovila, aby členové společnosti svorně podle nich se řídili. 2. Zákon přirozený ukládá mnohé předpisy obecnými, neurčitými rysy. Tyto musí býti podle jistých poměrů určeny. K tomu jest potřebí auktority zákonodárné. 3. Pozemská sankce zákona přirozeného není úplně dokonalá, úplně dostatečná. Tato neúplnost nevádí sice předpisům, jež pořádají povinnosti člověka k sobě a k Bohu, poněvadž je také sankce věčná, která jest úplně dokonalá, úplně dostatečná, a poněvadž má člověk v životě pozemském rozhodovati se svobodně. Než poněvadž společnost lidská má cíle svého dojití již zde na zemi, nemůže býti libovůli jednotlivců zůstaveno, chtějí-li šetřiti předpisů, vespolečné poměry pořádajících, čili nic, nýbrž musí býti auktorita, která by poddané nutila a trestem hrozila, aby těch předpisů bylo šetřeno.

§ 23.

Jak se má zákon stanovný k zákonu přirozenému a věčnému?

Řecký filosof Heraklit pravil: Všecky zákony lidské živí se z jednoho, božského. Tato slova jsou pravdivá, přihlížíme-li
a) k obsahu, b) k účinku lidských zákonů.

a) Zákony jsou obecná pravidla, jimiž lidské činy vedeny jsou k cíli od vůdců čili zákonodárců. Poněvadž vůdcové tito jsou mnozí a mezi sebou souvisejí, musí vůdce nižší býti podřízen vyššímu, všichni pak nejvyššímu. Avšak naprosto nejvyšším vůdcem všech bytostí rozumných jest Bůh, jenž je svým zákonem věčným vede k cíli. Proto jest všem, kdož povoláni jsou, aby řídili společnost lidskou, uznávati, že jsou podřízenými účastníky božské moci panovnické, a jest se jini řídití úmysly a pravidly věčného zákonodárce. Avšak pravidla věčného zákonodárce jsou obsažena ve věčném zákonu, který jest člověku oznamován mravním zákonem přirozeným. Proto jsou všechny zákony lidí zákonodárců, Bohu podřízených, dalším vývojem nebo bližším určením zákona přirozeného, který předpokládá a který jest jejich podkladem. V čem tento další vývoj čili toto bližší určení záleží, slyšeli jsme v paragrafu předešlém. Právem tedy napsal sv. Tomáš Akv. S. Th. 1. 2. qu. 95. a. 2. *Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut de terminationes quaedam aliquorum communium . . . Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc, quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo, quod est nulli esse faciendum malum; quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet, quod ille, qui peccat, puniatur, sed quod tali poena vel tali punitur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.*

b) Účinkem pozitivního (stanovného) zákona lidského jest povinnost od zákonodárce oprávněného poddaným uložená, kterou ve svém svědomí jsou zavázáni, aby podrobili vůli svou zákonu a jeho šetřili; neboť nemají poslouchati vrchnosti oprávněné proto, že se jim hrozí trestem, jelikož tato pohnutka je člověka nedůstojna a nedostatečna, nýbrž proto, že jim poslouchati káže svědomí. Avšak svrchovaným pánem svědomí lidského jest jediný Bůh, jemuž jedinému, nějaký čin člověku rozkazujícímu, přísluší, aby jej tak zavázal, že tento nemůže činu toho opomenouti, aby nezhřešil, t. j. jej neurazil a s cílem svým se nemínil. A Bůh také skutečně ukládá člověku po-

vinnost, aby řádné vrchnosti poslouchal, zákonem přirozeným, jehož hlasatelem jest rozum lidský uznávající, že mravní pořádek této poslušnosti vyžaduje. Zavrhovati zákon přirozený jest záhubno auktoritě lidské. Tedy závaznost stanovného zákona lidského má svůj základ v zákonu přirozeném.

§ 24.

Jaké má vlastnosti pozitivní (stanovný) zákon lidský?

Stanovný zákon lidský má 1. vycházeti od řádné, oprávněné vrchnosti a odnášeti se k tomu oboru činů lidských, který jest vrchnosti té právem přidělen. 2. Nemá odporovati ani zákonu přirozenému ani pozitivnímu (stanovnému) zákonu božímu ani zákonu od vyšší auktority lidské stanovenému. 3. Má směřovati k obecnému dobru, má býti spravedliv. 4. Nemá ukládati, co jest fysicky anebo morálně nemožno. Nevyhovuje-li stanovný zákon těmto požadavkům, jež činí zákon přirozený, jest neplatný, není zákonem. Rozkazuje-li takový zákon, co sice samo sebou není hříšné, co však rozkazovati není zákonodárce oprávněn, jest dovoleno jej zachovávat, ano někdy povinnost káže poslouhati, poněvadž zákon přirozený předpisuje plnění takového rozkazu, abychom nejsouce poslušni buď sobě anebo společnosti neuškodili. Pakli však rozkazuje, co samo sebou je hříšné, nesmíme nikdy poslouhati, poněvadž máme více Boha poslouhati než lidí. Takto však pozitivnímu (stanovnému) zákonu odporovati zákon přirozený dovoluje, ano přikazuje, jsme-li rozumnými důvody přesvědčeni o hříšnosti rozkazu. Ovšem jest dovolen odpor trpný, ne činný, násilný.

Positivní (stanovný) zákon lidský jest 5. měnitelný a zrušitelný. povědáž vychází ze svobodné vůle zákonodárcovy, ovšem rozumnými důvody řízené. Arciť byl by zrušen neplatně, kdyby obsahoval, co jest obsaženo v zákonu přirozeném a čeho jest k obecnému dobru potřebí. Také má býti zákon nahrazen jiným tehdy, když potřeba káže, když zákon nový poskytuje mnohem více výhod. Vždy šetřiti jest závažných důvodů; daleka budiž lehkomyšlnost a zlomyšlnost. Ale netoliko zřejmá vůle zákonodárcova mění a ruší stanovný zákon, ale také zvyk. Konečně neobsahuje-li stanovný zákon, co jest rozkázáno zákonem přirozeným, může býti z důležitých příčin

jednotlivý poddaný od řádné vrchnosti z něho vybaven; avšak obecnému dobru nesmí býti tím ublíženo. Tedy také měnitelnost zákona stanovného řízena býti má zákonem přirozeným.

Z toho ovšem patrně, že zákonodárství lidské závisí na zákonu přirozeném, jaký se vykládá ve filosofické morálce, že jej tedy má svým základem. A opravdu též mnozí právníci výslovně to uznávají. Tak píše na př. Arndts Jurist. Encyklopaedio und Methodologie, 8. Aufl. § 16.: Právo jest božským řádem, máme-li na zřeteli původ jeho nejvyšší; vůle boží jest prazdrojem práva. Puchta Vorlesungen I. § 10. praví: Nepochybujeme, že právo původ svůj má od Boha; názor protivný křivdu činí právu. Stahl vyznává Rechtsphilosophie II. p. 221.: Poslední důvod, kterým právo zavazuje, jest řád od Boha určený. Týž usuzuje takto: Odporuje-li rozkaz moci občanské zákonu božímu, poddaný jest povinen odepřiti poslušnosti. A nejinak promlouvá i Ant. Pavlovský na mnohých místech svého spisu Základové přirozeného práva, v Praze 1801. Tak praví p. 111.: „V přirozených úmyslech stvořitele, jak dalece pouhým rozumem poznati se nechají a na svobodné činy se vztahují, veškerý přirozený zákon se zakládá; p. 92: Že přirozený zákon již sám v sobě boží zákon jest, není, kdo by pochyboval; nebo Bůh jest původ oné přirozenosti, s kterou přirozený zákon býti počal; onť jest původ onoho rozumu, kterým se poznává; p. 122.: Přirozený zákon jest vůle nejlaskavějšího Boha, nejdobrotivějšího tvůrce; p. 103.: Přirozený zákon jest možný, zakládá se v lidském přirození a ve spojení pravých pohnutek se svobodnými činy člověka. Jak brzy tedy člověka, svobodné činy, slovem jeho přirození co možné myslíme, i přirozený zákon jakožto přirození lidského následek co možný si mysliti musíme. Ostatně samo od sebe se dává, že prostřední počátek přirozeného zákona Bůh sám jest, bez něhož přirození co případná bytost (ens casuale) možné nebylo by; p. 104.: Přirozený zákon nejenom možný, ale i skutečný jest. Skutečnost lidského přirození nás o tom přesvědčuje.“

A tak shodují se právníci tito již se slavným Demosthenem, jenž vyměřuje zákon takto: Zákonu sluší se, aby všichni lidé poslušni byli z mnohých příčin, ale zvláště proto, že všeliký zákon jest náleze a dar boží.

Mezi zákonem přirozeným a pozitivním (stanovným) jest zákon, který není ani naprosto přirozeným ani naprosto sta-

novným, který spočívá na zákonu přirozeném jsa předpisován obecným rozumem lidským, nejso závislým na svobodném ustanovení člověka zákonodárce, maje platnost u všech lidí, který přihlíží ke stavu všech lidí obecnému sice, ale o sobě nahodilemu. Takovým jest na př. zákon, který nařizuje rozdělení stálých majetků; spočívá na přirozeném zákonu rozkazujícím, aby lidé mezi sebou pokojně žili, a přihlíží ku přirozenosti lidské, ne jaká by býti mohla nebo měla, ale jaká ve skutečnosti jest. Tomuto zákonu odpovídá právo národů, jus gentium, od něhož se liší právo mezinárodní, jus internationale, pojednané v 2. části morálky filosofické.

§ 25.

O lidském zákonu stanovném rázu nadpřirozeného.

Aby božský zákon nadpřirozený, stanovný, byl od lidí zachováván, o to pečovati má církev katolická, od Syna božího založená a od Ducha sv. řízená. Za tou příčinou jest jí od Syna božího udělena moc dávatí zákony, jimiž by božský zákon nadpřirozený byl přiváděn do skutečného života lidského, dávatí lidské zákony stanovné rázu nadpřirozeného, zákony církevní. O tom jedná bohověda katolická.

Zákon ukládá povinnosti, ale také dává právo. Je tedy potřebí jednati o právu, a sice obecně, jak přísluší prvé části morálky filosofické.

O právu obecném.

§ 26.

Co jest právo?

Poněvadž spravedlnost udílí každému, co jeho jest, znamená p r á v o nejprve: co každému jako vlastní náleží. Aby však něco někomu bylo vlastním, musí býti určeno k jeho výhradnímu užívání, musí k němu se vztahovati jako k svému bezprostřednímu cíli. Vlastní jest trojí podle trojí spravedlnosti. Podle spravedlnosti zákonné (legalis) udílí každý člen společ-

nosti, co jest jejího; podle vyrovnávací (commutativa) udílí člen členu, co jest jeho; podle podělovací (distributiva) udílí společnost anebo její zástupce členu, co jest jeho.

Po druhé znamená právo zákon, jenž dle trojí spravedlnosti určuje, co komu jako vlastní přísluší, jenž každého zavazuje dáti jinému, co jest jeho. Obyčejně se nenazývá právem zákon jeden, ale soubor zákonů. Je to právo ve smyslu objektivním. Všecky zákony státní jsou sice právní, ale právními nejsou všechny mravní příkazy v zákonu přirozeném obsažené, jako příkazy, jež stanoví, jaké povinnosti má člověk sám k sobě, a příkazy, jež stanoví, co jeden druhému má udíleti, aby ne jednal nerozumně a nepříslušně proti lásce bliženské, vděčnosti, tichosti atd. Povinnosti právní, odpovídající právním zákonům, vztahují se k tomu, co jinému podle spravedlnosti jako vlastní náleží, jsou podmíněny oprávněností něco jako vlastní pro sebe vyžadovati, mohou býti vynuceny, pokud toho vyžaduje povaha věci anebo blaho obecné; tím vším liší se od povinností ostatních. Mravní zákon přirozený, na kterém spočívá zákon státní, ukládá povinnosti, které všechny jsou mravními ve smyslu obecném a které se dělí na právní a mravní ve smyslu užším. Právní ukládá zákon přirozený přihlížeje ke trojí spravedlnosti. Mravní však ve smyslu užším ukládá zákon přirozený takové, jež zavazují k činům prostě vnitřním, k zevnějších činům prostě osobním, ke společenským činům dobročinnosti, jejichž opomenutí není porušením práva jinému náležejícího. Dále nejsou právními povinnosti k Bohu a sobě a některé povinnosti k jiným; neboť povinnosti k Bohu a sobě nezavazují podstatně k tomu, aby jiným bylo uděleno, co jim právem náleží, nýbrž toliko případně, pokud kdo jich nešetří, snadno může býti pohnut, aby rušil povinnosti právních; dále povinnosti k sobě nejsou právními, poněvadž se vztahují k nám samým, kdežto se vyžadují dvě osoby, jde-li o šetření nebo nešetření práva; posléze ukládá nám mnohé povinnosti k jiným láska a blahovůle, ne přísná spravedlnost. Ale právními jsou všechny povinnosti trojí, k Bohu, sobě a bližnímu, vztahujeme-li je k Bohu, jehož slávu šířiti jsme povinni právem tak, že kterýmkoli činem zlým odjímá se Bohu sláva, právem jemu náležející. Povinností ke zvířatům neukládá nám zákon přirozený přímo, jenom nepřímou, poněvadž zvířata nejsou osobami, pokud užívajíce jich jako prostředků nerozumně hřešíme proti

Bohu, svrchovanému pánu zvířat, jenž stanovil zákonem přirozeným, abychom zvířat jako prostředků užívali rozumně.

Po třetí znamená právo ve smyslu subjektivním oprávněnost morální čili zákonnou něco jako vlastní si osvojovati anebo vyžadovati. Podle trojí spravedlnosti je také trojí oprávněnost. Při spravedlnosti vyrovnávací jest přísná rovnost mezi udílením a požadováním, podmětové práva jsou plně odděleni a rovni; právo spravedlnosti vyrovnávací jest přísné. Při spravedlnosti zákonné jsou členové jako části obsaženi ve společnosti, podmět oprávněnosti není plně oddělen od podmětu povinnosti; je tedy právo spravedlnosti této méně dokonalé, než právo spravedlnosti vyrovnávací. Také právo spravedlnosti podělovací jest méně dokonalé; neboť člen společnosti nemůže statky obecné prostě nazývatí svými, jenom v jisté příčině co jest vlastní celku, jest vlastním členu, při podělování statků obecných obdrží každý člen společnosti, co v jisté příčině jest jeho. Při spravedlnosti vyrovnávací jest souvislost mezi majetkem a majitelem fysická buď bytně anebo případně: mezi zdravím a člověkem, mezi zjednanými vědomostmi a člověkem; jest morální: mezi zevnějšími, fysickými věcmi a osobou, mezi dobrým jménem anebo ctí a tím, komu náleží, mezi přátelstvím a tím, kdo přátelství požívá.

Tyto tři druhy práva od sebe se lišice podstatně, činí jednotu jako tři články jednoho řetěze, činí soustavu, jejíž články sebe podporují a doplňují. Právo v prvním smyslu dává tomu, komu náleží, ukládá právo v druhém smyslu druhému za povinnost tak, že onen má právo ve smyslu třetím žádati, aby tento povinnost plnil. Povinnosti jednoho, právem ve smyslu druhém uložené, odpovídá právo druhého žádati, aby vyplněna byla povinnost; ale také kdo má povinnost, má právo ve smyslu třetím žádati, aby nebyl rušen plně svou povinností.

§ 27.

Účel práva.

Právo není samo sobě účelem, jest prostředkem; závisí na účelu, jenž jest důvodem a pravidlem jeho. Každý druh práva má účel bezprostředný, sobě vlastní, všechny pak se srovnávají v účelu prostředném, společném.

Účel práva ve smyslu subjektivním záleží v tom, aby podmět práva trval svobodně a nezávisle v tom, co jest jeho. To platí nejprve při spravedlnosti vyrovnávací o každém členu společnosti, jenž má s ostatními členy plněním svých povinností svobodně Boha oslavovati potřebuje schopností a prostředků od Boha daných, jakož i bezpečnosti a neodvislosti, která by mu dovolovala prostředků těch užívati. Při spravedlnosti zákonné jest účelem práva, aby společnost trvala bezpečně a bezpečně užívati mohla prostředků, jí ku plnění úlohy daných; takového práva jest potřebí, poněvadž jest člověk od přirozenosti společenský. Právo spravedlnosti oné má člověka na zřeteli, pokud jest sám o sobě, právo spravedlnosti této, pokud jest členem společnosti. Aby však člověk konaje povinnosti k celku nepozbyl samostatnosti a nestal se pouhým nástrojem společnosti, k tomu přispívá právo spravedlnosti podílné, podle kterého nesmí společnost naložiti jednotlivcem a jeho statky libovolně, nýbrž toliko, pokud jest potřebí, aby všem usnadnila plniti svou úlohu, které každému podle zásluh udílí z obecných statků, co jemu náleží, jehož účelem jest chrániti proti společnosti celé každého člena jejího, aby jemu nebylo těžší břemeno uloženo, než jest patřično, aby každému členu se dostalo tolik ze statků obecných, co vyžadují zásluhy jeho. Tyto tři druhy práva mají společným účelem vytvořiti a zachovati řád společenský, jaký přísluší rozumným bytostem svobodným ve příčině posledního cíle, jim vytknutého.

Zákon právní má sobě uloženo tento řád trojího práva stanoviti.

§ 28.

O vynutitelnosti práva.

Podstatou práva není vynutitelnost právní povinnosti, nýbrž jeho přívlastkem, z podstaty jeho vyplývajícím.

Uvažujme nejprve právo objektivně.

Že povinnosti lidskými zákony uložené mohou a směji býti podle potřeby vynuceny mocí fysickou, pokud jest možno, jest patrné z účelnosti práva. Účel zákonů právních záleží v tom, aby trval v pozemském životě společenský řád, kterým by lidé plniti mohli úlohu sobě od Boha uloženou; kdo tedy ~~řadu~~ tomu se protiví, musí býti přinucen řádu šetřiti, nemá-li

býti lidem nemožno žítí svému povolání. Než tato vynutitelnost jest dovolena, pokud vyžaduje blaho lidí jednotlivých a společnosti; proto nesmí býti právo mocí fysickou vynuceno, neprospělo-li by anebo škodilo-li by to blahu. V této vynutitelnosti nezáleží bytnost zákona právního; neboť nepřestává býti zákon právní pravým zákonem, nemůže-li býti vynucen. Podstata zákona právního záleží spíše v tom, že lidská moc zákonodární jest účastenstvím na nejvyšší zákonodární moci boží, majíc právo poddaného zavazovati ve svědomí, tak že kdo nešetří zákona od člověka představeného stanoveného, hřeší proti mravnímu zákonu přirozenému, od Boha člověku vštěpenému. Tato závaznost nespočívá na vynutitelnosti vyžadujíc toliko, aby zákonodárce svou vůli patřičně projevil a jeho zákon nebyl nespravedliv. Tím pak se liší zákony právní od ostatních zákonů, že ony zavazují podle spravedlnosti udíleti jinému, co jest jeho, tyto však zavazují udíleti, co láska předpisuje. Nenáleží-li tedy vynutitelnost k podstatě zákona právního, jsou mravní zákony přirozené, jež se vztahují k pospolitému řádu lidí, pravými zákony právními, ač nejsou vynutitelné. Dokladem jest přirozený zákon právní, jenž vrchnost zavazuje podělovati obecnými statky a břemeny podle požadků spravedlnosti podílné. Je to pravý zákon právní, jehož nešetří-li vrchnost, křivdí; přece však není vynutitelný, poněvadž poddanému nenáleží právo násilím zakročiti proti vrchnosti, jež jedná proti spravedlnosti podílné.

Že jest subjektivně právo spravedlnosti zákonné vynutitelné, vysvítá z vynutitelnosti zákona právního. Povinnost zákonem právním uloženou vynutiti přísluší obci anebo tomu, komu jest obec svěřena. Právo, jež odpovídá spravedlnosti podílné, není vynutitelné, jako není zákon, na němž spočívá; neboť veřejný pořádek by trpěl, kdyby každému poddanému bylo volno proti vrchnosti násilně vystoupiti, domnívajícímu se, že podělování odporuje spravedlnosti; odtud jest patrné, že oprávněnost k vynucení nenáleží k podstatě práva subjektivního. Posléze jest právo, jež odpovídá spravedlnosti výměnné čili vyrovnávací, provázeno oprávněností k vynucení, bez které by účel práva, v nezávislém a svobodném užívání toho, co jest každému vlastní, záležející, nebyl dosažen. Tato oprávněnost, prostě čili abstraktně uvažovaná, přísluší podmětu práva; aby však byl zachován pořádek, přísluší veřejné moci, která

stojíc nad stranami rozepře právní rozhoduje podle určitých pravidel, ano i násilím křivděnému pomáhá ku právu; jenom když není možno k této vrchnosti se utéci, může jednotlivec si pomoci ke svému právu jako člověk, ne jako občan. Ani práva subjektivního podstatou není možnost fysického vynucení. Neboť 1. právo trvá právem, i když není uznáno, i když jest porušeno, i když jest nemožno je vynutiti. 2. Právo spočívá na zákonu, jenž není podstatně podmíněn vynutitelností. 3. Podstatou práva není, aby bylo uznáno zákonem státním, aby bylo chráněno obecnou mocí vynucovací, poněvadž jsou zákony státní, jež spravedlnosti odporují. 4. Jsou práva nepochybná, jež podle své přirozenosti nemohou býti vynucena, jako právo nebýti v mysli jiného považováno zlým, pokud není zloba dokázána. Nelze tedy nazvat právo vynutitelné dokonalým, nevynutitelné nedokonalým.

§ 29.

Poměr práva k mravnosti.

Nejsou právo a mravnost dva obory mezi sebou nezávislé, jak tvrdila škola Kantova; nemohou mezi sebou si odporovati; právo odporující mravnosti není právem.

Posledním zřídlem každého práva objektivního jest Bůh. Neboť lidské zákony právní jsou pravé zákony, jež svědomí zavazují, nejsouce pouhými příkazy donucovacími, kterým bychom se podrobili bojíce se násilí silnějšího. Avšak všechny zákony lidské mají svou moc závaznou aspoň prostředně od přirozeného zákona mravního, jenž má svou moc závaznou bezprostředně od vůle boží.

Posledním zřídlem každého práva subjektivního, oprávněnosti, jest vůle boží. Neboť oprávněnosti odpovídá povinnost, která spočívá na zákonu, od vůle boží svou moc závaznou majícím.

Odtud plyne, že jest právo podstatnou částí mravního řádu.

Neboť 1. k řádu mravnímu náležejí všechny zákony, jež samy svědomí zavazují a nemohou býti přestoupeny, aby nebyla nějaká povinnost, svědomí našemu uložená, porušena. Avšak zákony právní zavazují svědomí. Jsou tedy všechny zákony právní mravními, ač nejsou všechny mravní právními.

2. Lidé jsou proto stvořeni, aby sebe vespolek milující a podporující, svorně mezi sebou žijíce stvořitele na zemi oslavovali, aby Boha ctili vyvinující svých sil duchových a tělesných a šetříce řádu, sobě od Boha určeného. K tomu cíl je opatřil Bůh silami, schopnostmi a zevnějšími statky. Aby člověk prostředků těchto užíval svobodně k vykonávání své úlohy, dal jemu Bůh právo, t. j. oprávnil jej žádati, aby mu jiný nepřekážel, když toho, co jest mu vlastní, užívá. Než poněvadž lidé mají žíti ve společnosti spořádané a sebe vespolek podporovati, jest potřebí lidské vrchnosti, která by práv jednotlivých lidí hájila a všechny řídila k životu pospolitému, majíc prostředků a práv a jsouc oprávněna žádati od jednotlivců poslušnosti. Náleží tedy pořádek právní k pořádku mravnímu jako část k celku, jako prostředek k cíli. Bůh žádá od člověka hlavně a přede vším, aby svobodně plnil svých povinností k Bohu a sobě, jakož i povinností k bližnímu, jež ukládá láska; aby tak se stalo, k tomu cíli zařídil Bůh pořádek právní jako prostředek.

3. Ačkoli zákonu právnímu se vyhoví prostě zevnějším vyplněním, legalitou, přece náleží právo k řádu mravnímu, vnitřní smýšlení vyžadujícímu. Neboť *a)* lidský zákon vyžadující, aby dluhy nebo daně byly zaplacený, zavazuje svědomí, tak že kdo nezplatí, proviní se proti spravedlnosti, tedy mravnímu řádu se protiví. *b)* Zákon právní nemůže nic uložit, co by zákonu přirozenému odporovalo. *c)* Právo trestní stanoví trest podle větší nebo menší viny při témže zločinu; právo občanské přiblíží ke smýšlení, úmyslu, dobrému mínění. *d)* Při lidských zákonech právních stačí zevnější vyplnění; než přirozené zákony právní vyžadují také, aby smýšlení aspoň neodporovalo právním požadavkům. Činem prostě vnitřním lze se provinit spravedlnosti: nespravedlivým posuzováním bližního, úmyslem dopustiti se krádeže atd.

4. Z vynutitelnosti povinností právní nenásleduje, že by povinnost právní nebyla mravní. Povinnost v širším smyslu mravní jest rod, jemuž podřaděny jsou dva druhy: povinnost ve smyslu užším mravní a povinnost právní; povinnost ve smyslu širším mravní zavazuje obecně naše svědomí, povinnost právní zavazuje naše svědomí, abychom každému dali, co jeho jest, povinnost ve smyslu užším mravní zavazuje naše svědomí, abychom z lásky dali, čeho nevyžaduje přísná spravedlnost.

Vynutitelnost nepřísluší každé povinnosti právní a slouží toliko proti nedbalým, nesvědomitým a mravnosti nešetřícím za prostředek, aby přinuceni byli konati svou povinnost aspoň zevně, aby nerušili pospolitosti, životu lidskému nezbytně náležející; vynutitelnost překáží zlým projevití zlobu na venek a také často působí, že dobré, jež s počátku se děje z bázně před trestem, zvolna vychází z vnitřního smýšlení mravního. Tedy vynutitelnost povinnosti právní nevylučuje povahy mravní.

5. Povahy mravní nelze subjektivnému právu odepřítí proto, že toto může často požadavkům mravním odporovati. Neboť právo samo neodporuje jim, ale někdy odporuje užívání práva. Bezprostředným účelem práva jest učiniti, aby mohl člověk plniti svých povinností, aby svobodně užívatí mohl prostředků k tomu potřebných; užívání jich není samo proti spravedlnosti. Jest však pořádek právní toliko částí pořádku mravního. Má-li tedy oprávněné užívání prostředků býti úplně mravně dobrým, nesmí odporovati žádnému zákonu mravnímu.

Odtud plyne tato pravda: Poněvadž právo jest částí mravního řádu, a zákony právní mají svou moc závaznou od zákona přirozeného na vůli boží založeného, nestačí, aby zákon právní byl od příslušné vrchnosti stanoven podle ústavných forem; také přihlížeti sluší k jeho látce, která nic nesmí obsahovati, co by odporovalo přirozenému zákonu právnímu.

§ 30.

Kolikeré jest právo?

Právo, objektivně pochopené, jest:

1. Božské a lidské. Ono jest soubor zákonů právních, jež od Boha pocházejí přímo, jež přímo spočívají na vůli boží, vážnosti boží; toto jest soubor zákonů, jež přímo spočívají na vážnosti lidské, nepřímo na vážnosti boží.

2. Právo přirozené a stanovné. Tento rozdíl vyplývá z rozdílu mezi zákonem přirozeným a stanovným. O právu přirozeném bude jednáno zvlášť. Právo stanovné jest dílem božské, dílem církevní, dílem občanské. Tento rozdíl vyplývá z rozdílu mezi božským zákonem stanovným rázu nadpřirozeného, lidským zákonem stanovným rázu nadpřirozeného, lidským zákonem stanovným rázu přirozeného.

3. Právo zákonité a zvykové; ono spočívá na zákonité auktoritě, toto na dalším trvání zvyku.

4. Právo soukromé a veřejné; ono se odnáší k soukromým poměrům života lidského, toto k veřejným.

Nepřímo týká se toto rozdělení čtveré také práva, subjektivně pochopeného.

Kromě toho rozeznáváme právo subjektivně pochopené:

1. Dokonalé a nedokonalé; onomu odpovídá právní povinnost vynutitelná, tomuto povinnost, které má býti vyhověno z důvodů slušnosti.

2. Osobní a věcné; ono lne k osobě, toto k věci.

3. Vrozené čili původní čili bytné čili naprosté a zjednané čili nabyté čili podmíněné.

4. Právo, jehož nelze se zříci, a právo, jehož lze se zříci.

Zvláštním druhem práva jest výsada, privilegium, jež lne buď k osobě anebo k věci.

§ 31.

Právo přirozené.

Že není práva přirozeného, tvrdí právníci, positivisté, kteří mluví pouze o právu pozitivním, od člověka stanoveném, připouštějící v přirozenosti lidské nutný pud tvorby práva. Mnozí positivisté považují stát jediným a posledním zřídlem práva. Positivismus jeví se též v historické škole právnícké, jež právo pokládá za neuvědoměný plod ducha lidového, z instinktivně potřeby, v přirozenosti lidské založené, vyplývající.

Že jest právo přirozené, t. j. od přirozenosti čili spíše od původce přirozenosti člověku při narození a skrze narození udělené, jež jest podmínkou práva stanoveného, vysvítá z těchto důvodů:

1. Právo jest předmět spravedlnosti čili to, co jiným jest vlastní, takže jsme povinni jim to dáti, a oni jsou oprávněni od nás to požadovati jako sobě vlastní. Avšak jsou mnohé věci, jež podle zákona přirozeného, bez zákona stanoveného povinni jsme jiným dáti jako jejich vlastnictví, jež od nás jako sobě vlastní požadovati jiní oprávněni jsou, buď že přihlížíme ke spravedlnosti zákonné anebo výměnné anebo podílné, na kteréžto spravedlnosti trojí založen jest lidský život od přirozenosti společenský.

2. Bůh uložil člověku pro život pozemský mnohé povinnosti, jež na zákonu stanoveném jsou nezávislé. Avšak plnění jich jest podmíněno příslušnými právy, na zákonu stanoveném nezávislými.

3. Právo stanovené podmíněno jest právem přirozeným, poněvadž lidské zákony moc závaznou mají od zákona přirozeného, poněvadž bez práva přirozeného není nespravedlivý zákon nespravedlivým.

Ostatně je-li zákon přirozený, jest i právo přirozené, poněvadž ze zákona vyplývá nutně právo. Avšak jednáje o zákonu poznali jsme, že jest zákon přirozený. Je tedy také právo přirozené.

§ 32.

O užívání práva.

Aby se člověk těšil z nějakého práva, musí se opírat o skutečný a dostatečný důvod práva, *titulus juris*, jehož následkem jest majetek práva. Jako právo spočívá na zákonu, tak majetek práva na titulu právním. Majitel práva má moc užívati práva; ale není povinen užívati jeho, neodporuje-li ne-užívání nějaké povinnosti. Odporuje-li užívání jednoho práva jinému právu, přednost má právo vyšší, nadřaděné před nižším, podřaděným. Překáží-li jednomu práva užívajícímu druhý, jenž mu práva upírá, vzniká spor právní, při kterém nemohou míti oba pravdu; buď jeden z nich anebo oba jsou v nepravu; oba musí své nároky dokázati, jeden druhého vyvrátiti; rozepře právní se ukončí rozhodnutím soudním, když obojí nároky byly uváženy. Od sporu právního liší se porušení práva, s křivdou spojené. Toto porušení děje se buď úmyslem anebo zaviněnou nedbalostí a jest buď zločinem anebo přečinem. K vyšetření práva slouží předjatost práva a děje, *praesumptio juris et facti* a promlčení, *praescriptio*.

§ 33.

O povinnosti.

S právem souvisí povinnost t. j. závaznost, kterou jest vůle morálně nucena šetřiti práva. Fysicky není vůle nucena,

poněvadž jest v její moci fysické šetřiti práva a nešetřiti; morálně jest nucena, poněvadž není v její moci změnití vztah k cíli. Proto nešetří-li vůle práva, odvrací se od cíle a hřeší.

Jelikož právo a povinnost jsou pojmy souvztažné a jelikož právo vzniká ze zákona, vzniká povinnost ne z práva, ale ze zákona. Proto není-li zákon, není povinnost, jako není právo.

Povinnost subjektivně pochopená jest morální mohutnost podrobená morální nutnosti každému dáti, co mu patří; objektivně pochopená je to, co vůle činiti má, aby každému dala, co mu patří. Povinnost subjektivně pochopená jest podle zákona buď přirozená, buď stanovná; jest buď záporná, buď kladná. Všecky povinnosti záporné jsou právní; z kladných jsou právní, jež mají předmětem dluh zákonitý; máme-li na zřeteli společnost lidskou, z kladných, dluh morální předmětem majících, právními jsou ty, jejichž plnění nevyhnutelné jest k zachování počestnosti mravů, právními nejsou ty, jejichž plnění sice zvětšuje počestnost mravů, ale není nevyhnutelné k jejímu zachování. Máme-li na zřeteli Boha, původce všeliké mravnosti, jsou všecky povinnosti právní. Všecky povinnosti jsou ethické, morální; ve smyslu užším se zovou ethickými, jež nejsou právními.

Ač právo a povinnost jsou pojmy souvztažné, přece, uvažujeme-li je ontologicky, absolutně, samy o sobě, dříve jest právo než povinnost. Neboť všecky povinnosti vycházejí od Boha skrze věčný zákon, jenž jest Bůh sám. Avšak v Bohu nejsou povinnosti ani k sobě ani ke tvorům, v něm je toliko právo. Pakli je uvažujeme psychologicky, je dříve ve člověku povinnost než právo. Neboť bytost člověka záleží v tom, že je tvorem božím, že fysicky a morálně závisí na Bohu, jehož zákony má zachovávat, aby došel cíle, sobě od Boha vytčeného. Z této povinnosti prvotní a základní vychází právo život zachováti, prostředků potřebných užívat, jimiž by sebe zdokonalil a cíle došel.

Povinnost má býti po právu vyplněna. Toliko nezaviněná nouze největší aneb aspoň veliká, ne obyčejná zbavuje člověka povinnosti šetřiti kladného příkazu zákona přirozeného anebo stanovného, není-li toto zbavení provázeno přestoupením záporného příkazu zákona přirozeného; žádná nouze nezabavuje povinnosti šetřiti záporného příkazu zákona přirozeného.

Střetnou-li se dvě povinnosti, jež člověka zdají se zavazovati spolu, ač vyplněním jedné vyloučeno jest vyplnění druhé: přednost má povinnost vyšší a proto má býti vyplněna. Povinnost zákonem přirozeným uložená předchází povinnosti zákonem stanovným uložené; stanovný zákon boží jest vyšší než stanovný zákon lidský; zákon záporný jest vyšší než kladný; povinnost právní předchází povinnosti ve smyslu užším ethické; povinnost od vyššího představeného uložená jest vyšší než povinnost od nižšího představeného uložená.

Jde-li o povinnost zápornou, která ukládá zlého se varovati zavazujíc vždy a pro vždy, stačí ukázati, že čin jest vnitřně zlý. Pakli o povinnost kladnou, která ukládá čin vykonati a která zavazuje vždy, ale ne pro vždy, nestačí ukázati, že čin jest dobrý, ale musí také býti ukázáno, že opomenutí toho činu dobrého jest zlem anebo že toho činu jest potřebí k uvarování se zlého.

Hlavní příčina druhotní.

Hodlajíce v této stati na místě patřičném promluvit o vedlejší příčině účinnivé, nazýváme hlavní příčinou účinnivou druhotní přirozenost člověka mravně jeduajícího. Neboť mravní jednání vychází z přirozenosti lidské, kterou nazvati nutno pravou jeho příčinou účinnivou, jest jí přiměřeno, přísluší jí nutně a nezbytně, jest jejím vlastnictvím; v něm se jeví přirozenost lidská jako lidská, jím se liší od přirozenosti zvířecí. Proto jest záhodno znáti přirozenost lidskou.

Přirozenost lidská povšechná.

Morálka filosofická známost přirozenosti lidské, bez které nelze rozuměti mravnímu životu lidskému, čerpá ze psychologie, která přirozenost lidskou povšechně takto určuje:

Člověk sdílí s přírodou neústrojnou hmotu, ze které jeho tělo sestává, a síly fysické a lučebné. S bylinou sdílí život vegetativný, živení a vzrůst, plození a zánik. Se zvířetem sdílí život sensitivný, jenž se jeví smyslným poznáním, smyslným bažením a pohybem místním. K tomu přistupuje život člověku zvláštní, člověku jako člověku příslušný, život nadsmyslný, jenž se jeví poznáním nadsmyslným, poznáním věcí smyslům

nepřístupných, myšlením a sebevědomím, jakož i bažením nadmyslným, bažením po dobrech smyslům nepřístupných, vůlí svobodnou, a řečí, kterýmžto prostředkem sdílí jeden člověk s druhým myšlenky a snahy své ke zdokonalení vespolečnému

Člověk takový život vedoucí jest úplná podstata jedna, jedinečná, z těla jako látky, a duše duchové, nesmrtelné, jako formy těla podstatné, složená, jest osoba; vegetativná a sensitivná stránka jedné přirozenosti lidské jest podrobena nadmyslné stránce a jest zevnější podmínkou duchového poznání a chtění. Duše lidská, ač jest formou čili údobou těla podstatnou, není do hmoty pohřížena, nýbrž bez ústrojů myslíc a chtějíc jest ve své činnosti právě lidské na hmotě nezávislá; pročez má takovou přirozenost, že může po smrti bez těla bytovat.

Duše lidská, v podstatě své fysicky jednoduchá, jest opatřena pro své činnosti mohutnostmi, jež nazvati lze případy, k podstatě lnoucími, které jsou: vegetativné, sensitivné a nadmyslné.

Metafysickým výměrem soustavným zove se člověk živočich rozumný; ve výměru následném jest obsaženo společenství, jež neruší základu života lidského, osobní jedinečnosti, spojuje člověka jednoho s druhým nejprve v rodině, pak v obci, posléze ve státu, jako známka člověka následná, ve přirozenosti lidské jedinečné založená; společenstvím nejen zevnějším, ale i vnitřním souvisí člověk nejen se svými vrstevníky, ale i s minulými a budoucími lidmi. Člověk vede hlavně a přede vším život jedinečný, přidruženě s nutností vztažnou společenský.

Člověk má svůj původ od Boha stvořitele, jenž jest také jeho zachovatel, spolupůsobitel a říditel, nerušící jeho svobody. Pokolení lidské činí jeden druh, od zvířat specificky rozdílný, a vyšlo z jedné prarodičů; rozdíl mezi plemeny lidskými není co do přirozenosti druhové podstatný, nýbrž případný. Mravnost, člověku jako člověku příslušná, je tedy u všech plemen podstatně táže, případně rozmanitá.

Pro onu část morálky filosofické, která jedná o hlavní příčině účinné, jsou nejdůležitější rozum a svobodná vůle, mohutnosti nadmyslné, ze kterých jest rozum soustavná, svo-

bodná vůle nutně následná. K nim přistupují také ještě jiné mohutnosti, o kterých bude potřeba také promluvit.

Kterak vychází jednání mravní z mohutností nadsmyslných? Činnost rozumu.

Činnost rozumu jest dvojí: theoretická a praktická. Theoreticky poznávám předměty: sebe, co jest ve světě, a Boha, jakož i jejich poměry, pouze proto, abych je znal; prakticky poznávám tyto předměty a poměry, pokud z nich vysvitá, co činiti mám svou vůlí podle mravního zákona přirozeného. Theoretická činnost jest podkladem praktické, a praktická činnost rozumu předkládá vůli, co má činiti. Rozum theoreticky poznávající není věcně rozdílný od rozumu prakticky poznávajícího, jenž se zove svědomí, toliko virtuálně.

O svědomí.

Aby člověk mravního zákona přirozeného šetřil a podle něho život svůj spravoval, nestačí jej toliko znáti obecně, poněvadž zákon jest zásada obecná, ke zvláštním okolnostem nepřihlízející. Zákon musí býti obrácen k jednotlivým srostitým případům a okolnostem, má-li býti bezprostředným pravidlem jednání mravního; to se děje svědomím.

Svědomí jest rozum praktický, od theoretického věcně se nelišící, pokud jednotlivé členy srostité posuzuje podle obecných zásad mravních, z přirozeného zákona vyplývajících. Posudek tento děje se úsudkem buď plným: Co chceš nyní říci, jest lež; avšak lež jest nedovolena; proto nesmíš nyní mluvit. Anebo zkráceným: Nemáš lháti; proto nyní nemluv; anebo co chceš říci, jest lež; proto nyní nemluv.

Svědomí jest jedno, ale podle způsobu, jakým se prokazuje, má různé názvy.

Svědomí předchozí čili zavazující vztahuje se k činům budoucím; svědomí následné čili soudcovské k činům minulým.

Svědomí následné posuzuje čin vykonaný podle zákona; shledá-li, že čin zákonu poznanému odpovídá, chválí jej jako dobrý; pakli shledá, že neodpovídá, kárá jej jako zlý. Svědomí

chválící se zove dobrým, kárající zlým. Nejsme-li si žádné viny vědomi, máme svědomí pokojné, čisté. Následky svědomí následného jsou dojmy mohutnosti snaživé: radost, útěcha, klid — úzkost, nelibost, nepokoj. Tyto dojmy druhé se zovou výčitkami svědomí. Odtud patrně, že nepravdivě se klade svědomí do vůle, že nepravdivě se pokládá za zjev citový. Někdy se zove metonymicky svědomím předmět anebo účinek a doprovázející zjev svědomí. Tak mluvíme o zpytování, vyčištění svědomí. Svědomí zpytovati znamená prozkoumati své činy minulé, zdali a kterak jsme jednali dobře anebo zle. Pokud člověk pozornost svou věnuje věcem zevnějším, nebývá si plně vědom mnohých činů, kterými zákon přestoupil; teprv když mysl svou od zevnějšku obrátil do svého nitra a své jednání činností zpětnou posuzuje, přichází k pravému a jasnému názoru o něm. Vyčistiti svědomí znamená o to dbáti, aby vina, činem mravně zlým na pachatele uvalená, byla smazána. Smazati vinu může ten, kdo činem tím byl uražen a s pachatelem toho činu se smířil.

Svědomí předchozí, jež nás zavazuje čili nám povinnost ukládá, zabývá se činy budoucími a ukazuje nám, kterak máme své jednání spravovati, soudíc o mravní ceně budoucích činů podle obecných zásad mravních a přihlížejíc ke všem okolnostem srostitým. Brzy nám předpisuje čin jako povinnost zákonem rozkázanou, abychom jej konali; brzy nám čin zakazuje jako zákonem nedovolený, abychom jej opomenuli; brzy nám čin radí jako dobrý a záslužný, ač jím nejsme přísně povinni; brzy nám čin dovoluje, poněvadž je sám sebou lhostejný. Svědomí předchozí neobrací ku případům srostitým toliko zákony, ale také zásady a rady všeliké, jež se odnášejí k mravnímu jednání lidskému a se zákony se shodují; neobrací toliko přirozený zákon mravní, ale také dané zákony božské a lidské, církevní a státní, všeliké rozkazy a ustanovení různých představených. Pak pronáší o mravní ceně činu budoucího soud, podle něhož svobodná vůle řídit se má, ale nemusí; řídí-li se, koná čin dobrý; pakli ne, koná čin zlý. O tomto ději svědectví patrné a naprosto jistotné nám dává zkušenost naše vnitřní, tak že nikterak o něm nelze pochybovati. Proto pravdě se protíví věta Sokratova, s kterou souhlasí také za naší doby odpůrci svobody naší vůle: Nikdo není dobrovolně zlým. Odtud také vysvítá, že svědomí jest rozum lidský praktický, ovšem

od rozumu theoretického věcně se nelišící, že není žádnou zvláštní mohutností, žádným pudem instinktovým, žádným morálním smyslem, žádným duchovým orgánem, kterým by se jevila spravedlnost boží v lidském sebevědomí, žádným bezprostředným vědomím vůle boží pro nás naprosto závazné. Avšak hlasem božím, v srdci našem se ozývajícím, možno nazvatí svědomí lidské, pokud rozum lidský, nám od Boha daný, hlásá, co mravnímu zákonu přirozenému, od Bohu do našeho srdce čili vlastně do rozumu našeho *habitualmente* způsobem přirozeným takofka vštěpenému, odpovídá anebo odporuje, pokud jím Bůh se oznamuje člověku, jenž vlastním přemýšlením dochází ku poznání zákonodárce, nad člověkem stojícího, Boha, pokud svědomí člověka, od Boha se vzdálivšího, napomíná, aby opět k Bohu se vrátil, svému nejvyššímu zákonodárci.

Svědomí předchozí jest pravdivé, je-li čin ve skutečnosti takovým, jakým jej rozum soudě považuje; jest nepravdivé, není-li čin takovým. Nepravdivým jest buď proto, že obecná zásada jest nepravdiva, anebo že závěr z ní není správně veden, anebo z obou důvodů. Blud takový jest buď překonatelný anebo nepřekonatelný, buď dobrovolný anebo nedobrovolný.

Jistotné svědomí znamená stav, ve kterém rozum soudí neobávaje se, že by mohl blouditi. Svědomí pochybné buď soudí obávajíc se, že může blouditi, anebo nesoudí nevědouc, má-li klásti anebo zapíratí. Zvláštním druhem svědomí pochybného jest svědomí zmatené, jež se domnívá, že jak vykonání, tak i opomenutí činu jest mravně zlým, hříšným.

Svědomí jemné znamená určitě a jasně také menší nedostatky morální; široké upadajíc do jedné výstřednosti schvaluje činy jako dovolené bez dostatečných důvodů a nepravdivě; úzkostlivé upadajíc do druhé výstřednosti pokládá čin za nedovolený bez dostatečných důvodů a nepravdivě.

Jakost svědomí závisí větším dílem na vůli lidské; může si člověk svobodně svědomí pokaziti anebo zlepšiti.

Každý jest povinen činiti, co jistotné svědomí rozkazuje, a opomenouti, co zakazuje, buď že jest svědomí pravdivé, buď že bloudí bludem nepřekonatelným. Bloudí-li svědomí bludem překonatelným, tak že pochybuje o pravdivosti svého soudu, jest člověk povinen sobě zjednati jistotu. Soudí-li svědomí bludně, že nějaký čin jest mravně zlý, a vůle jej chce, jedná

vůle nemravně. Je-li vůle poslušna svědomí dobrovolně bloudícího, jedná nemravně; pakli nedobrovolně bloudícího, jedná mravně dobře.

Než nejsme toliko povinni poslouchati svědomí jistotného buď rozkazujícího anebo zakazujícího; smíme také tehdy jednati, víme-li s jistotou, že čin, který máme v úmyslu, není nedovolen. Jistota však, které jest potřebí k jednání mravně dobrému, nemusí býti vždycky naprosto neklamna, poněvadž jí lze v životě praktickém zřídka dosíci; dostačí mnohdy morální, na které obyčejně přestávají lidé rozumní, která ovšem nevylučuje naprosto bludu. O zásadách obecných platí jistota naprostá, metafysická, která však ve případech srostitých stává se slabší, tak že nastupuje místo jistota morální.

Abychom pochybujeme-li, pochybnosti se zbyli a jistoty došli, zkoumejme návěsti, na kterých spočívá úsudek, svědomím tvořený, a ze kterých vyplývá soud bezprostředně praktický, dle něhož máme jednati. Kdo není takové zkoušky schopen, otážíž se těch, kteří jsou s to, aby jej pochybnosti zbavili a kterým důvěřovati může.

Není-li možno takovým zkoumáním přímo pochybnost odkliditi, hledejme důvod pochybnosti svědomí buď v pochybnosti obecné zásady, hořejší návěsti, od které vycházíme, anebo v pochybnosti skutečného případu, v dolejší návěsti vyjádřeného, ke kterému obecnou zásadu obracíme.

Je-li obecná zásada čili zákon, v hořejší návěsti obsažený, pochybným, tvrdí t u t i o r i s t é, že jsme povinni zachovávatí zákon pochybný, pokud není protivný názor, jenž jsoucnost zákona zamítá a člověku volně jednati dovoluje, jistotný aneb aspoň měrou nejvyšší důvodný (probabilis). P r o b a b i l i o r i s t é tvrdí, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody, jež se uvádějí proti jsoucnosti zákona, důvodnější, než důvody, které mluví pro jsoucnost. A e q u i p r o b a b i l i s t é tvrdí, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody jsoucnosti nepřející stejně anebo skoro stejně důvodny jako důvody jsoucnosti přející. Posléze tvrdí p r o b a b i l i s t é, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody jsoucnosti zákona nepřející skutečně a ne pouze domněle důvodny. Mlčením mineme nemravný laxismus, který každému dovoluje nestarati se o zákon, vyskytnou-li se jakékoli důvody, jsoucnosti zákona nepřející, byť i sebe méně důvodné.

Z těchto čtyř názorů jest jediný probabilismus bezpečný, svědomí našemu k jistotě pomáhající, poněvadž on jediný důsledně šetří jistotné zásady, na které všechny čtyři názory spočívati musí: Zákon pochybný nezavazuje. Aby nás mohl zákon zavazovati, musí býti dostatečně prohlášen. Avšak zákon v pravdě pochybný, proti jehož jsoucnosti mohou se namítati důvody skutečně a ne pouze domněle důvodné, nemůže býti pokládán za dostatečně prohlášený. Proto nezavazuje. Tato zásada: „Zákon pochybný nezavazuje“, jest obecná, nemající toliko tehdy platnosti, jsou-li důvody, jsoucnosti zákona nepřející, důvodnější anebo stejně důvodny jako důvody přející, ale platnost mající ve všech případech, kdykoli jsoucnost zákona závažnými důvody jest otřesena skutečně, a ne toliko domněle důvodnými. Ovšem probabilismus může míti jenom tehdy platnost, jedná-li se pouze o to, zdali jest čin zákonem předepsán čili ne, zakázán čili ne, jedná-li se o dovoolenost čili nedovořenost činu. Nutno li uvážiti ještě jiné okolnosti, na př. zdali čin slouží k dosažení účelu, jehož dosíci třeba a jehož dosažení pouhým dovolením činu není zabezpečeno, probabilismus nemá platnosti, na zásadě: „Zákon pochybný nezavazuje“ spočívající, poněvadž není zde zákona, který by byl pochybný.

Je-li pochybným případ, v dolejší návěsti obsažený, ke kterému zákon jistotný obracíme, řídme se těmito zásadami:

1. Při pochybnosti má přednost majitel. Tato zásada platí o majetku.

2. Je-li skutečně, a ne domněle důvodno, že jsem již dostal povinnosti, nejsem ničím více zavázán. Tato zásada platí, nejde-li o povinnost spravedlnosti vyrovnávací, týkající se toho, co jest mého a co tvého.

3. Při pochybnosti rozhodnouti se jest pro to, čemu přeje předpokojem, praesumptio, anebo souditi jest podle toho, co se děje obyčejně.

4. Děj musí býti dokázán, ne předpokládán. Nikdo nesmí býti zlým pokládán, pokud nejsou důkazy.

5. Při pochybnosti budiž voleno, co jest bezpečnější. Tato zásada platí, musíme-li jednati, musíme-li účelu dosíci, když na př. pochybujeme o užitečnosti nebo škodlivosti jistých léků.

O nevědomosti.

Nevědomost, t. j. nedostatek znalosti, kterou má člověk míti podle svého stavu a svých poměrů, jest buď předchozí, buď provázející, buď následná. Prvá předchází souhlasu vůle tak, že není nikterak dobrovolná, že jest nepřekonatelná; čin objektivně mravně zlý, z ní vycházející, není subjektivně mravně zlý, není příčetný. Totéž platí o zapomenutí úplném a nepozornosti úplné, rovnají-li se předchozí nevědomosti nepřekonatelné. Předchozí nevědomost překonatelná neospravedlňuje vůli zle jednající a jest v jisté příčině následná, jako i zapomenutí a nepozornost, nedbalostí zaviněná.

Nevědomost provázející záleží v tom, že člověk nezná to, co činí, jako zlé, ale činil by to jako zlé, kdyby nebyl nevědom toho. Tato nevědomost nečiní čin ani dobrovolným ani nedobrovolným, poněvadž nemá při něm vlivu.

Nevědomost následná jest umíněna vůlí svobodnou, z ní vychází; jest překonatelnou, je-li spojena s obavou bludu a poznáním povinnosti, která člověku ukládá bedlivěji bádati a může li býti odklizená pilností morální, které lidé opatrní pro důležitost věci užívají; jest nepřekonatelnou, nemůže-li pravda býti poznána pilností dostatečnou, morální. Tato nevědomost jest prostě překonatelná, užívá-li člověk k jejímu odklizení píle nějaké, ale ne dostatečné, jaké vyžaduje věc; jest hrubá, neužívá-li píle žádné k vyšetření pravdy; jest ličená, je li přímo umíněna od toho, jenž úmyslně se vyhýbá prostředkům, jimiž by se jí zbavil, aby nemusil hříchu se zříci. Následná nevědomost prostě překonatelná neruší dobrovolnosti činu zlého; než po případě umenšuje dobrovolnost a proto i hřích, pokud kdyby jí nebylo, vůle by nechtěla, co chce při nevědomosti této, čímž se liší nevědomost následná od provázející. Ještě větší vinu uvaluje nevědomost hrubá, a největší ličená, která nejen nemění, nýbrž zvětšuje dobrovolnost činu zlého.

O činnosti svobodné vůle.

Svobodná vůle lidská záleží nejen v tom, že vůle lidská nepodléhá zevnější nutnosti, jež se jí protiví (libertas a coactione),

ale také v tom, že z nitra není nucena k jednomu jednání určitému mohouc sama ze sebe určití své jednání (*libertas indifferentiae, liberum arbitrium*). Svoboda předpokládá, že rozum předkládá vůli nějaký předmět jako nějak dobrý a žádoucí; co nikterak nepoznává rozum dobrým a žádoucím, nemůže vůle lidská chtít; co poznává naprosto dobrým a žádoucím, musí vůle lidská chtít. Svoboda se jeví, může-li vůle se rozhodnouti volbou buď ku prokázání aneb opomenutí nějakého činu (*libertas exercitii*), buď ku prokázání toho aneb onoho činu (*libertas specificationis*), buď ku prokázání činu mravně dobrého anebo mravně zlého (*libertas contrarietatis*).

Psychologie dokazuje svobodu vůle lidské ze jsoucnosti pojmu svobody, z rozumnosti lidské, ze sebevědomí o svobodné vůli samé, o dějích, jež svobodné rozhodnutí vůle buď předchází anebo provází, z výsledků, jež nutně předpokládají svobodu vůle lidské za svůj důvod, z následků zapírání svobody vůle lidské, z nepravdy námitek proti svobodě.

Má-li něco býti vůlí lidskou chtěno, nestačí, aby bylo pouze jejím předmětem; musí také býti předmětem její činnosti, aby jí bylo svým vznikem povinno, na ní jako účinek na příčině závislo. Účinek vůle jest dobrovolné, *voluntarium*. V rozsahu dobrovolného jest 1. co nutně od vůle pochází: bytost, jež dobro nejvyšší dokonale zná, musí k němu svou vůlí nutně přilnouti; vůle lidská musí po dobru vůbec bažiti, musí k blaženosti směřovati; směřuje-li má vůle k cíli podřízenému, k němuž vede toliko jeden prostředek, musí nutně tento prostředek chtít, svobodně chtějíc jej vztažně, t. j. pokud svobodně chce cíl podřízený. 2. Prostě svobodné, t. j. co ze svobodné volby vůle lidské po úvaze rozumové pochází a co mohlo býti opomenuto. V životě pozemském jsou všechny činy rozumem uvážené a vůlí prokázané svobodné buď prostě anebo vztažně. Čin svobodný buď vůlí samou probuzený (*elicitus*) aneb k rozkazu vůle od jiné mohutnosti vykonaný (*imperatus*) zove se čin lidský; čin ne svobodný buď vůlí anebo jinou mohutností vykonaný zove se čin člověka.

Dobrovolné se dělí 1. na kladně a záporně dobrovolné: zloděj zabil majitele věci ukradené — matka vidouc dítě u propasti hrající a mohouc je z nebezpečí vzdáliti příčinou jest smrti dítěte, jestliže je nevzdálí. 2. Na přímo a nepřímo dobrovolné: láska je přímým úkonem vůle lidské, studování nepří-

mým, jelikož přímo vychází od rozumu. 3. Na dokonale a nedokonale dobrovolné: při onom jest poznání a přivolení dokonalé, při tomto buď obojí anebo jedno z obou nedokonalé. 4. Na výslovně a mlčky dobrovolné: představený výslovně poroučí anebo mlčky dává na jevo svou vůli. 5. Na aktualně, virtualně, habitualně, interpretativně dobrovolné: při prvním si člověk umíní cestovati a hned se vydá na cestu; při druhém neopakuje svůj úmysl a v cestě pokračuje; při třetím umínil si cestovati anž úmysl odvolal, než vydávaje se později na cestu nemyslí na svůj dřívější úmysl; při čtvrtém ocitne se v okolnostech, ve kterých dříve úmysl pojal cestovati, než pro nemoc nemůže úmysl pojmouti, tak že lze souditi, že kdyby nebyl nemocen, úmysl by pojal a na cestu se vydal. 6. Na dobrovolné samo v sobě a ve příčině: nestřídmé požívání nápoje — škoda opilstvím zdraví tělesnému působená. Čin zlý v příčině dobrovolný se přičítá, bylo-li fysicky a morálně možno příčinu nepoložiti anebo položenou odkliditi, byl-li účinek nějak předvídan, nebyla-li příčina sama dobrá anebo lhostejná, nemůže-li z příčiny vyplynouti účinek dobrý, není-li důvodu závažného účinek zlý připustiti. 7. Na prostě dobrovolné a vztažně dobrovolné: ono chce vůle zde a nyní skutečně a účinně, toto zde a nyní nechce, ale chtěla by za jiných okolností.

Nedobrovolného příčinou jest buď nedostatek přivolení anebo nedostatek poznání. Nedobrovolné jest buď prostě nedobrovolné, jemuž vůle ta odporuje, že je nechce v žádné příčině: ruka člověka bohabojného jsouc násilím vedena napíše slova rouhavá, anebo vztažně nedobrovolné, jež vůle v jedné příčině chce, v jiné nechce: lodníci vrhají do moře rozbouřeného zboží.

Vůle lidská čín působí buď sama (actio elicitá, čin samopůsobený), anebo jej rozkazuje jiným mohutnostem (actio imperata, čin rozkázaný).

Čin od vůle lidské samé působený těší se ze 6 tvarů rozmanitých podle rozmanitého způsobu, jakým se odnáší ku předmětu: lásky, úmyslu, přivolení, volby, užívání, požívání. 1. Lásky jest základní snaha vůle, na které spočívají veškeré činnosti vůle, která záleží v zalíbení vůle na poznaném dobru a jejíž předmětem jest dobro k vůli sobě nějak žádoucí. 2. Z lásky se rodí úmysl, kterým chce vůle dobra poznaného dosíci, lišící se od žádosti, kterou se projevuje také smyslná žádostivost

kdežto jenom vůli přísluší úmysl, účinnivá žádost vůle po dobru dosažitelném. 3. Má-li vůle úmysl dobra dosíci, uvažuje rozum prostředky, k dosažení dobra prospěšné. Úvaha rozumová provázána jest přivolením, kterým si vůle umiňuje užití prostředku patřičného. 4. Vede-li k dobru toliko jeden prostředek, není volby mezi prostředky; vůle ihned přivolí k němu, když rozum jej vůli předložil. Pakli jest více prostředků, volí mezi nimi vůle svobodně, když je byl rozum posoudil, který z nich jest příhodnější a který méně příhodný. Volba nemá za předmět cíl, pokud jest cílem, nýbrž prostředek; neboť cílem se obírá úmysl. Avšak považuje-li se cíl za prostředek, jakým také cíl prostřední bývá, jest podroben volbě. 5. Když vůle prostředek zvolila a k němu přilnula, poroučí jiným mohutnostem, aby prostředku užily, t. j. aby činností svou uskutečnily, co vůle zvolila a k čemu přilnula. Užívání odnáší se ku prostředku, ne k cíli a předpokládá, že máme činnost svou ve své moci; pročež jest užívání svobodné, t. j. od svobodné vůle rozkázané, člověku vlastní. 6. Když vůle prostředkem užitým dobra došla, jest u cíle a odpočívá v držení dobra; ukojení snahy, požívání dobra působí radost, rozkoš. První, druhý a šestý výkon vůle lidské odnášejí se k dobru, pokud jest cílem, pokud jest sám o sobě žádoucím; ostatní výkony odnášejí se k dobru, pokud jest prostředkem k dosažení cíle.

Vůle netoliko sebe samu určuje k činnosti, ale také jiné mohutnosti, které kromě činnosti samopůsobené prokazují činnost také od vůle rozkázanou.

Čin mohutností jednou mohutnosti druhé rozkázaný jest onen čin, jenž mohutnost první má svým podnětem, mohutnost druhou svým podmětem: pán sluhovi čin rozkazuje a sluha jej vykonává, pán jest činu podnětem, sluha podmětem. Tedy čin vůli rozkázaný jest onen, k němuž vůle dává podnět, který však mohutnost, rozkazem vůle pohnuta k činnosti, sama vykonává, jsouc činu podmětem a majitelem. Rozkaz vychází sice od rozumu, který pronáší soud na př.: Nyní má býti úd pohnut, než popud k vyplnění rozkazu vychází od vůle, které v příčině této podroben jest i rozum, jakož i ostatní mohutnosti kromě mohutností vegetativních, na které jenom nepřímou působiti může vůle. Vůli podrobeny jsou v poměrech pravidelných pohyby těla a čidel smyslů zevnějších. Vůle poslušny jsou fantasie a smyslná snaživost, ne však úplně. Také rozum

jest vůlí určován. Neboť 1. člověk poznává, co chce. 2. Rozum sice nutně za pravdu pokládá, co se mu představuje s plnou jasností; než není-li jasnost plná, může vůle naň působiti, aby se více naklonil k jedné straně pravdy, než ke druhé, ano může jej přímo určit, aby o věci učinil soud. 3. Poznává-li rozum plnou jasností, může jej vůle přiměti, aby důvody protivné více uvažoval a dřívější jasnosti pozbyl. A tak příslušejí rozumu nejen činové samopůsobení, jimiž předkládá rozum vůli dobra, po kterých by bažila, ale také činové od vůle rozkázání; ovšem také činy rozkázanými může rozum vůli dobra předkládati.

Tím, že vůle určuje ostatní mohutnosti k činnostem podle předpisů rozumových, stávají se jejich činové rozumnými a svobodnými.

Subjektivná čili formálná, ve smyslu vlastním vzatá dobrota mravní, která má své pravé sídlo ve vůli přináležejíc činům zevnějším jenom potud, pokud vycházejí od vůle, která vzniká vnitřní činností vůle, vědomým snažením po dobru skrze rozum poznaném, rozumné přirozenosti lidské přiměřeném, závisí na objektivně dobrém předmětu, ke kterému jako mravně dobrému vůle směřuje, na okolnostech, kterými čin vůle se stává konkrétným, a na účelu, který vůli k činnosti pobádá.

Čin vůle nabývá od předmětu mravně dobrého, směřuje-li k němu, své dobroty specifické čili podstatné. Poněvadž různé činy vůle směřují, jak zkušenost učí, ku představovaným předmětům různým, nejsou činové vůle skrze ně toliko vůbec dobrými, ale těší se z určitého druhu dobroty. Tato různost předmětů záleží v různých příčinách, pro které vůle k nim směřuje a jež v sobě drží různou specifickou přiměřenost činu k rozumné přirozenosti lidské; proto se zovou tyto různé předměty formálními, ne látkovými. A také se rozdělují obecně činy mravně dobré podle svých předmětů. Tato dobrota činů subjektivná jest dokonalost jejich vnitřní, fysicky skutečná, jež se dotýká jejich celé bytnosti fysické; vůle skutečně a fysicky směřuje ku předmětu mravně dobrému, a právě v tomto vědomém a fysickém směřování záleží podstatná subjektivná dobrota vůle. Není tedy dobrota činu toliko zevně přičiněna jako nějaký případek; určitost, které se dostává činu od předmětu formálního, jest jeho podstatou vnitřní. Jako směr vůle k formálnímu předmětu dobrému jest něco fysicky skutečného,

tak jest i dobrota její subjektivná, která právě tímto směřováním vzniká, fysicky skutečná a splývá s ním v jeden celek. Subjektivná dobrota vůle odpovídá objektivné dobrotě formálního předmětu; proto nemůže týž čin vůle podstatně náležeti zároveň k různým ctnostem. Posléze poněvadž subjektivná dobrota patří k podstatě činu vůle, nemůže týž čin pozbyti své podstatné dobroty subjektivné, aby fysicky se nezměnil; aniž může čin vůle podle svého předmětu a své fysické bytnosti lhostejný anebo mravně zlý státi se podstatně dobrým, aby se nezměnil.

Okolnosti jsou všechny případné určitosti bližší, jež předpokládají podstatnou mravní dobrotu vůle a ji v témže druhu pozměňují. Jsou: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Okolnosti podmětné se týkají osoby chtějící, objektivně předmětu chtění. Okolnosti mohou zvýšiti dobrotu vůle, ale jenom tehdy, když jsou rozumem poznány a od vůle pozitivně chtěny. Jediná energie zdokonaluje dobrý čin vůle, i když rozum na ni nemyslí. Z okolností uvažujme zvláště účel, který jest také příčinou chtění.

Účel je to, k vůli čemu něco se děje, anebo to, čeho se snaží někdo jednáním svým dosíci; toliko dobré může být účelem, poněvadž vůle jenom po dobrém, ne po zlém jako zlém, baží. Účel vnitřní jest onen, jehož původce věci svým dílem dosíci se snaží; účel zevnější jest někdy totožný s vnitřním, někdy se od něho různí. Účel zevnější se zove pohnutkou, pokud vůli pobádá k činu.

Vliv účelu na subjektivnou dobrotu nebo zlobu činů zevnějších, jež provázejí vnitřní čin vůle, ve chtění nebo nechtění záležející, jest prostředný, poněvadž jejich dobrota nebo zloba závisí celá na vůli. Proto jsou všechny objektivně co do mravnosti lhostejné činy zevnější, jakož i dobré subjektivně dobrými nebo zlými, je-li dobrou nebo zlou vůle, od které tyto činy vycházejí. Než poněvadž vůle na svém předmětu formálním závisí a tento jest vnitřním účelem vůle, lze říci, že, je-li vnitřní účel pohnutkou vůle, tyto činy nabývají své plné ceny subjektivně mravné od účelu. Zevnější pak činy objektivně co do mravnosti zlé nabývají plné své zloby subjektivně od vnitřního činu vůle, který jest při pravdivém poznání zlý, směřuje-li k předmětu zlému; neboť vůle, která chce zlé, jest zlá a sdílí svou zlobu s činy, jež od ní vycházejí.

Vliv účelu na čin vůle jeví se pohnutkou; účel pobádá, pohání vůli k činu. Pohnutkou může býti účel vnitřní, s předmětem formálním totožný; je-li předmět formální mravně dobrý nebo mravně zlý nebo mravně lhostejný, jest po řadě také čin vůle buď dobrý nebo zlý nebo lhostejný. Je-li však pohnutkou vůle účel zevnější od vnitřního různý, nemůže se státi vůle, která chce předmět objektivně zlý, jako zlý poznáný, dobrým účelem zevnějším dobrou. Neboť čin jest prostě dobrým tehdy, když není nikterak zlý, kdežto čin jest zlým, je-li aspoň z nějaké stránky zlým. Avšak činu vůle lhostejnému uděluje zevnější účel dobrý mravní dobrotu, zlý zlobu, a sice přičtením. Posléze čin vůle předmět mravně dobrý chtějící může míti toliko jednu podstatnou dobrotu vnitřní; avšak vedle této může nabýti jedné nebo více dobrot případných skrze dobré účely zevnější od vnitřního různé opět přičtením.

Kdežto objektivná zloba předmětu lidského jednání, která záleží v tom, že předmět jest nepřiměřen člověku, jako bytosti rozumné, nezávisí na člověku, jest subjektivná zloba činu lidského dílem člověka samého a záleží v nedostatku, který nemá býti, v tom, že nemá vinou lidskou čin vůle takovou vlastnost, která jest nevyhnutelně potřebná, aby čin byl člověku jako bytosti rozumné přiměřen. Čin lidský subjektivně dobrý má jisté vlastnosti; schází-li jedna z nich, jest čin subjektivně zlý; schází-li jich více, jest čin tím horší. Čin vůle subjektivně zlý má tu stránku dobrou, že jeho předmět jest sám sebou dobrý; ale stránka zlá záleží v tom, že vůle po předmětu tom baží způsobem přirozenosti lidské rozumné nepřiměřeným. Druh činu subjektivně zlého se určuje předmětem činu; okolnosti a účel zevnější mohou zvětšiti zlobu činu. Podle okolností může předmět činu ve více příčinách podstatně různých býti nepřiměřen, proto jest čin vůle ve všech těchto příčinách zlý, an odporuje více ctnostem, více mravním předpisům, byť i vůli přímo se nechtělo poznáných zlých okolností samých. Posléze kdežto vliv dobrého účelu zevnějšího tím se jeví, že jím jest vůle k činu pobádána: stává se zlým účelem zevnějším vůle zlou nejen tím, že jest jím pobádána k činu zlému, ale tím, že jest jím odvrácena od činu dobrého. Mravní dobrotu vyžaduje, aby čin byl vykonán, ale ke mravní zlobě dostačí opomenutí činu dobrého. Stává se tedy člověk snáze zlým než dobrým.

Všecky činy vůle, jež, toliko podle svého předmětu posuzovány, musí býti považovány za lhostejné, nemohou se nestátí okolnostmi konkrétními, jež ku předmětu při skutečném jednání přistupují, buď mravně dobrými anebo mravně zlými. Neboť jedná-li člověk jako člověk rozumný a svobodnou vůli mající, jedná účelně; účel jest jakousi duší celého jednání pobádaje vůli a dodáváje činu skrze vůli rázu. Avšak účel jest buď mravně dobrý anebo mravně zlý. Je-li dobrý, stává se mravně dobrým celý čin, jenž podle svého předmětu jest lhostejný; pakli zlý, stává se čin mravně zlým.

Vedlejší příčina vnitřní. O účastenství smyslné snaživosti při mravním jednání.

S nadsmyslnou snaživostí, svobodnou vůlí, souvisí snaživost smyslná, jelikož činnosti oné předchází činnost této a činnost oné jest provázena činností této; což vyžaduje přirozenost člověka, sestávajícího z těla a duše, povahu duchovou mající. Toto předcházení a provázení blíže vykládá psychologie. Zde buďtež vyšetřeny vášně, činy snaživosti smyslné, jak vyžaduje morálka filosofická.

S vášněmi, činy smyslné snaživosti, spojeny jsou změny nejen duševní, ale také tělesné, jež náležejí k podstatě jejich. Druhá známka vášní záleží v tom, že smyslná snaživost člověka k nějakému předmětu přitahuje aneb od něho odtažuje tak, že člověk se jeví spíše trpným než činným: strachem uchvácen, bolestí sklíčen, radostí roznícen, nadějí pobádán. Vášně se stávají pohnutími mysli, vycházejí-li prostředně z poznání rozumového, a jsou-li provázeny přirozeně příslušnými činy vůle. Od mysli se různí srdce, jež znamená celou snaživost lidskou, zvláště vůli a tu obzvláště lásku; srdce může také znamenati celého člověka, poněvadž vůle hýbe všemi mohutnostmi lidskými a poněvadž láska jest hlavním činem vůle; posléze znamená činnou stránku snaživosti lidské.

Jedny vášně, concupiscibiles, žádostivé, směřují k dobru smyslnému anebo se odvracejí od zla smyslného naprosto, pokud jest dobro příjemno, zlo nepříjemno; druhé, irascibiles, roznícené vztažně, pokud jest dobro užitečno, zlo škodlivo

a pokud dosažení aneb odvrácení spojeno jest s obtížemi. Hlavní tvary oněch jsou: láska a nenávist, touha a ošklivost, rozkoš a bolest. Hlavní tvary těchto jsou naděje a zmužilost, zoufalost a bázeň, hněv.

Vášeň samy o sobě nejsou ani mravně dobrými ani mravně zlými. Neboť smyslná snaživost, věcně rozdílná od nadsmyslné snaživosti, svobodné vůle, není sama svobodnou, ale prokazuje se nutně činnou, jakmile se jí představí předmět smyslný; činy její náležejí k naší přirozenosti a stávají se zlými, připustí-li svobodná vůle, aby překročily patřičnou míru, dobrými, jsou-li podle předpisů rozumových od svobodné vůle řízeny. Vášeň jsouce takto řízeny pobádají člověka k věcem velikým a dobrým; nejsouce řízeny hubí jeho stránku duchovou, právě lidskou, jsouce potlačovány ochabují a ochromují duchovou činnost lidskou. Neprávě tedy zavrhovali stoikové, s kterými souhlasí Kant, vášně, nerozumějící snaživosti smyslné a nadsmyslné.

Zvláště vyšetřiti sluší z vášní žádost a strach.

Žádost, která má předmětem dosažení dobra vzdáleného, jest buď předchozí a nedobrovolná, předcházejíc činnosti vůle a působíc na ni, dříve než rozum uvážil; buď jest následná a dobrovolná jsouc účinkem svobodné vůle, která si ji buď za cíl vytkne a úmyslně probudí, anebo která svobodně něco činí, z čeho lze se nadíti, že vznikne žádost smyslná, anebo jejíž mocným roznícením podobné hnutí vzniká ve smyslné snaživosti.

Žádost předchozí zvětšuje dobrovolnost činu vůle, ale zmenšuje svobodnost, ano ji někdy ruší podle vlivu, kterým překáží činnosti rozumu. Žádost následná působiti nemůže na čin vůle, z něhož vyšla; ale na čin vůle následující působí jako předchozí, jelikož jsouc sama dobrovolnou a svobodnou zvětšuje dobrovolnost a svobodnost činu vůle, jenž z ní vyšel.

Co platí o žádosti, platí o všech vášních, k smyslnému dobru směřujících.

Strach vzniká ve smyslné snaživosti, je-li znamenáno zlo, jež snad nastane. Hrozící zlo veliké působí strach buď prostě, pro všechny osoby, anebo vztažně, pro jisté toliko osoby těžký; malé působí lehký.

Co se děje z pouhého strachu, jest prostě chtěno, dobrovolno, tak že za účinek vůle pokládáno býti musí; ale obvyčejně při tom vůle kladně odporuje. Avšak svoboda vůle jest stra-

chem vůbec zmenšena, ač není plně zrušena, pokud není rozumu schopnost odňata uvažovati.

Co platí o strachu, platí o všech vášních, které prchají před zlem smyslným očekávaným.

Vedlejší příčina zevnější. O působení zevnějších příčin při mravním jednání.

Jak jsme slyšeli, závisí subjektivná dobrota nebo zloba mravní činů svobodnou vůlí vykonaných také na okolnostech. Tyto okolnosti jsou účinky zevnějších příčin, různých stavů těla vlastního, vlivů přírody a společnosti lidské. Ačkoli tyto příčiny zevnější mohou dobrovolnost a svobodnost činů svobodnou vůlí vykonaných zvětšiti anebo umenšiti, přece nemohou jich zrušiti; neboť vůle lidská jest mohutnost, která sama sebe k činnosti určuje.

Ze zevnějších vlivů společnosti lidské, ke kterým náleží poučení, přemlouvání, rada, rozkaz, slib, hrozba, tresty, příklad, pomoc, přispění, spolupůsobení, budiž zvláště jmenováno násilí.

Násilí jest nucenost, kterou zevnější příčina svobodná působí na vůli, jež jí odporuje. Násilí jest naprosté, když vůle všemožně odporuje; částečné, odporuje-li vůle jenom poněkud.

Samopůsobené činy vůle nemohou nikterak býti znásilněny, poněvadž vůle, svobodná jsouc, nemůže podlehnouti žádnému násilí. Avšak činy rozkázané mohou trpěti násilím. Činy rozkázané, při naprostém násilí vykonané, nikterak nejsou přičetny; než při částečném vykonané jsou více nebo méně svobodny podle menšího nebo většího odporu vůle a proto více nebo méně přičetny. Násilí nespravedlivému jest povinen člověk odporovati co nejvíce, jak jest jenom potřebí a možno, aby odvráceno bylo nebezpečí vlastního hříchu, pohoršení, křivdy náboženství hrozící.

ODDĚLENÍ ŠESTÉ

Účinky mravního jednání.

Čin mravně dobrý a mravně zlý.

Čin, přiměřený přirozenosti právě lidské, s vůlí boží se srovnávající, zákonu mravnímu odpovídající, po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou vykonaný jest mravně dobrý. Čin, nepřiměřený přirozenosti právě lidské, vůlí boží protivný, odporující zákonu mravnímu, po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou vykonaný jest mravně zlý, jest hřích.

Čin mravně dobrý zdokonaluje člověka, jako člověka, přivádí jej k cíli a připravuje mu pravou blaženost; činí jej Bohu podobnějším a slouží k zevnější oslavě boží a k dosažení nejvyššího cíle světového; jest úkonem rozumné a uctivé poslušnosti k Bohu, nejvyššímu zákonodárci, kterým člověk plní povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu; prospívá činícimu, bližnímu a přírodě. Má ráz náboženský.

Zákon jest obecné pravítko, nám jednajícím povinnost ukládající. Přestoupení zákona jest hřích. Poněvadž každý zákon aspoň nepřímou svou moc závaznou má od vůle boží, zákona božího, jest hřích vědomé a dobrovolné přestoupení zákona božího, vědomé a dobrovolné nešetření božské vůle nám povinnost ukládající.

● Těžkým hříchem se přestupuje vůle boží, trhá se přátelský svazek mezi Bohem a člověkem, odvrácen jest člověk od svého cíle posledního a zbaven uaděje v blaženost věčnou. Těžký hřích zove se též smrtelným, poněvadž zbavuje člověka života věčného. Hřích všední oslabuje, ale netrhá svazek přátelský mezi Bohem a člověkem. Hřích činí těžkým věc důležitá, plné poznání její, plné přivolení; všedním věc nepatrná a nebo nedostatečné poznání věci anebo nedostatečné přivolení. Zloba hříchu i těžkého i všedního vysvítá odtud, že člověk má od Boha nejen život tělesný, ale vše, čím jest a co má, že musí býti od Boha zachováván, že bez přispění božího nic nemůže činiti, že jest pro Boha stvořen a jenom v Bohu nalézti může svou pravou blaženost.

Zloba hříchu jest podmíněna nešetřením rozkazující vůle boží, tak že bez rozkazu božího není hřích možný. Nepředpo-

kládá však celá zloba zákon boží; neboť mnohé činy jsou zlými, i když nepřihlížíme k zákonu božímu; avšak neměly by do sebe zloby hříchu, poněvadž hřích záleží v přestoupení zákona božího. Je tedy hřích, aspoň těžký, tentýž z mnohých důvodů zlý: odporuje rozumné přirozenosti lidské; ruší obecné blaho lidské, jež má býti zjednáno zákonem; jest neposlušností proti Bohu, jest urážkou Bohu učiněnou, jest nevděkem proti nejvyššímu dobrodinci; protiví se lásce, kterou povinen jest člověk Bohu, svému nejvyššímu dobru, a sobě samému; odvrací člověka od posledního cíle a uvaluje naň odsuzující výrok Boha nejvyššího spravedlivého; jest samovraždou, kterou se člověk sám zbavuje lásky boží a života věčného a vrhá sebe do věčné záhuby; jest pošetilostí největší a nejhorší.

Nelze tedy přisvědčiti těm, kteří pokládají hřích za pouhou nepřítomnost, vzdálenost dobrého, za menší stupeň dobrého, za nutný přechod ke ctnosti, za pouhou odchylku od imperativu mravnosti, za převahu smyslného pudu nad duchovým principem životním, za odchylku od přirozené rozkoše a náklonnosti srdce, za utlumení vědomí o Bohu, jež se děje sebevědomím a jež působí nelibost. Ještě více odporovati sluší těm, kteří v morálce filosofické ani nemluví o hříchu zamítající Boha osobního, přirozený zákon mravní od Boha člověku vrozený, a osobní nesmrtelnost. K zamítání hříchu vedeni jsou nepravdivými důvody a uvalují neblahé následky na lidstvo; neboť není-li hříchu, není ani povinnosti, která by zavazovala svědomí; avšak není-li povinnosti takové, postrádají zákony lidské vážnosti, čímž hyne společnost lidská.

Jedná-li člověk proti zákonu božímu nevědomky anebo nevolky, páše hřích látkový, který jemu nemůže býti přičítán; hřích formální vychází z vědomí a vůle. Hřích skutečný jest přestoupení vůle boží samo; hřích držebný, habitualný jest stav hříšný, který zbývá po vykonání hříchu skutečného. Hřích kladný se páše nešetřením zákazu, záporný nešetřením příkazu. Hřích vnitřní se páše vnitřním činem vůle, zevnější slovem anebo skutkem. Nepřímo čelí každý hřích proti Bohu, přímo čelí některé hříchy proti Bohu jiné proti sobě, jiné proti bližnímu. Proto nelze rozeznávati hříchy filosofické, které odporují rozumu lidskému, od hříchů theologických, které urážejí Boha. Neboť není člověka, aby užívá-li svého rozumu řádně, nevěděl, že rozum má od Boha, jenž mu rozum dal, jenž rozumu lidskému

vštěpil zákon přirozený, kterým by také vůle jeho byla vyjádřena. Proto jest hřích filosofický zároveň theologickým.

O ctnosti a nepravosti.

Kodem ctnosti jest držebnost čili dovednost, t. j. trvalá vlastnost, úprava, která cvikem vzniká v některé schopnosti od přirozenosti dané a ji nakloněnou činí k jistým činům. Druhá povaha ctnosti záleží v tom, že jest držebností, která podstatně směřuje k činnosti, jež jest bytostí rozumové přiměřena, k činnosti dobré. Ctnosti ve smyslu širším nakloňují člověka k činnostem, jež jsou sice rozumové, člověku příslušné, ale nejsou samy o sobě ani mravně dobré ani mravně zlé; k nim náležejí dovednosti rozumové: umnost, která poznávací mohutnost nadsmyslnou zdokonaluje k uvažování zásad; rozumnost, která tu mohutnost zdokonaluje ku poznání a dokázání závěrků ze zásad; moudrost, která tu mohutnost zdokonaluje k uvažování nejvyšší příčiny, ve které zásady a závěrky mají svůj základ; opatrnost, která tu mohutnost zdokonaluje k vytváření děl obecných, nepřímě morálních; umělost, která tu mohutnost zdokonaluje k vytváření děl umělých. — Ctnosti rozumové může mít také člověk mravně zlý; proto nejsou ctnostmi morálními. Ctnosti ve smyslu užším, morální, činí člověka nakloněným k jednání mravně dobrému, činí jej co do mravnosti dobře jednajícím, zdokonalují jeho mravní dobrotu, zvyšují jeho cenu právě lidskou. dotýkají se jeho vůle, která jimi nabývá trvalého směru k činům mravně dobrým. Je tedy ctnost morální trvalá náklonnost, upravenost, dovednost, hotovost ke konání mravně dobrému, která jak člověku, tak i činnosti jemu zvláštní dobroty udílí, která skrze volbu šetří středu nám příslušného a sice podle předpisu rozumu, jaký by opatrný dal; jest dobrá vlastnost ducha lidského, skrze kterou člověk mravně dobře žije a které nikdo k zlému nezneužívá.

Přímým a vlastním podmětem ctnosti, která netoliko schopnost uděluje ke konání mravně dobrému, ale také působí, že člověk skutečně mravně dobře jedná, může býti jediná vůle, která jí jako případku nabývá častým prokazováním činů jistého druhu; ostatní mohutnosti mohou býti podměty ctnosti

jenom potud, pokud jsou pod vládou vůle a od ní jsou pohybováni. Proto vyjmeme-li opatrnost, pokud jest morální ctností, rozumu příslušnou, nepřislušejí ostatním mohutnostem morální ctnosti, kterým by neodpovídaly ve vůli samé ctnosti. Jako ve veškerém jednání mravně dobrém, tak i ve všech ctnostech morálních jest svobodná vůle dobrá jádrem, středem, sluncem, kolem kterého všecko se hýbe a bez něhož vše ostatní nemá pravé ceny mravní.

Než poněvadž všeliká snaha vůle lidské vyjádřiti se může láskou, zove se také ctnost pořádkem lásky, jelikož působí, že všeliké chtění a milování pořádáme podle předpisů rozumu. Možno však nazvati ctnost také láskou pořádku, jelikož jest ctnost trvalou náklonností a hotovostí spravovati lásku podle požadavků řádu rozumového.

Nevyhnutelně nutnou jest ctnost k dokonalosti člověka. Neboť má li nejen jednotlivý čin, ale i člověk sám býti mravně dobrým a dokonalým, musí býti jednotliví činové jak možno dokonalí, musí člověk vždycky býti hotov ke konání takových činů dokonalých, aby při každé příležitosti bez dlouhé úvahy a námahy rychle a vytrvale mohl jednati dokonale, musí vládnouti mezi činy téhož druhu stejnoměrnost a mezi činy různého druhu souměrnost a srovnalost. Avšak toho všeho lze docíliti ctnostmi. Jsou tedy ctnosti nevyhnutelně nutny.

Ctnosti jsou vrozeny; vrozena jest vůli schopnost k nabytí jejích, tak že nikdo se nemůže vymlouvati, že jich nenabyl. Učení a vědění jest sice podmínkou, ale není účinnou příčinou ctností; zjednává si jich vůle, když sama sebe určí ke konání mravně dobrému a tímto konáním sebe cvičí. Schopnost k nabytí ctností má člověk od Boha, jenž přispěti chce člověku schopnost uskutečňujícímu, a jehož přispění jest nutno.

Více jest ctností, jež tvoří souladnou a organickou jednotu, a jež rozeznáváme podle přirozenosti lidské, která je také pravidlem mravní dobroty. Aby člověk všem vztahům k Bohu, tvorům a sobě dosti učinil, musí míti nejprve ctnost, kterou by poznával, co tyto vztahy od něho žádají, t. j. opatrnost. Pak musí míti ctnosti ku prokázání toho, co poznal, aby a) Bohu a svým druhům dal, co jim náleží, a všecky části sebe samého rozumu podrobil, aby b) pravé míry nepřekročil baže po požitcích, aby c) pravé míry šetřil vyhýbaje se námaze a nebezpečí, t. j. spravedlnost, střídmost a statečnost. Tyto ctnosti odpovídají

mohutnostem lidským: rozumu, vůli a smyslné snaživosti bažící po rozkoši, nepřijemnostem se vyhýbající. Každá z těchto čtyř ctností zahrnuje v sobě skupiny ctností.

Protivou ctnosti jest nepravost. Nepravost liší se od vášně. Tato jest čin smyslné snaživosti, o sobě ani mravně dobrý ani mravně zlý; ona jest trvalá náklonnost k zlému a přísluší jak smyslné snaživosti, tak vůli. Tato náleží ku přirozenosti lidské, a proto nemá býti vyhlazena, ale řízena; ona vzniká opakováním zlých činů a má býti vyhlazena.

V nepravosti jest rozeznávati stránku kladnou, dobro, k němuž nepravost směřuje, od stránky záporné, kterou jest způsob směřování, přirozenosti lidské nepřiměřený. Jako jsou činy mnohé, jejichž povaha sama vždy jest nepřiměřena přirozenosti lidské, a proto mravně zlá, tak jsou i trvalé náklonnosti k těmto činům mravně zlé.

Jako ctnost člověka nakloňuje, aby jednaje šetřil pravé míry, tak jej nepravost pobádá k nešetření pravé míry. Skrze nepravost stává se člověk trvale a v kořenu zlým, jelikož zlá náklonnost se mění v druhou přirozenost. Skrze nepravost nabývá zloba mravní vlády nad člověkem, nepravost jej činí svým otrokem.

Jelikož nepravost odporovati může dvojím způsobem, buď přílišností (mrhavost), buď nedostatečností (skrblivost), a poněvadž zloba vzniká již nedostatkem jednoho z požadavků, jimiž všemi ctnost opatřena býti musí: nepravostí jest více než ctností. Hlavních nepravostí jest sedmero: pýcha, obžerství, smilství, lakota, lenivost, závist, hněvivost.

Poznavše ctnost důkladně nejen z ní samé, ale také z její protivy, vyšetříme ctnosti jednotlivé.

Opatrnost jest ctnost rozumu, skrze kterou v každém případě jednotlivém poznáváme, co mravní řád od nás požaduje. Tato morální opatrnost, která ukazuje vůli, která by svou činnost, chtění, upravila, aby byla mravně dobrou, jejíž předmětem jest mravní dobrota činu, přiměřenost jeho ku přirozenosti právě lidské, liší se od opatrnosti mimomorální, která člověka dovedným činí jenom v jisté příčině zvláštní, ne vše-lidské či morální, a za jistým účelem zvláštním. Opatrnost morální má člověka pořádati jako člověka a jej vésti k poslednímu cíli celého života; druhy však opatrnosti mimomorální směřují k nějakému zvláštnímu cíli podřízenému. Ona pořádá

přímo vůli a ostatní činy jenom potud, pokud jest potřebí, aby vůle byla dobrá; této jest vůle sama lhostejna, ale činy jsou jí důležité, jež pořádá tak, aby cíl zvláštní byl dosažen činností ostatních mohutností. Vůle si sice volí cíle, ale sama jich přímo nedosahuje, dosahuje jich činnostmi schopností, které na ní závisejí, a o tyto činnosti pečuje opatrnost mimomorální, která se netáže, zdali jest vůle dobrá či nic, zdali jest čin člověku jako člověku přiměřen či nic. Často si mezi sebou odpovídají požadavky opatrnosti mimomorální a morální.

Opatrnost morální jest morální ctností proto, že ukazuje vůli, co při každém jednotlivém činu odpovídá mravnímu řádu, co mravním řádem jest vyžadováno, a že nemůže dospěti k vyššímu stupni dokonalosti, není-li vůle k dobrému obrácena trvale. Vůli jest vrozena náklonnost k dobrému, na rozum nezávisíc; aby však se mohla prokázati skutkem, musí rozum dobro znáti a je vůli předložit jako toužebné, na vůli nezávisé; má-li však rozum dosíci dokonalé dovednosti pravdivě souditi o mravnosti, má-li se státi ctností morální, musí vůle býti poslušna prvních předpisů rozumových, musí býti dobrá, jelikož jsouc dobrou může na rozum působiti, aby nepřestal uvažovati mravní dobro jako dobro a mravní zlo jako zlo, aby v tomto uvažování se zdokonaloval.

Druhy opatrnosti morální jsou: opatrnost ku prospěchu vlastnímu prokazovaná a opatrnost ku prospěchu cizímu prokazovaná. Pomocné ctnosti jsou: snadné pamatování minulosti, pochopení přítomnosti, účelivost, rozumné oceňování různých věcí, prozíravé uspořádání všeho k cíli potřebného, pozorné přihlížení ke všem okolnostem, prozřetelné uvarování se všech protivných překážek. Odvozené ctnosti jsou: úvaha o prostředcích k cíli vedoucích, jasná, rozhodná soudnost po úvaze, soudnost při neobyčejných, obtížných případech podle slušnosti rozhodující. Memoria, intelligentia, docilitas, ratio, providentia, circumspectio, cautio. Eubulia, synesis, gnome.

Spravedlnost jest ctnost, která naší vůli činí nakloněnou, aby vždy dala každému, co mu náleží. Spravedlností obecnou čili zákonitou uděluje člen společnosti, co jí náleží; spravedlností vyrovnávací uděluje jeden člen každému jinému členu, co mu náleží; spravedlností rozdělovací uděluje správce společnosti každému členu ze společných statků a břemen tolik, co mu jako členu náleží. Jediná spravedlnost vyrovnávací ukládá

náhradu, byla-li porušena. Spravedlnosti jsou příbuzny ctnosti, udílející, co žádati není druhý přísně oprávněn: pravdomluvnost, vděčnost, štědrost, lidumilnost, slušnost. Taktéž příbuzny jsou ctnosti, nikdy nemohoucí tolik udělit, co druhý jest oprávněn žádati: úcta k Bohu, úcta k rodičům, příbuzným a vlasti, úcta ku představeným.

Statečnost a střídmost pořádají člověka sama v sobě podrobující vášně rozkazu rozumu. Statečnost podrobuje vznětlivou stránku snaživosti smyslné, střídmost žádostivou.

Statečnost nás činí nakloněnými, abychom podle požadavků opatrnosti nebezpečí podnikali a strasti snášeli. Příbuzné ctnosti jsou: klidná důvěra v sebe při nebezpečí se blízcím; srdnaté podnikání nesnadné úlohy; velkodušné vynakládání vlastních statků ke šlechetným účelům; trpělivé snášení strastí nastalých; vytrvalost při obtížích zevně přicházejících anebo z povahy podniku samého se naskytujících.

Střídmost udržuje snahu po smyslné rozkoši v mezích rozumem stanovených. Rozeznáváme střídmost při požívání pokrmů nebo nápojů a cudnost vztahující se k rozkoši pohlavní, provázenou stydlivostí, která zevně všecko vzdaluje, co by mohlo nezřízenou rozkoš smyslnou pohlavní probudit. Příbuzné ctnosti jsou: ovládání sebe, pokora, tichost, skromnost.

O následcích mravního jednání. O přičetnosti.

Činy právě lidské, mravně dobré anebo mravně zlé, přičítají se tomu, od něhož jsou. Neboť přičítá se čin činícímu tehdy, když jest v jeho moci tak, že jsoucnost činu na něm závisí jako na původci a pánu. Avšak činy právě lidské jsouce vykonány po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou, jsou v takové moci člověka, působitele svého. Proto se člověku právem přičítají. Přičetnost činu mravně dobrého se jeví pochvalou, mravně zlého pohanou.

Odtud vysvítá, že přičetnost jest následek mravnosti činu, že v přičetnosti nezáleží mravnost činu.

Čin mravný člověku více nebo méně se přičítá, jsou-li rozum a svobodná vůle člověka jednajícího více nebo méně činný; nejsou-li činný, nepřičítá se čin člověku mravně, ale toliko fysicky.

O zásluze a závině.

Zásluha jest právo k odplatě, jež čin svobodný zjednává jednajícimu, který svým činem službu poskytl jinému. Zásluze odpovídá závina, která v tom záleží, že trestu jest hoden, kdo činem mravně zlým se dopustil viny na jiném, škody způsobil jinému.

Má-li čin býti záslužným, musí se vztahovati k jinému; musí směřovati a sloužiti jinému k prospěchu anebo ke cti; musí býti dobrovolným; musí, kdo službu přijímá, sebe dříve zavázati, že službu odmění; musí službě přizpůsobiti odměnu; nesmí býti čin odvetou úmluvě odpovídající, danou za výhodu již obdrženou.

Rozeznáváme zásluhu morální a fysickou; onu má čin pro svou dobrotu morální, tuto má čin, při kterém nepřihlížíme k jeho dobrotě morální. Zásluha morální spočívá na spravedlnosti buď vyrovnávací, dle které se odměňuje člen společnosti členu, anebo rozdělovací, dle které představený společnosti odměňuje členu jejímu. Tato dvojí zásluha, pochopená ve smyslu užším, liší se od zásluhy, pochopené ve smyslu širším, která záleží v povinnosti slušnosti anebo vděčnosti, jež čin provází odvetou, nečiní-li požadavků přísná spravedlnost.

Nepřiblížíme-li k zásluze nadpřirozené, která jediná v nynějším řádě, ve kterém člověk od Boha dobrotivého z lásky jest povolán k blaženosti nadpřirozené, jest zásluhou, a uvažujeme-li toliko řád přirozený, musí Bůh, jsa ředitel veškerého člověčenstva nejvyšší, podle své spravedlnosti rozdělovací činy mravně dobré odměniti, činy mravně zlé potrestati. Avšak podle spravedlnosti vyrovnávací nemá člověk práva očekávati od Boha odměny, poněvadž Bůh není žádnému člověku ničeho dlužen, jsa jeho svrchovaným pánem. Než, poněvadž Bůh odměny slíbil a jest nejvýše pravdomluvný, může člověk podle spravedlnosti vyrovnávací očekávati, že, umře-li jako spravedlivý, obdrží od Boha odměnou blaženost věčnou.

Jako čin mravně dobrý jest provázen podle spravedlnosti zásluhou, tak opět hřích závinou.



MORÁLKA FILOSOFICKÁ.

NAPSÁNA OD

EUG. KADEŘÁVKA.

ČÁST DRUHÁ.

S APPRÓBACÍ NEJDŮSTOJNĚJŠÍHO KNÍŽECÍHO ARCIBISKUPSKÉHO ORDINARIATU
PRAŽSKÉHO A S PŘÍVOLENÍM PŘEDSTAVENÝCH ŘADOVÝCH.



— V PRAZE. —

CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKARNA V. KOTRBA.

1906.

ČÁST DRUHÁ.

Souvislost části druhé s první.

Morálka filosofická aby člověka ve všech stavech a poměrech vésti mohla bezpečně, vyšetřivši v první části obecné mravní pojmy a zásady, musí tyto k oněm obrátiti a stanoviti, čeho vyžaduje řád mravní od člověka v jednotlivých stavech a poměrech. To činí v druhé části. Kdežto v první části si vedla analyticky a induktivně, užívá v druhé části metody syntetické a deduktivní na základě, v první části položeném, majíc na zřeteli zkušenost o životě lidském, ke které se v druhé části vrací, když v první části byla od ní vyšla.

Hlavní prvotí, ve které vrcholí část první a od které vychází část druhá, jest obecné pravidlo přirozeného zákona mravního: Zachovávej řád, který tobě, bytosti rozumné, ve všech poměrech tvých sluší. Abychom jednotlivé povinnosti člověka poznali, probereme různé poměry, ve kterých člověk se vyskytuje, a při každém budeme se tázati, co se jemu, bytosti rozumné, sluší. Je-li něco jemu nepřislusným, tedy mravně zlým, má se toho varovati podle zákona přirozeného. Je-li něco jemu přislusným, tedy mravně dobrým, může to činiti; a je-li to nutným pro zachování mravního řádu, je také povinen to činiti, jelikož by opomenutí bylo nepřislusným, mravně zlým. Spolu s povinnostmi vyšetřiti se musí práva člověka, jelikož kdo má povinnosti, má také práva; pouze proti Bohu, svému stvořiteli a neomezenému pánu, nemá člověk právo ve smyslu přesném, ač povinností má.

Uvažovati budeme o povinnostech a právech, jež člověku příslušejí, 1. pokud jest jedincem, 2. pokud jest členem společnosti.

O jedinečných povinnostech a právech.

Rozeznáváme vztahy člověka jedince k Bohu, sobě a bližnímu. K neosobním bytostem, pokud jsou o sobě, pokud se neodnášejí k Bohu, nemá člověk pravých povinností, jak jsme slyšeli, jednajíce o zákonu.

O poměru člověka k Bohu.

V širším smyslu jsou všechny povinnosti člověka povinnostmi k Bohu, poněvadž je všechny ukládá Bůh, poněvadž nás přivádějí všechny k Bohu, cíli posledního, poněvadž povinnosti k sobě a bližnímu nemohou býti porušeny, aby nebyly porušeny povinnosti k Bohu. Proto činí všechny povinnosti náboženství čili poměr člověka k Bohu ve smyslu širším. V užším smyslu povinnosti k Bohu jsou ony, jež přímo vedou k Bohu a Boha mají přímo svým předmětem, jež nám ukládá náboženství ve smyslu užším.

Co jest náboženství?

Ve smyslu širším jest náboženství poznáný a uznáný poměr závislosti člověka na Bohu, z něhož vycházejí všechny povinnosti; z náboženství ve smyslu užším vycházejí povinnosti k Bohu.

Náboženství má paterý význam. Buď je to poměr závislosti člověka na Bohu, anebo poznání a životní prokazování tohoto poměru, anebo souhrn lidských poznatků, k tomuto poměru se odnášejících, anebo život lidský podle tohoto poměru poznaného vedený, anebo ctnost, které duše nabývá prokazujíc ve svém životě tento poměr poznáný. Mezi těmito pěti významy jest úzký svazek; na nich všech spočívá dokonalost náboženství.

Že náboženství v prvním významu jest skutečno, vysvítá ze jsoucnosti a bytnosti boží, jež v metafysice se dokazují a vykládají. Bůh, bytost svrchovaná a nejdokonalejší, jest úcty náboženské hoden; člověk, jsa závislým na Bohu, jest povinen Bohu prokazovati úctu náboženskou. A k tomu je člověk také schopen, jelikož má rozum, kterým poznává Boha, svůj poměr k Bohu a svou povinnost z poměru tohoto vyplývající, a svobodnou vůli, kterou může tuto povinnost v životě svém prokazovati. Poměr zá-

vislosti, látková stránka náboženství, jest od Boha, poznání a životní prokazování jeho, formálná stránka, od člověka. Člověku jest přirozeno poznatky týkající se látkové a formálné stránky náboženství sestaviti v jeden celek, utvořiti z nich vědu náboženskou; taktéž jest člověku přirozeno nabýti životním prokazováním náboženství ctnosti náboženské, nábožnosti, zbožnosti.

Náboženství jest nutno; mezi Bohem stvořitelem a člověkem stvořeným musí býti naprosto poměr náboženský. Neboť ani Bůh, stvořitel člověka, nemůže nebýti pánem člověka, jenž by mu cíl ustanovil a jej k cíli vedl, ani člověk od Boha stvořený nemůže cíl od Boha ustanovený zvrátiti, nemůže nebýti Bohu podroben.

Bůh sice mohl člověka nestvořiti a z té příčiny, pokud jej nestvořil, bylo náboženství vztažně nutno, t. j. s tou podmínkou, stvoří-li jej. Ale jakmile jej stvořil, musil naprosto stanoviti poměr náboženský, tak aby na jevo vycházelo, že Bůh jest pánem, člověk poddaným. Bůh sice člověka dobrovolně stvořil; ale jakmile jej ustanovil stvořiti, musil jej hlavně a především stvořiti z lásky k sobě, musil sebe na zřeteli míti jako dobro nejvyšší, musil sám sebe člověku vytknouti za cíl nejvyšší. K lásce boží k sobě samému přistoupiti musila nezbytně jako pohnutka druhá, přidružená, láska boží ke člověku; při tom musil Bůh míti sebe na zřeteli ne jako dobro, jež by potřebovalo přírůstku, nýbrž jako dobro, jež by s člověkem sdílel, pokud člověk, bytost konečná, je schopen, aby dobra byl účasten. Posléze musil Bůh naprosto sebe, svou slávu, projevení své slávy na venek, člověku vytknouti za cíl nejvyšší, ale tak, aby k tomuto cíli se přidružil cíl druhý, dokonalost a blaženost člověku vlastní, dokonalost rozumu a svobodné vůle a blaženost z této dokonalosti nezbytně vyplývající. Tyto dvě pohnutky, tyto dva cíle naprosto byly nutny, když Bůh člověka ustanovil svobodně stvořiti; než obojí jest základem náboženství. Tedy uvažujeme-li Boha stvořitele, náboženství jest naprosto nutno.

Uvažujeme-li člověka, nemůže nebýti člověk poddaným božím, nemůže cíl nejvyšší zvrátiti. Avšak Bůh stvořil člověka svobodným, tak že člověk může svobodně láskou přilnouti k Bohu aneb od něho se odvrátiti, dobro jemu od Boha nabízené přijmouti aneb odmítnouti, slávu boží projevovati bažením po své pravé dokonalosti a blaženosti, anebo slávě boží odpí-

rati bažením po své nepravé dokonalosti a blaženosti. Ale buď volí prvé nebo druhé, projevuje náboženství, a to buď kladně anebo záporně. Neboť abychom o kladném projevování, t. j. plnění povinností k Bohu pomlčeli, poněvadž o něm není pochybnosti, odmítá-li člověk dobro nejvyšší, nedosáhne-li své pravé dokonalosti a blaženosti svou vinou, stává se neskonale nešťastným, a právě tímto neštěstím na jevo vychází spravedlnost Boha trestajícího, tedy dokonalost boží, ale také milosrdenství a láska Boha čekajícího a shovívajícího, a tím se šíří sláva boží. Tedy uvažujeme-li člověka, jest náboženství naprosto nutno. Člověk nemůže nemít náboženství.

Dále jest náboženství všeobecné. Neboť poněvadž jest naprosto nutno, musí se vyskytovat u lidí všech; z nutnosti následuje nezbytně skutečnost obecná. Než tato všeobecnost záleží v tom, že jedni kladně, druzí záporně Boha ctí, jedni dobrovolně, druzí nucením slávu boží šíří. Také ze všeobecné známosti boží všeobecnost náboženství vyplývá, poněvadž známost Boha základem jest náboženství a všechny ostatní stránky jeho podle přirozeného vývoje lidského má v zápětí. Kdo užívá zdravého rozumu, nemůže nevědět, že jest Bůh a že člověku jsou uloženy povinnosti náboženské. Neznabožem může býti jenom ten, kdo nemyslí, kdo jest blbcem nebo bláznem, komu na tom záleží, aby nebylo náboženství, jež nám povinnosti ukládá, kdo nerozumného, převráceného nabytí vzdělání, kdo se oddal nepravosti, náboženstvím zavržované. Neznabožy mohou býti jednotlivci, nikoli národ, kmen, jelikož lid bez Boha žít nemůže a také ani nechce. A jednotlivci nejsou přesvědčeni o pravdě svého neznabožství, zbavují sami sebe a jiné dokonalosti právě lidské a blaženosti, minou se s cílem. Také se dovídáme ze zkušenosti o všeobecnosti náboženství; neboť není národa, aby neměl náboženství; nemá-li dokonalé, má aspoň nedokonalé.

Než jakkoli náboženství jest nutno a všeobecné, přece mají mnozí lidé bludné názory náboženské, poněvadž rozum lidský jest nakloněn k bludu; dále poněvadž náboženství vyžaduje přemýšlení, jež závisí na vlohách a dobré vůli, shledáváme u mnohých, kterým se nedostává vloh a dobré vůle, názory náboženské nedostatečné; posléze poněvadž životní prokazování náboženství jest svobodné a poněvadž vůle lidská vždycky se nerozhoduje k tomu, co rozum pravdivým poznal, shledáváme

v ohledu náboženském spor mezi poznáním a životem. Má-li blud, nedostatek a spor býti z náboženství odstraněn, poněvadž nestačí pomoc přirozená, jest potřebí pomoci nadpřirozené, kterou jediný Bůh poskytnouti může, při které vstupuje člověk do nadpřirozeného poměru závislosti na Bohu. Tato nutnost je toliko vztažná, vztahující se k slabosti rozumu a vůle, od člověka zaviněné, k dokonalému poznání a prokazování náboženství a k lásce boží, nikoli naprostá, jakoby pomoc boží nadpřirozenou vyžadovala přirozenost lidská sama a stvořitelská činnost boží.

Rozeznávati tedy sluší náboženství přirozené a nadpřirozené. Ono dáti musil Bůh člověku, jakmile jej jako člověka stvořil; toto jest jenom tehdy nutno, jestliže Bůh vytknul člověku cíl nadpřirozený. Ono jest naprosto podkladem tohoto a potřebuje tohoto, aby bylo patřičně poznáno a prokazováno.

Je tedy záhodno ve filosofii pojednati povinnosti k Bohu nejprve přirozeně náboženské, pak nadpřirozeně náboženské.

Povinnosti k Bohu přirozeně náboženské.

A) Poněvadž v rozumu spočívá podstata přirozenosti lidské a člověku jako člověku dáno jest náboženství: jest poznání rozumové první povinností náboženskou. Náboženství tedy žádá, aby člověk sebe, Boha, jakož i povinnosti z toho poměru vyplývající poznal. V tom záleží pravá nejvyšší moudrost theoretická a praktická, které člověk nabýti může, intelektuální ctnost nejlepší. Dokonalé náboženství dokonale zaměstnává poznání; pročež je zoveme matkou vědění, základem, vodítkem a pravítkem všeho poznání vyššího; náboženství od poznání vychází a ku poznání přivádí, tak že čím lépe kdo zná Boha, tím lépe také sebe a svět poznává.

Tato povinnost jest mezi dvěma výstřednostmi. Jedna z nich záleží v tom, že se zavrhuje poznání toto rozumové, nezvratný základ náboženství; tu se mění náboženství v citlivůstkářství líčené, v nepravý mysticismus, ve fanatismus divoký, v lichý pietismus, v indifferentismus prázdný, v atheismus děsný. Druhá záleží v tom, že se přehání cena poznání a náboženství že se omezuje poznáním.

Falešné názory náboženské jsou: monismus buď pantheistický anebo materialistický, dualismus theologický, tritheismus

indický, polytheismus, atheismus; deismus, anthropomorfismus; pověra, modlářství.

B) Poněvadž s rozumem, mohutností soustavnou, úzce souvisí vůle, mohutnost z oné nutně vyplývající, jest člověk povinen náboženství prokazovati svou vůlí, t. j. svobodným a se zálibou spojeným přilnutím k Bohu, jako nejvyššímu dobru. Ono poznání podobá se květu, toto přilnutí čili láska, kterou lne člověk k Bohu celou bytostí svou a měrou největší, a která zalíbení má na Bohu největší, podobá se ovoci. Láska bez patřičného poznání jest lichá, poznání bez lásky jest plané.

Láska k Bohu jeví se rozmanitým způsobem podle rozmanitých vědomostí našich o Bohu.

a) Bůh jest sám v sobě neskonale dokonalý a blažený, jest hoden, abychom jej měli v největší úctě a vážnosti, abychom Bohu přáli zevnější slávy co největší, abychom sami svým životem pečovali o rozmnožení zevnější slávy boží, abychom jemu se klaněli uznávající jeho neskonalou velebnost a naši nicotu.

Této povinnosti odporuje pýcha, kterou někteří lidé bubří neuznávající velebnosti boží a sebe činíce bohem.

b) Rozum poznává, že Bůh člověka stvořil svobodně, z lásky, podle svého obrazu. Odtud následuje, že člověk má Bohu býti vděčen, že má jej považovati za svého pána, sebe za sluhu, že má k Bohu, svému otci, přilnouti láskou synovskou, že má Bohu býti oddán celý, že má si vážit obrazu božího, k němuž jest stvořen, že má obraz tento vzdělávati, Boha jako svůj vzor následovati, aby jemu se stával podobným.

c) Ačkoli svými silami člověk sebe zachovává a působí, přece, jak rozum poznává, jest jemu potřebí zachovávání a spolupůsobení božího. Má tedy člověk, jemuž není Bůh ničím povinen, přísně-li soudíme, za zachovávání a spolupůsobení boží prositi a svou činnost přizpůsobiti činnosti boží. A že Bůh jej zachovává a s ním spolupůsobiti bude, tou nadějí kojiti se může a má člověk maje na zřeteli lásku, moudrost a mocnost boží. Posléze že jej Bůh skutečně zachovává a s ním spolupůsobí, za to má býti člověk Bohu vděčným.

d) Člověk poznává svou úvahou rozumovou Boha svým nejvyšším zákonodárcem. Má tedy Boha býti poslušen a sice z lásky a bázně synovské, nikoliv z bázně otrocké. Tohoto

zákonodárce nejvyššího má pokládati také za svého nejvyššího soudce, jemuž bude jedenkrátě účty klásti. Hříchu má člověk litovati, poněvadž jím Boha urazil, má jej prositi za odpuštění, má se polepšiti. Dále poněvadž jest Bůh nejvyšším ředitelem našeho života, má se odevzdati do vůle boží, která všechno vede k dobrému cíli, do nejmoudřejší prozřetelnosti boží, jsa si vědom své svobody, které prozřetelnost boží šetří. Posléze poněvadž jest Bůh nejvyšším cílem člověka, má člověk k Bohu směřovati jako nejvyššímu cíli, v němž naléztí může svou pravou dokonalost a blaženost. Aby však tyto povinnosti plniti mohl, musí Boha za pomoc prositi a musí pevně doufati, že Bůh jemu tuto pomoc poskytne. Za prokázanou tuto pomoc má člověk Bohu děkovati.

Tato jednotná činnost rozumu a svobodné vůle, Boha předmětem mající, ke které jest člověk morálně zavázán, zove se službou boží. Neboť základní poměr člověka k Bohu podobá se poměru služebníka k pánu, služebníka, jenž plní vůli pána svého, služebníka, pánu zákonodárci poslušnost prokazujícího. Služba boží jest vnitřní, nadmyslná, duchová, jedinečná, poněvadž se děje v nitru lidském, mohutnostmi nadmyslnými, v duši lidské, povahu duchovou mající, a jest každému člověku jedinečnému uložena.

Služba boží se projevuje dvěma směry: 1. modlitbou, kterou se povznáší mysl lidská k Bohu za tím účelem, aby rozumem a vůlí konány byly shora uvedené povinnosti náboženské. V užším smyslu jest modlitba prosebná, kterou člověk Bohu své potřeby vykládá a pomoci od něho dosíci hledí; jí skutečně vyznává svou slabost a spolu všemohoucnost a dobrotivost boží. Pravá modlitba musí se díti v nitru rozumem a svobodnou vůlí; tedy jest příhodným prostředkem bohoslužby. Jestliže modlitbou Bohu se klaníme, jej velebíme, chválíme a jemu děkujeme: dosahujeme prvního a nejvyššího cíle, pro který jsme stvořeni. Jestliže modlíce se prosíme, uznáváme nesmírnou moc a dobrotivost boží, jakož i chudobu a nedostatečnost svou; Bůh předvídaje od věčnosti naše prosby a jev je do svých věčných úmyslů a záměrů, změnám nepodrobených, ač může i bez prosby býti dobročinným, dosažení věcí potřebných a prospěšných učinil pro člověka závislým na modlitbě prosebné, která jest výborným prostředkem bohoslužby a člo-

věku zjednávává výborné ctnosti, zvláště pokoru a důvěru. S modlitbou prosebnou bývá někdy spojen slib, Bohu činěný. Slibem zavazujeme se Bohu něčím, co jest mu příjemnějším, než opak, co však není samo sebou předmětem povinnosti náboženské. Není to pouhý úmysl, ale závazek, kterým sobě dobrovolně ukládáme povinnost, jejížto splněním chceme Bohu prokázati službu, které ovšem Bůh pro sebe nepotřebuje. Předmět slibu musí býti fysicky a morálně možný, morálně dobrý, lepší než dobro opačné. Cena slibu záleží v tom, že skutek slíbený, sám sebou dobrý, stává se ještě lepším, an směřuje ku poctě boží, že slibující Bohu věnuje nejen skutek, ale i mohutnost, ze které skutek vychází, že slibující svou vůli v dobrém utvrzuje a větší zásluhy nabývá. Jiným druhem modlitby jest přísaha, kterou se dovoláváme Boha na svědectví pravdy výpovědi anebo slibu svého; je tedy přísaha potvrzovací anebo přípo- vědná. Rozeznává se přísaha s obřady čili slavná, a bez obřadů čili jednoduchá, jakož i soudní a kroměsoudní. Křivá přísaha potvrzuje vědomou lež za pravdu; zrušení přísahy záleží v za- viněném nešetření povinnosti přísahou zaručené. Přísaha jest dovolena, pokládá-li přísahající za pravdu, co tvrdí, anebo chce-li vyplniti, co slibuje, přísahá-li za příčinou důležitou, neobsahuje-li přísaha nic nedovoleného a nespravedlivého. Přísaha jest velmi důležitá. Neboť 1. jednotlivý člověk může velmi zřídka dostatečně zaručiti pravdu své výpovědi anebo slibu; přísahou nedostatečnost svou nahrazuje. 2. Přísahou člověk, Boha vyznává a jemu poctu prokazuje. Z té příčiny jí užívali a užívají všichni národové.

2. Druhý směr služby boží jest obět, která modlitbu, první směr, přirozeně provází. Neboť činností svou nábožen- skou, Boha přímo předmětem mající, obětuje člověk Bohu sám sebe, svou duši, jež má povahu duchovou, svůj rozum a svou vůli. Vše, co člověk má duchového, má od Boha a pro Boha; proto prokazuje-li činnost tuto náboženskou, vrací to Bohu; kteréžto vrácení může se nazvati obětí, poněvadž svůj majetek věnuje Bohu. Ale obět jeho je taková, že nejen svého majetku nepozbývá, ale jej spíše zdokonaluje a bezpečněji podržuje. Chce-li člověk svou vůlí svobodnou Bohu obět tuto přinést, musí překonávati mnohé překážky nejen sám svými silami, ale také pomocí boží, za kterou musí prositi. Za pomoc takovou má Bohu děkovati. Kolikerá jest modlitba, tolikrá také obět.

Bohoslužba jakkoli prvním a hlavním předmětem má Boha, přece přidruženě slouží člověku k dokonalosti a blaženosti. Neboť jako zdokonalování rozumu a svobodné vůle jest nevyhnutelným prostředkem ku prokazování bohoslužby, tak opět bohoslužba tuto dokonalost zvyšuje; a jako z dokonalosti rozumu a svobodné vůle nevyhnutelně vyplývá blaženost, tak opět spojení s Bohem, jež se děje bohoslužbou, tuto blaženost utvrzuje a k vyššímu stupni přivádí.

Kdo zamítá Boha svrchovaného, osobního, proti tvorům svobodného, ten tvrditi musí, že není vůle lidská ničím povinna k Bohu. Kdo bludně smýšlí o Bohu, ten bludné povinnosti k Bohu ukládá vůli lidské. Bohoslužbě odporuje nepřímou každý hřích, jsa přestoupením zákona božího, přímo zanedbávání modlitby a oběti, neplnění slibu, Bohu učiněného, křivá přísaha, pověra, pokoušení Boha, rouhání.

C) Na bohoslužbě vnitřní, činnosti nadmyslnou prokazované, účastenství má činnost sensitivná a vegetativná, jelikož činnost nadmyslná podmíněna jest činností sensitivnou a činnost sensitivná činností vegetativnou. Představy smyslné, vytvářené od smyslů zevnějších a vnitřních, také od fantasie, smyslu vnitřního, předcházejí představám nadmyslným, vytvářeným od rozumu, a je provázejí; hnutí snaživosti smyslné předcházejí hnutím nadmyslným, hnutím svobodné vůle a je provázejí. Nepřímou tedy souvisejí činnosti smyslné s bohoslužbou. Mezi smyslností a nadmyslností má býti soulad, ovšem tak, aby smyslnost se podřadovala nadmyslnosti. Toto účastenství smyslnosti na bohoslužbě je tím odůvodněno, že celý člověk, také jeho stránka smyslná jest od Boha a pro Boha.

Zvláště o snaživosti budiž připomenuto, že při bohoslužbě hnutím nadmyslným, jež vyplývají přirozeně a nezbytně z činnosti rozumu a svobodné vůle, odpovídají hnutí smyslná, v ústrojích, zvláště v srdci se odehrávající, jež nejsou nehodny ani Boha, stvořitele obojí stránky lidské, i nadmyslné i smyslné, ani člověka, jehož bytnost sestává z těla i duše. Boha poznává rozum, jehož činnost probuzuje vůli, nadmyslnou snaživost, k činnosti; činnosti pak snaživosti nadmyslné odpovídají příslušná hnutí snaživosti smyslné. Kromě toho táže činnost rozumová jest provázena činností fantasie a smyslné soudnosti, jež opět smyslnou snaživost probouzí k činnosti. Jestliže při rozumovém představování Boha a věcí božských současně a

souhlasně se pohnou obě snaživosti, vzniká cit, pohnutí myslí. Jsou tedy city náboženské zajisté oprávněny: spokojenost, blaženost, radost, žalost, uctivost, naděje, důvěra, horlivost, roznícenost, nadšenost, lítost, bázeň synovská, stud, rozhorlenost. Jako průvodcové hnutí nadsmyslných náležejí dojmy smyslné také k náboženství; ale nezbytny nejsou, poněvadž není vždy soulad mezi lidskou stránkou smyslnou a nadsmyslnou, poněvadž někdy se nedostavují dojmy smyslné dojmům nadsmyslným přiměřené. Jako dojmy smyslné ze hnutí nadsmyslných vyplývají, tak je opět sesilují. Nesmíme však hledati v dojmech smyslných podstatu náboženství. Není věru radno ani jich podceňovati a zavrhovati, ani jich přeceňovati a za náboženství samo pokládati.

Vegetativná činnost lidská souvisí skrze sensitivnou, které přímo slouží, a skrze nadsmyslnou s náboženstvím.

Odpůrcové filosofie křesťanské hledají náboženství v citu nepravdivě pochopeném a nepravdivém. Tak praví Schleiermacher: Náboženství jest pouze cit naprosté závislosti. Hermann: Věda, poznání toho, co jest skutečno, rozeznává se od náboženství, citu pro cenu dobra. Hartmann: Náboženství spočívá v citu mystickém, zcela neurčitém, nejasném; kdo se do něho pohrouží, dívá se takřka do hluboké propasti, ve které nelze nic poznati a rozeznati, anebo dívá se takřka do záře absolutního světla, vše naplňující, která jeho zrak oslepuje. Strauss: Náboženství jest netoliko cit závislosti na vesmíru, ale také potřeba se opřít této závislosti, ji setřásti a svobody se domoci. Ziegler: Náboženství jest cit závislosti na nekonečném (nekonečné středního rodu, ne nekonečná bytost, Bůh) a touha po nekonečném, představování nekonečného skrze fantasmii, která báje plodí; proto všechna náboženství mají tutéž cenu, totéž právo. Hochegger: Náboženství jest vědomí o nadsmyslném, věčném rázu všech zjevů, jež v citu se projevuje. Přívrženci nepravého naturalismu považují za náboženství city, jež v nás probouzí krása přírody od Boha odloučené. Také citlivůstkářství, dojmy smyslnými oplývající, jest falešným náboženstvím.

D) Rozumem, svobodnou vůlí a citem prokazuje člověk Bohu službu vnitřní, kterou provází nezbytně a přirozeně služba zevnější, jako nezbytně a přirozeně ve člověku spojena jest duše s tělem. Ovšem jako duše udílí člověku formu podstatnou,

tak i bohoslužba vnitřní celému náboženství udílí formu podstatnou, tak že bohoslužba zevnější má jenom tehdy cenu, provádí-li bohoslužbu vnitřní.

a) Přirozenost žádá, aby člověk své stavy vnitřní, myšlenky, svobodná rozhodnutí, city, tělem projevoval, to jest jeho pohyby a posuňky, slovy; neboť bytnost lidská jest jednotná a tak uspořádána, že jedna část, duše, jest podstatnou formou, údobou, druhá, tělo, látkou, že duše tělem hýbe; pročez pohyb těla přirozeným jest účinkem duše, přirozenou známkou duševních stavů. Pročez přirozeným během, ač ne naprosto nevyhnutelně, druží se k vnitřní bohoslužbě zevnější. Avšak dle zásady vzájemnosti působí také tělo, duši oživované, na duši; proto bohoslužba zevnější mocně k tomu přispívá, aby bohoslužba vnitřní vznikla, se vzámala, se zachovala.

b) Člověk, jehož duchový život úzce souvisí s živočišným, potřebí má známek, jež od smyslů pochopeny by ducha obrátily k Bohu. Pročez přirozeně, prospěšně, ač ne naprosto nevyhnutelně, k bohoslužbě vnitřní náleží bohoslužba zevnější, jež se projevuje užíváním známek, jako obrazů, soch, symbolů. Lidské strance smyslné slouží též užívání posvátných míst, budov, náčiní atd.

c) Celý člověk, netoliko duše, ale i tělo, má Boha původem a cílem. Pročez má člověk netoliko činy duševními, ale i tělesnými, prací tělesnou, řemeslnickou a uměleckou Bohu sloužiti. Také tedy řemesla a umění k bohoslužbě zevnější náležejí, nejsouce toliko pro člověka; jejich výrobky jsou obětí ve smyslu užším, kterou přinášíme Bohu v bohoslužbě. Bohu obětována, nabývají řemesla a umění ceny vyšší, než jaká jim náleží, odnášejí-li se toliko ke člověku; ušlechťují se a docházejí stupně dokonalosti, jak zkušenost učí.

d) Člověk, pro něhož příroda bytuje, netoliko může, ale také má přírody užívat, aby skrze ni k Bohu, cíli svému poslednímu, dospěl, aby tak i příroda, kterou Bůh také k vůli sobě stvořil, skrze člověka toho cíle došla. Proto člověk může a má tvory přírodní Bohu zasvěcovati, obětovati. Tato tedy obět, ve smyslu užším pochopená, budiž její význam podle modlitby, která oběti předchází, jakýkoli, jen když se zachovávají zákony mravnosti, přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, patří k bohoslužbě zevnější. Mimo to

obětováním toho, co náleží člověku, uznává a uznávati má člověk svrchované panství Boha nad člověkem a přírodou.

Touto čtverou bohoslužbou zevnější má tělo lidské a příroda účastenství na náboženství; jsou od Boha a pro Boha; bohoslužbou zevnější cíle svého docházejí.

Jak mnozí zavrhnou bohoslužbu zevnější, dokazuje Kant, an dí: Jak jest možno modliti se, když ani nevíme, zdaž Bůh jest; modlitba se zakládá na illusorické personifikaci. Luther pokládá užívání symbolů za modloslužbu; ani zvonů netrpěli kdysi protestanté. Hartmann oběti připisuje původ Boha i člověka nehodný, aby ukázal, že obět odporuje rozumu. Druhá výstřednost záleží v tom, že mnozí pokládají bohoslužbu zevnější za podstatu náboženství, zapomínajíce na bohoslužbu vnitřní, aneho že oběti jejich odporují mravnosti, zákonu božímu,

E) Dosud jsme shledali v náboženství vnitřní a zevnější bohoslužbu soukromou, kterou každý člověk, pokud jest jednotlivcem, soukromým, prokazovati má. K této bohoslužbě soukromé přistupuje bohoslužba společná, veřejná přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, má-li býti náboženství dokonalé; ovšem přistupovati musí tak, aby nebyla lesklým nátěrem nicoty a hniloby, ale aby byla osvědčením bohoslužby soukromé. Toť požadavek zákonů psychologických a ethických.

Neboť a) člověk jest od přirozenosti tvor společenský, jenž s ostatními lidmi sdílí, co činí, tedy také svou bohoslužbu soukromou. b) Dokonalým státi se může člověk pravidelně skrze společnost, ve společnosti a se společností, tedy v náboženské příčině bohoslužbou veřejnou, společnou. c) Má-li býti společnost dokonalá, musí býti řízena náboženstvím. Ze zkušenosti víme, že svazek manžela s manželkou, dítek s rodiči bez náboženství se trhá. Vespolečný život soukromý v náboženství nalézá pevné a nezbytné podpory, jelikož náboženství mocně pobádá k šetření práva a slušnosti, k svědomitosti a vespolečné lásce. Hyne-li náboženství, hyne též spravedlnost, základ obce, poněvadž obec má přirozený původ od Boha, poněvadž vážnost obecních úřadů na vážnosti boží spočívá, a poněvadž zákony bez mravů, v náboženství založených, ceny nemají. d) Bůh jest původce a poslední cíl netoliko jednotlivců, ale i celé společnosti lidské; pročež také společnost lidská k Bohu má směřovati. Toliko výjimečně může člověk náboženství prokazovati bez bohoslužby veřejné, společné.

I tu shledáváme dvě výstřednosti. Jedni (Hartmann filosof) vylučují náboženství z lidské společnosti, činíce je předmětem jednoho každého soukromým; mnozí právníci hlásají zásadu, že stát jest atheistický, že pečuje-li o náboženství, škodu bere (Bluntschli). Druzí opět znesvěcují náboženství, činíce je pouhým nástrojem, jenž by zachoval rodinu, školu, obec, stát; tak jest Bůh služebníkem člověka, ne pánem.

Je tedy povinen člověk prokazovati bohoslužbu vnitřní a zevnější, soukromou a společnou, veřejnou.

O bohoslužbě společné, veřejné, která zde jest pojednána k vůli přehledu, promluvíme při společenských poměrech člověka.

Povinnosti k Bohu nadpřirozeně náboženské.

Filosofii nepřisluší přirozeným světlem rozumu lidského vyzkoumati povinnosti k Bohu podle náboženství nadpřirozeného, svobodně od Boha stanoveného, přirozeností lidskou nevyhnutelně nevyžadovaného. Přece však jí přísluší bádati, kterak se má člověk chovati podle zákona přirozeného k náboženství, od Boha člověku nadpřirozeně zjevenému.

Člověk když z důvodů dostatečných a pravdivých poznal, že Bůh lidem se zjevil nadpřirozeně nejen proto, aby jim pomohl přirozenou pravdu náboženskou dokonale poznati a svobodnou vůli podle ní spravovati, ale také proto, aby lidé cíle nadpřirozeného, jim od Boha svobodně a z lásky vytčeného, docházeli: jest podle mravního zákona přirozeného, jemu předpisujícího úctu a poslušnost Bohu prokazovati, povinen nadpřirozené zjevení boží, dostatečně zaručené, přijmouti a podle něho život svůj spravovati.

Souvislost povinností k Bohu s povinnostmi k sobě.

Poněvadž jest Bůh nejvyšším cílem člověka, jsou povinnosti k Bohu nejprřednější. Cílem člověka druhotním, jenž nevyhnutelně s cílem nejvyšším spojen jest jako prostředek, jest dokonalost a blaženost jeho vlastní. Proto jest člověk povinen plniti povinnosti k sobě. Povinnosti k sobě nutně vyplývají z povinností k Bohu a nemohou býti plněny, zanedbá-

vají-li se povinnosti k Bohu. Pečovati nemůže člověk o sebe, nepečuje-li o Boha; pečuje-li o Boha, nemůže nepečovati o sebe. Nepřítel Boha jest svým vlastním nepřitelem největším.

O poměru člověka k sobě. Má-li člověk povinnost k sobě?

Povinností právních nemá člověk k sobě, poněvadž spravedlnost se vztahuje k jinému; avšak láska, kterou má mít člověk k sobě, ukládá mu povinnosti. Nemůže sice člověk sebe nemilovati, než láska k sobě může býti spořádaná anebo nespořádaná, patřičná anebo nepatřičná. Člověk, maje svobodnou vůli, může sebe milovati láskou nespořádanou, a také mnozí sebe tak milují a sobě záhubu strojí; proto musí býti zákon, který člověku povinnost ukládá, aby sebe miloval láskou spořádanou, patřičnou. Aniz jest povinnost k sobě proto nemožná, že člověk jest sám s sebou totožný. Neboť v něm jsou různé schopnosti, jež musí býti souladně mezi sebou uspořádány poměrem podřadění a nadřadění; on pak jest sám sobě povinen sobě k vůli je pořádati jsa osobou, t. j. bytostí o sobě a pro sebe trvající, která jest po jistou míru sama sobě účelem, která neslouží vyššímu tvorů za pouhý prostředek, ale ve světě drží místo panovníčí po jistou míru a bezprostředným jest cílem tvorstva rozumu postrádajícího. A tuto povinnost k sobě má člověk od Boha, jenž mu ji uložil také jemu k vůli.

Odporuje tedy pravdě, kdo z morálky filosofické vypouští dle příkladu Schopenhauera nejen povinnosti k Bohu, ale také povinnosti k sobě; odporuje také souhlasu všech lidí, kteří tvrdí, že tak a tak se chovati jest každý člověk také sám sobě povinen, t. j. že má povinnosti k sobě.

Povinnosti k sobě lze odvoditi z nejvyšší a nejobecnější zásady mravní, k samolásce obrácené: Uprav svůj poměr k sobě tak, jak vyžaduje tvá přirozenost rozumná a tvé postavení ve světě, anebo: Miluj sebe láskou uspořádanou, láskou, která připadá na člověka rozumného.

Odporující Kantovi, tvrdíme: Jednati ze samolásky není nemravností. Neboť stvořitel nám vštěpil samolásku, aby byla životu našemu základním pudem, tak že sebe nemůžeme nemilovati. Spíše jest nemravností jednati beze vši samolásky, jelikož se to protiví přirozenosti lidské. Avšak jedinou anebo nejvyšší pohnutkou mravního jednání není samoláska. Samo-

láska, rozumně spořádaná, která nevylučuje lásky k Bohu a k bližnímu, srovnati se dá s pohnutkou jinou, s pohnutkou vyšší. Ano, péče o blaho společné jest podmíněna samoláskou, jež jest jejím měřítkem; proto kdo by sebe nemiloval, nemohl by pečovati o blaho společné. Ovšem má-li býti samoláska měřítkem lásky k bližnímu, musí býti rozumně uspořádána, nesmí býti mrzkým sobectvím, jež nezná spravedlnosti a lásky k bližnímu.

Kdežto pramenem povinností k sobě jest samoláska, jest jejich podmínkou a základem vážnost člověka k sobě samému. Jenom proto může míti člověk povinnosti k sobě, že mu sluší vážnost osoby, která ve tvorstvu drží místo panovníčí, jsouc přírodě rozumu postrádající účelem, nejsouc tvorů vyššímu prostředkem. Tato vážnost k sobě nesmí býti nerozumná, zpupná, t. j. nesmí vylučovati ani vážnosti k Bohu ani vážnosti k bližnímu. Vážnost k Bohu stojí nad vážností k sobě, a vážnost k sobě jest měřítkem vážnosti k bližnímu. Vážiti si máme bližního, jako si vážíme sebe, poněvadž roven jest nám bližní a s námi stejně podřízen témuž Bohu, jehož si vážíme nade všecko. Vážnost udílí lásce, ke které přistupuje, povahy blahovolnosti, kterou někomu naklonění jsme a dobré přejeme jemu k vůli. Čím vyšší jest vážnost, tím vyšší jest láska blahovolnosti.

Vážíme si sebe samých pro výborné dary, jež nám udělil Bůh z lásky a jimiž jsme Bohu podobni, a pro cíl, který nám Bůh vytkl; tuto vážnost k sobě spojujeme s vděčností k Bohu a pokořováním sebe.

Kdo si sebe samého takto nevází, špiní svou důstojnost a jest každé podlosti schopen.

Názor pantheistický, jenž důstojnost lidskou přeceňuje a j. totožní s důstojností božskou, a názor materialistický, jenž důstojnost lidskou podceňuje a neuznává, co člověka činí člověkem, podkopávajíce vážnost k sobě, podkopávají morálku.

Povinnosti k sobě se dělí na povinnosti k duši, tělu a zevnějším statkům

Povinnosti ke své duši.

Nejvyšším dobrem člověka jest věčná blaženost, působená požíváním Boha, jehož spravedlivý dochází po životě vezdej-

ším. Musí tedy spořádaná samoláska směřovati k tomuto nejvyššímu dobru a ke všemu, čeho potřebí k dosažení jeho. Avšak tím, čeho potřebí k dosažení tohoto, jest šetření řádu mravního. Pročež toto šetření nevyhnutelně vyžaduje samoláska. Kdo tedy tohoto řádu nešetří těžkého hříchu se dopouští, provinuje se těžce proti spořádané samolásce. Nepřímo tedy vyžaduje povinnost k sobě, abychom šetřili veškerého řádu mravního.

Přímo však ukládá člověku samoláska, aby sám v sobě byl uspořádán, aby, máme-li na zřeteli nejprve jeho duši, jeho schopnosti duševní byly uspořádány.

Nejdůležitější schopnosti duše lidské, schopnosti právě lidské jsou rozum a vůle, ke kterým ostatní schopnosti se vztahují jako ke svému cíli, od nich jsouc řízeny. Proto sám sobě jest člověk povinen vzdělávati a pořádati rozum a vůli. Kdo tak nejedná, ten zanedbává duše své, jež činnost právě lidskou prokazuje rozumem a vůlí, ten pečuje hlavně a přede vším o život smyslný a vegetativný, t. j. o tělo, ten převrací poměr duše k tělu, ten jedná nemravně. Duše jest těla vznešenější, jelikož majíc požívat po smrti tělesné života věčného, s tělem proto je spojena, aby jeho užívala jako prostředku k dosažení svého cíle.

Péče o rozum.

Žádá tedy povinnost k sobě:

A) 1. Zjednati si o Bohu, sobě a světu vědomostí, kterých jest člověku po čas života pozemského potřebí, aby plnil všechny povinnosti svého stavu, ke kterým náležejí přede vším vědomosti o Bohu a všech povinnostech náboženských a pak vědomosti o povinnostech, jež člověk v rozmanitých poměrech života svého jako představený, poddaný, manžel, otec, učitel, člen spolku plniti má. Nemusí býti každý učencem, ale každý má znáti povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu; pozná však je činností rozumu, užívajícího smyslné činnosti poznávací jako prostředku, jelikož dokonalost rozumu jest cílem, dokonalost smyslů prostředkem. Bažiti po vědomostech, kterých nevyhnutelně nevyžaduje povolání, ač není nutno, přece jest chvalitebno, záhodno a prospěšno. Vědomostí, jeden celek souladný tvořících, máme si zjednávat, nekladouce přílišné váhy na množství, podle

zákonů logických, spořádaně a důkladně ku prospěchu nejen rozumu, ale také vůle.

2. Skrze rozum jest člověk stvořen k obrazu božímu přirozenému. Kdo by tedy rozumu neužíval a jej nevzdělával za tím účelem, k jakému jej od Boha obdržel, hanobil by v sobě obraz boží. Avšak rozum jest podstatně a přirozeně k tomu určen, aby člověk pravdu poznával a v pravdě boží Bohu samém odpočíval. Proto jest člověk mravně povinen zkoumáním pravdy v sobě vzdělávati obraz boží. Že v rozumu lidském jeví se obraz boží, poznáváme ze psychologie a filosofické theologie.

3. Člověk zkoumaje pravdu musí míti ku pravdě velikou lásku, která jediná dovede přemoci veliké překážky, jež ruší toto zkoumání. Překážky tyto záležejí v tom, že nepravda podobá se někdy pravdě, že pozornost a zpětná úvaha jsou někdy obtížny, že vůle ráda někdy se kloní k mínění subjektivnému, objektivnosti postrádajícímu, že mnohé okolnosti, tělem a zevnějškem působené, překážejí objektivné úvaze. Člověk má míti ku pravdě lásku nejen silnou, aby přemáhal překážky, ale také nezištnou, aby si za cíl svého poznání nevytýkal hlavně a především svůj zisk časný, peníze, slávu svou; taková láska jest nemravna a překáží ku pravdě dospěti. S láskou ku pravdě jest spojena nenávisť k nepravdě, bludu.

4. Člověk jest povinen, vzdělávaje podle své potřeby rozum, bádati způsobem rozumným, podle zákonů, přirozenosti své vštěpených, ve psychologii a logice vykládaných; má užívatí podle možnosti prostředků příhodných, knihy, učitele a pod., aby došel poučení, jehož sám nemůže nabýti.

5. Člověk poznávaje má míti pravý úmysl. Sv. Bernard praví: „Mnozí chtějí věděti jediné proto, aby věděli; projevují pouhou zvědavost. Jiní chtějí věděti jediné proto, aby o nich samých se vědělo; projevují mrzkou marnivost. Jiní chtějí věděti jediné proto, aby vědění své prodávali za peníze; projevují mrzkou zištnost. Jiní chtějí věděti, aby vzdělávali bližního; projevují lásku bliženskou. Jiní chtějí věděti, aby sebe vzdělávali k slávě boží a prospěchu svému; projevují moudrost.“ Poslední dva úmysly jsou dokonalé, hlavní, ke kterým po jistou míru přistoupení mohou zvědavost, touha po penězích a cti jako úmysly vedlejší a podřízené ale tak, aby ony dva úmysly nebyly rušeny.

6. Zákon přirozený zapovídá přímo obmýšleti blud formální t. j. blud jako blud, kterým nepravda se předkládá vůli jako pravda, pravda jako nepravda, poněvadž blud takový přímo překáží rozumu dojiti cíle, sobě přímo vytknutého, poněvadž blud jako blud nemá Boha, pravdu samu, svým cílem, poněvadž takový blud obmýšleti znamená chtítí sebe přelhávatí, poněvadž takový blud jest fysickým zlem rozumu a zbavením logické pravdy, která rozum zdokonaluje a zdobí. Blud není sám sebou průchodem ku pravdě, poněvadž jsa zápořem pravdy musí býti zamítnut, aby nastoupiti mohla pravda.

7. Kdo vězí v bludu materiálním, tak že své mínění samo sebou nepravdivé pokládá za pravdivé, má blud svůj, jakmile jest přesvědčen důvody vážnými, že mínění jeho jest bludné, odložití a si osvojiti opak jeho jako pravdivý. Kdo tak nečiní, klesá do bludu formálního a vinen jest umíněností, pyšným zalíbením na svém mínění, tvrdohlavostí, omezeností; také lze o něm souditi, že nechce přinéstí obětí, jež mu přijetí pravdy objektivně ukládá.

8. Zákon přirozený zapovídá libovolně pochybovati o všem, tvrditi nebo zapíratí cokoli bez důvodu dostatečného, tvrditi nebo zapíratí úmyslně bez ohledu ku pravdě od Boha nadpřirozeně zjevené, bez rozvahy se domnívati bez ohledu k učení vážnějšímu, jenom když se neupadne do kacífství, čísti cokoli bez rozvahy a bez ohledu k nebezpečí hrozícímu.

9. Povinnosti k sobě nešetří, kdo tvrdí, že není pravdy objektivné, kterou by rozum poznati mohl, anebo že byť i byla, našemu rozumu jest nedostižitelnou, anebo že poznati rozum náš nemůže věcí, jež nejsou smyslům přístupny, anebo že názory o věcech nadsmyslných, sobě vespolek odporující, jsou stejně oprávněny, stejně pravdivy a stejně nepravdivy, anebo že názory naše jsou všechny pouhá mínění, na pravděpodobnosti založená, anebo že poznání naše jest pouhé pochybování. Taková tvrzení, odjímající rozumu pravdy, předmětu poznání, nedovolují vyvíjeti rozum; jsou nejen nepravdiva, jak dokazuje filosofie křesťanská v logice kritické, ale také nemravna jak proti Bohu, původci pravdy, tak proti člověku, jenž pravdu poznati je schopen a povinen.

Péče o vůli.

B) Povinnost k sobě žádá zdokonalovati a vzdělávati vůli, příčinu mravných činův účinnou a podmět držebností mravných obzvláštní, na které nejvíce záleží zachovávání zákonů, které přísluší v životě prokazovati poznáný řád mravný, která hýbe všemi schopnostmi našimi. Proto má vůle, rozumu poslušná, cvikem sebe nakloňovati k snadnému a jistému konání toho, co jest dobré, má sobě přivlastniti patřičné ctnosti. Tato činnost vůle jest podmíněna činností rozumu a provází ji jako ovoce květ; těší se ze svobody, Bohu podřízené, smyslnou snaživost sobě podrobující, bližního vedle sebe uznávající, a směřuje k cíli od Boha vytknutému užívající patřičných prostředků. Jelikož člověk jednotlivý sám nestačí, aby vůli svou vzdělával a zdokonaloval, má se podrobiti jinému, jenž by jej k dobrému vedl šetře jeho vůle svobodné.

Nepřímo vyžaduje samoláska, aby vůle si zjedнала veliké ctnosti potřebné.*) Přímo ukládá vůli některé ctnosti zvláštní:

a) Pokora náleží mezi nejdůležitější ctnosti, jimiž jest vůle sama sobě povinna. Vůle nemá sice potlačiti touhu po vyznamenání a povýšení, jež v každém srdci lidském se ozývá, ale má ji mírniti a v mezích rozumných udržovati. Jako pýcha, nezřízená touha po vyznamenání, jest hlavním zřídlem zla, tak jest pokora základem života ctnostného. Sám rozum lidský uznává, že jest člověk korunou tvorstva viditelného, ale přece pouhým tvorem Boha všemocného, jenž netoliko jej celého stvořil, ale také zachovává, s ním působí a jej řídí, že člověk své nicoty má sobě býti vědom proti Bohu, že má sice uznávati výborností, kterých se mu dostalo od Boha, že však nemá se vyvyšovati nepatřičně ani nad sebe sama ani nad svého bližního, jenž jako člověk jest mu zcela roven, mravní pak cenou jej snad převyšuje.

Pokorným má býti člověk, znaje původ svých dokonalostí a ctností a vědom jsa také svých nedokonalostí a nectností, před Bohem a bližním, jelikož pokora jest pravda, pýcha lež, tak že čím kdo moudřejší, tím jest pokornější, jelikož bez pokory každá ctnost přestává býti ctností.

*) O ctnostech vůbec, a stěžejných zvláště pojednáno v první části

Jako jest pokora pýchy daleka, tak nemá nic společného s podlostí a nedůstojným zahazováním sebe, jež perlu blátem špiní. Pravá pokora jest mezi pýchou a podlostí učit nás nejen milovati svou nízkost, ale také zjednávatí a zachovávatí o sobě dobrou pověst, jak jsme povinni sobě a svému bližnímu, nejen nepřivlastňovati sobě a nehlásati o sobě, co nemáme a nezakládati si na svých statcích zevnějších a vnitřních, ale také uznávati darů od Boha udělených, za ně Bohu děkovati a jej chváliti, jich patřičně užívati, nejen vlastní cti a slávy nehledati, ale také ctí a slávou zaslouženou se nenadýmati, spíše ji k Bohu odnáseti, nejen své chyby vlastní uznávati upřímně, ne z touhy po chvále, ale také nenazývatí své dobré vlastnosti a dobré skutky špatnými.

b) Vnitřnímu smýšlení pokornému odpovídají zevnější ctnosti: skromnost, tichost, mírnost, přívětivost. Skromnost, rozumem řízená podle stavu, stáří, pohlaví a rodu, týká se pohybu těla, zvláště řeči, jakož i ošacení a ozdobení těla a jest mezi nedbalostí a fintěním. Tichost jeví se obzvláště tehdy, když člověk se varuje prchlivosti a hněvu nerozumného. Mírnost hledí, pokud možno, zachovávatí svatý pokoj, s mravností se shodující, s bližním, a šetří ve všem střední cesty mezi dvěma výstřednostmi. Přívětivost jest ne nepatrným, ne posledním tmelem, jenž spojuje člověka s člověkem.

c) Pokora se jeví uznáním nedokonalosti, jež má býti skrze vývoj bytnosti počátečné zaměněna dokonalostí konečnou, uznáním potřeb, jež mají býti užíváním vrozených sil a schopností ukojeny. Onen vývoj, toto užívání děje se prací, ve smyslu obecném vzatou. Má tedy vůle si opatřiti ctnost pracovitosti.

Práce jest 1. nutna, jelikož bez ní nelze dojítí dokonalosti, která jest cílem života lidského. 2. Jest šlechetna, jelikož udílí člověku pravé ceny a jej šlechtí. 3. Jest úcty hodna, jelikož pracovitý požívá cti a vážnosti. 4. Jest přirozena, jelikož od přirozenosti jest člověk ku práci puzen. 5. Jest užitečna, jelikož zjednává prostředků ku vedení života pozemského, jelikož zachovává zdraví tělesné a duševní, jelikož odvrací od nepravostí, jelikož zdobí duši ctností pracovitosti a jest původem mnohých ctností jiných, jelikož radost čistou připravuje člověku. 6. Jest uznána, jelikož všichni lidé považují za povinnost obecnou

pracovati; také lenoch uznává, že má pracovati, ne sice on, ale každý jiný.

Dokonalost práce vyžaduje tyto vlastnosti: Práce budiž 1. spořádaná. Pořádek vyžaduje zvláště, aby práce měla cíl sobě vytknutý mravný, aby vedla k cíli prostředky mravně dovolenými, aby od pracujícího byla vedena k cíli. Nejvyšší cíl práce prvotní jest sláva boží, přidružený dokonalost a blaženost pracujícího a bližního. Práce budiž 2. přiměřena ku povolání pracujícího; nebudiž podniknuta práce, s povoláním nikterak nesouvislá. Budiž 3. vytrvalá, jelikož bez vytrvalosti jest marnou. 4. Budiž konána s láskou čili s chutí. 5. Budiž provázena pomocí boží, za kterou musí pracující prositi. 6. Budiž mírná, aby síly tělesné a duševní nehynuly. 7. Stídej se s odpočinkem tělesným a duševním a se zábavou, jakou vyžaduje odpočinek. Zábava budiž zotavením a přípravou k nové práci a srovnávej se s mravností. 8 Práce budiž řízena zákonem božským a lidským.

Práce jest buď tělesná buď duševní. Jedna nemá vylučovati druhou; jedna s druhou budiž spojena podle stavu a povolání.

Předmětem práce jest 1. co nutno, co užitečno, co příjemno; práci nutné budiž dána přednost před méně nutnou; užitečnost stojí nad příjemností; příjemnost nebudiž vyloučena. 2. Duše a tělo. Duše má vyšší cenu, než tělo; než o tělo nutno též se starati. 3. Život pozemský a záhrobní. Onen jest přípravou tohoto.

d) Jestliže člověk pokorným býti má hlavně a naprosto před Bohem, přidruženě a vztaženě před bližním: má pokora se vyskytovat také ve člověku samém tak, aby stránka lidskosti nižší jako prostředek podrobena byla stránce vyšší jako cíli, smyslnost nadsmyslnosti, žádost po dobrech smyslných žádosti po dobrech nadsmyslných. Tato podrobenost týká se života sensitivního a vegetativního, kterýžto obojí jest prostředkem, kdežto život nadsmyslný jest cílem, a proto řízen býti má rozumem, aby cíle bylo dosaženo.

Život sensitivný čili živočišný, nám se zvířaty společný, smyslnými mohutnostmi, na ústrojí tělovém závislý, vedený, jenž se jeví smyslným poznáním zjevů světa tělesného a smyslným snažením po dobrech tělesných, slouží jako prostředek životu nadsmyslnému, jenž člověku jako člověku přísluší specificky, jenž jest veden rozumem a svobodnou vůlí, mohutnostmi

nadsmyslnými, na ústrojí tělovém subjektivně nezávislými, a jenž se jeví poznáním nadsmyslné stránky světa tělesného a předmětů smyslům nepřístupných a snažením po dobrech tělesných, pokud mají stránku nadsmyslnou, a po dobrech nadsmyslných. Přestává-li tedy člověk na životu sensitivním, za cíl mylně pokládaném, a ponoří-li se do něho, jedná proti rozumu, tedy nemravně, hřeší proti Bohu, od něhož pochází poměr mezi životem smyslným a nadsmyslným. Je tedy sensualismus a důsledek jeho, naturalismus a materialismus nejen bludem, ale také hříchem. Kdo se ponoří do smyslnosti, ten v ní bídne a nešťastně utone a zahyne vzdáliv se celý svého cíle.

Život vegetativný, pokud se jeví požíváním pokrmu a nápoje, slouží jako prostředek ku zachování jednotlivého těla, požívajícímu náležejícího, aby bylo schopno ku vedení života smyslného, životu nadsmyslnému sloužícího. Kdo tedy vědomě a dobrovolně požívá buď jenom proto, aby požíval, anebo tak, že tělo své činí neschopným ku vedení života sensitivního, ten hřeší jednaje proti pořádku, rozumem naším poznanému a od Boha stanovenému. Je tedy střídmost požadavkem mravnosti, ctností; nestřídmost odporuje mravnosti, jest hříchem, nepravostí. Kromě urážky Boha, původce zákona přirozeného, jenž nestřídmost zakazuje, a kromě ztráty, kterou trpí nestřídmý pozbývá své lidské důstojnosti a klesaje pod zvře, jež uení nestřídmé, provázejí nestřídmost tyto následky: 1. Nestřídmý podkopává své zdraví, připravuje si mnoho nemocí a zkracuje svůj život. 2. Stává se neschopným ku práci tělesné a duševní. 3. Marně vydává peněz, kterých potřebí ku plnění mnohých povinností. 4. Ničí blaho své a jiných. 5. Lpí ke hrudě zemské, stává se materialistou, nemůže se povznést k ideálnosti, nemiluje náboženství. 6. Jest náchylen k mnohým nepravostem. Prostředkem proti nestřídmosti jest úvaha o její hříšnosti, její bezúčelnosti, její škodlivosti, dále pevná vůle, zvláště však náboženství.

Život vegetativný, pokud se jeví rozplozováním lidstva, řízen jest pudem pohlavním, jehož ukojení liší se od ukojení pudu potravního. Kdežto pud potravní dán jest člověku, aby on sám jako jedinec zachován byl, slouží pud pohlavní k tomu, aby bylo človecenstvo zachováno jako druh; proto pud potravní má každý ukájeti, pud pohlavní však nemusí. A také jest přirozenost lidská taková, že nezhyne člověk, jenž pud u

pohlavního neukájí; aniž jest se báti, že by žádný člověk nechtěl ukájeti jeho, pročez neukájení pudu pohlavního, jež jest jakousi výjimkou, nevyhubí pokolení lidské. A věru mohou okolnosti rozumné odvracet člověka od ukájení.

Má-li býti ukojení pudu pohlavního činem mravně dobrým, musí se díti mezi mužem a ženou ve stavu manželském a za účelem zachování nebo rozmnožení pokolení lidského. Neplní-li se tyto podmínky buď jednotlivé anebo všechny, jest ukojení hříchem, poněvadž odporuje zákonu přirozenému, rozumem naším poznanému a od Boha stanovenému, jest nepravostí, jež se zove nečistotou čili nemravností ve smyslu užším. Nečistota se páše také oplzlými myšlenkami a řeči dobrovolnými a se zálibou spojenými, žádostmi a činy, více nebo méně se hříšným ukojením souvislými anebo je připravujícími. Nemravnost nečistoty jest veliká. Neboť: 1. Nečistota protiví se svatosti boží neobyčejně. 2. Vzdaluje člověka od Boha nejvíce, vede přímo k neznabožství a udržuje v něm přes všechny důvody, jež neznabožství vyvracejí. 3. Útočí přímo nebo nepřímě proti svatosti stavu manželského. 4. Znesvěcuje a hanobí člověka, jenž od Boha jest ustanoven k vysoké důstojnosti. 5. Tělo není ve službě ducha, není duchem povzneseno; duše stává se otrokem hnusné rozkoše a klesá pod zvíře nerozumné. 6. Vše-liká láska pravá hyne, společnost lidská se podkopává. Následky nečistoty jsou velice smutny. Neboť: 1. Nečistota poráží člověka duševní slepotou proti všeliké pravdě, zvláště proti pravdám náboženským; nečistý po poznání pravdy netouží, pravda jej netěší. 2. Činí člověka v dobrém nestálým a vrtkavým. 3. Vnuká jemu nenávisť k Bohu, přílišné zalíbení na věcech pozemských, odpor proti věčnosti. 4. Naplňuje jej lhostejností, nelibostí a nenávisť proti všemu, co mu překáží požívati ohavné rozkoše. 5. Činí člověka schopným všeliké nemravnosti. 6. Podrývá nadpřirozený život křesťanský. 7. Vede k nekajcnosti úplné, zoufalství, sebevraždě. 8. Působí nomoci, ba i smrt, přivádí do blázince. 9. Hubí duševní vlohy. Prostředky proti nečistotě jsou tyto: 1. Vzdalujme od fantasie a myslí všelikou představu nečistoty, jakož i, co by takovou představu mohlo vzbuditi; nezdržujeme se dlouho zpytující, jak jsme se chovali při pokušení k nečistotě; nemysleme mnoho na taková pokušení. 2. Varujme se každé příležitosti, která by v nás nečistou žádost vzbudila: nestřeženého pohledu na osoby dru-

hého pohlaví, neopatrného, příliš volného rozmlouvání a obcování s nimi, nemravného tance a milkování, pohlížení na nečisté obrazy, čtení spisu oplzlého, divadla nemravného. 3. Neoddávejme se zahálce. 4. Buďme střídmí v pokrmu a nápoji. 5. Buďme pokorní a zapírejme sebe, přemáhejme své žádosti nezřízené, činme pevné úmysly. 6. Prosme za pomoc boží, obračejme mysl k věcem božským, přijímejme často a hodně sv. svátosti. Tímto způsobem bojovati musí každý, také v pozdějším věku. První nedobrovolné hnutí pudu pohlavního není ještě hříchem; všedního hříchu proti čistotě se dopouští, kdo plně nesvoluje, kdo není dostatečně příčetným.

Protivou nečistoty jest čistota, pravý řád, týkající se ukojení pohlavního pudu, jenž slouží k zachování a rozšíření pokolení lidského. Obecně záleží v tom, že od myšlení, toužení a zevnějšího svobodného činění vzdaluje se vše, co Bůh zakázal vzhledem k ukojení pudu pohlavního. Poněvadž Bůh dovoluje ukojení toto jedině v řádném manželství, jehož prvotním účelem jest rozšíření nebo zachování pokolení lidského, záleží čistota mimomanželská ve zdržení se od všelikého ukojení pudu pohlavního a od každé svobodné žádosti po něm, kdežto čistota manželská vyžaduje, aby nebylo obcováno s žádnou osobou jinou, leč s manželem nebo manželkou, aby po takovém obcování nedovoleném nebylo svobodně touženo, aby při obcování manželském nebyl vyloučen prvotní účel rozplozování pokolení lidského. Mravnost nedovoluje, aby manželé obcovali spolu toliko pro smyslnou rozkoš. Čistota, jež jest provázena stydlivostí, počestností a jemným pocitováním všeho, co s čistotou souvisí, a jež vyžaduje mocné ovládnutí sebe a pilné užívání prostředků, jimiž se zamezuje nečistota, je ctnost velmi krásná, velmi hrdinská, velmi záslužná. Na nejnižším stupni jest čistota manželská, na vyšším vdovecká a vdovská, na ještě vyšším těch, kteří nebyli ve stavu manželském a posud čistými zůstali, na nejvyšším těch, kteří chtějíce se státi co nejvíce dokonalými a Bohu milými, dobrovolně pro celý svůj život se zřekli nejen všeho, co 6. přikázáním božím jest zakázáno, ale také stavu manželského. Tato čistota stupně nejvyššího jest andělská, vyniká nejvyšší krásou duševní, nejvyšším hrdinstvím, umožňuje nejsvětější obcování a nejužší spojení s Bohem, zjednává největších zásluh u Boha, připravuje největší blaženost po smrti; je však také

zvláštní milost boží, které dosíci lze toliko v církvi katolické.

e) Vylíčenou pokoru čtverou zjednatí si musí člověk cvikem, kterým sebe ovládá, sebe zapírá, hnusnou sobeckost potlačuje, nezřízené vášně a žádosti podle předpisu rozumového vůlí pevnou přemáhá, všemu se vyhýbá, co by pokoře odporovalo. V tom záleží ctnost zapírání sebe rozumem schvalovaná, šlechetnou samoláskou vydržovaná, která člověku pomáhá k nabytí pokory všestranné. Tato jest nemožnou bez náboženství.

f) Posléze poněvadž zjednávání a zachovávání pokory se potkává s mnohými obtížemi, má jim člověk odporovati; za tou příčinou se ozbrojí ctností srdnatosti, rozumnými předpisy řízenou. Ku překážkám přistupují všeliké útrapy, jimiž provázen jest život pozemský, které nemůže-li se jich zbaviti rozumným, mravným způsobem, snášeti má trpělivě. Tak nabývá ctnosti trpělivosti. Ze srdnatosti a trpělivosti vyplývá ctnost vytrvalosti v dobrém, která vede k cíli konečnému a korunuje život vezdejší odměnou a blažeností nehybnoucí. K těmto třem ctnostem pomáhá člověku nezbytně náboženství.

Ctnosti, kterých člověk nabývá vývojem rozumu a které se zovou intelektuálními čili rozumovými, mají tvořiti souvislou a souhlasnou jednotu; totéž platí o ctnostech, kterých nabýváme vývojem svobodné vůle a které se zovou mravnými ve smyslu zvláštním. Než souvislá a souhlasná jednotka panovati má také mezi ctnostmi rozumovými a mravnými. Na této jednotě, v Bohu, nejvyšším dobru, soustředěné a podle nadřaděnosti a podřaděnosti cílů a prostředků sestavené, a na dostatečném množství obojích ctností spočívá dokonalost lidská, jež se zове dobrý charakter.

Dobrý charakter má dvojí povahu: obecnou čili všelidskou a zvláštní, která vyplývá ze zvláštního povolání, ve kterém člověk žije. Povolání zvláštní, mravně dovolené a prospěšné má sobě každý člověk voliti, poněvadž žije ve společnosti a v určitém povolání cíle svého dosíci může a má; při volbě přihlížeti má ke svým schopnostem a silám, ke své náklonnosti a prostředkům, kterými vládne; posléze nemá volba se díti bez Boha, nejvyššího ředitele života lidského, jehož vůli plniti mravnost káže. Povolání jsou různá, podle potřeb dílem

hmotných, dílem duchových. Člověk má povinnosti svého stavu dobře znáti a svědomitě plniti.

Povolání životní sobě zvoliti povinen jest každý člověk, i nezámožný i zámožný, jsa stvořen ku práci, která také společnosti prospívá. Povolání prospěšné nemá předmětem toliko zaopatření hmotných prostředků životních, pěstování vědy a umění, ukájení potřeb časných, řízení občanské, ale také službu boží, touhu po vlastní dokonalosti duchovní a péči o spásu bližního. Povolání nedovolené a neprospěšné nemá si nikdo voliti. Z ostatních má si voliti každý příhodné sobě, ve kterém by právě on nejjistěji došel svého cíle věčného a společnosti nejlépe by prospěl. Proto nemá si nikdo zvoliti povolání, pro které nemá dostatečných ctností, vloh, vlastností povahových a jiných požadavků. Povoláním, které se zove nižším, které vyžaduje námah tělesných, řemeslem poctivým a jiným nemáme pohrdati; ve společnosti občanské a náboženské jsou velmi důležitá taková povolání.

Péče o krasochuf.

C) Povinnost k sobě žádá, abych zalíbení měl na dobrou, jež jsem sice rozumem poznal, jehož jsem však sám nedosáhl, aby bylo mým majetkem. Takovým dobrem jsou vlastnosti a díla boží, jakož i dobré vlastnosti a činy jiného člověka. Proti této krasochuti rázu ethického, které je schopen a kterou jest povinen každý člověk, hřeší, kdo krásy buď boží anebo lidské neuznává. Krásu duchovou, v moudrosti a ctnosti záležející, klásti má nad krásu tělesnou. Čistoty a pořádku, o kráse svědčících, dbáti má každý, i chudý a méně vzdělaný, pokud možno, ve všech věcech sobě náležejících. Úmyslné zanedbávání krasochuti projevuje mravní skleslost; přepjatost a rafinovanost její souvisí s líčenou, falešnou mravností.

Povinnosti ke svému tělu. Péče o život tělesný. Sebevražda.

O svou duši hlavně a přede vším starati se má člověk, poněvadž dokonalost lidská, mravnost, týká se hlavně a přede vším duše. Avšak duše spojena je s tělem tak, že s ním tvoří po čas života pozemského jednu bytnost, jednu přirozenost,

jednu osobnost; dále život nadsmyslný, který vede duše lidská sama bez těla, podmíněn jest životem vegetativním a sensitivním, který vede spojena jsouc s tělem v jednu příčinu účinnivou. Proto starati se má člověk také o tělo své. Tato péče, která přistupuje ku hlavní péči o duši jako přidružená, vedlejší, vztažná, odnáší se k životu tělesnému, ke zdraví tělesnému a k úpravě tělesné.

Nemravno, zákonem přirozeným zakázáno jest zavraždití sebe. Sebevražda jest úmyslné a svévolné zničení svého vlastního života tělesného, a liší se od sebezabití, při kterém jednající nemá úmyslu zničití svůj život, neopomíjí však zcela dobrovolně činu, o kterém poznává, že se může státí snadno příčinou smrti.

Sebevražda jest zákonem přirozeným zakázána, postrádá-li člověk podle své přirozenosti panství nad svým životem. A také skutečně postrádá. Neboť člověk jest podle své přirozenosti veskrze, celou svou podstatou a životem svým pod panstvím božím naprostým. Toto své panství nad životem lidským neoponechává Bůh člověku, jak vysvítá z přirozenosti lidské, jelikož je člověk podstatně služebníkem božím, jenž nemá žádného práva sebevraždou službu Bohu vypovědětí anebo ji zkrátiti, jelikož přirozenosti lidské jest vštěpena velmi mocná náklonnost ku zachování života a veliký strach před smrtí a jelikož člověk od přirozenosti žije ve společnosti, které má býti ku prospěchu, a jak vysvítá z přirozených okolností časného života lidského, jenž jest dobou zkoušky a přípravy k životu záhrobnímu, člověku od Boha určenou, tak že nemá práva jí zkrátiti, a jenž jest ohrožován zly morálními, kterých má člověk uniknouti ne sebevraždou, nýbrž mravní činností své vůle svobodné, a zly fysickými, kterých se zbaviti nemá sebevraždou, nýbrž která má snášeti, pokud se nedají mravně odvrátiti, aby zadost činil za své hříchy a zásluh sobě zjednal o záhrobní blaženost. Má sice člověk právo života od Boha sobě udělené, právo života užívati tak, jak Bůh chce, jak Bůh ustanovil, ale nemá neomezené právo libovolně nakládati svým životem proti vůli boží, proti ustanovení božímu. S právem života je spojena povinnost života užívati k dosažení účelu, od svrchovaného stvořitele a pána vytknutého. Účelem však života lidského není žádné jiné dobro stvořené, pouěvadž všechna dobra pozemská jsou nižší než život a životu sloužiti

mají; tělesného života pomějícího jsou vyšší dobra života nehynoucího duchového, věčného nadpřirozeného; vyššího řádu než život jednotlivého soukromníka je také společnost. Abychom tedy dosáhli a sobě zajistili těchto dober vyšších, k tomu sloužiti nám má život pozemský; sebevražda však činí nám nemožno tohoto cíle dojíti. Proto přivlastňuje sebevrah sobě právo, jež mu Bůh nedal, bouří a vzpírá se proti Bohu nadobro a veskrze, odpadá od něho úplně. Odřká se Boha, původce a pána svého života, Boha, svého dobra nejvyššího, jež klade za dobro stvořené, ztracené anebo nedosažitelné, Boha, svého vykupitele, jenž svobodně sebe na smrt vydal, aby nám zjednal život věčný, Boha, původce a pána řádu společenského, jenž mu ve společnosti vykázal místo, na kterém by působil ku prospěchu lidstva, jak dlouho Bohu se líbí. Je tedy sebevražda dokonaná vzpoura proti Bohu, jedinému pánu života a smrti, praktické neznabožství na nejvyšším stupni.

Netoliko proti Bohu jedná sebevrah, ale také proti sobě, proti sebelásce oprávněné a povinné, jelikož se dopouští viny, kterou nelze odčiniti a která jej vrhá do věčné záhuby. Jedná také proti společnosti lidské, které dává špatný příklad a kterou okrádá o užitek, který každý člověk přinášeti má. Není věru sebevražda žádným hrdinstvím, spíše zbabělostí, důkazem netrpělivosti, nekajícnosti, nevěry v nesmrtelnost duše lidské. Diviti se tedy jest, kterak mohou Schiller, Göthe a jiní umělci velebiti sebevraždu.

Sebevražda jest hříchem tak velikým, že ji ospravedlniti anebo omluviti nemůže, vyjmemě-li pomatenost mysli, žádná příčina. Příčiny sebevraždy, ze kterých mnohé jsou samy sebou hříšné, se vyskytují tyto: Nevěra, bezbožnost, omrzelost, vyžilost, tělesná nemoc, netrpělivě snášená, náruživá láska, pijáctví, zármutek, chudoba, ztráta majetku nebo cti, zpronevěření peněz, bázeň před trestem časným, výčitky svědomí, nesváry rodinné, velebení sebevraždy od umělců.

Sebevraždu zavrhuji a hříšnou nazývají také pohané. Mezi národy pohanskými jmenují na příklad Řeky, Římany, Peršany, původní obyvatelé Japonska, Ainos. Pythagoras nazývá sebevraha vojínem uprchlíkem (Cic. de sen. c. 20). Plato jej nazývá otrokem, který sebe vraždí proti vůli svého pána a jej zbavuje výtěžků dalších prací povinných (Phaedon pg. 62). Aristoteles nazývá sebevraha zbabělcem (Ethic. Nic.) a Vergil

praví ve své Aeneidě, že sebevrahové jsou v pekle trestáni. Básník Martial praví, že statečným není ten, kdo v bídě sebe vraždí, ale ten, kdo bídu trpělivě snáší. Nemravnost sebevraždy povždy tvrdí jenom morálka filosofie křesťanské, jakož i katolická theologie morální. Církev katolická odedávna trestala sebevrahy, kteří bez pokání zemřeli, odepřením církevního pohřbu, jelikož sebevraždou sami se odlučují od obcování s církví. Také vrchnost světská uvalovala přísné tresty na sebevrahy až do 18. století. Avšak sebevraždu odporučují stoikové, odrůda kacířů donatistů, circumcellionové a patriciani, pozdější kacíři blouznivci, protestantští učitelé přirozeného práva 16. a 17. stol. a jejich pozdější stoupenci, jansenista Du Verger de Hauranne, anglikánský děkan John Donne, anglický skeptik David Hume, Maupertuis, Montesquieu, Rousseau, encyklopedisté, filosofové materialističtí, Schopenhauer, Dühring, Bentham, Paulsen, Ziegler

Ani světské vrchnosti není dovoleno rozkázati odsouzenému k smrti, aby sebe zavraždil.

O hříšnosti sebevraždy nemůže býti nepřekonatelná a omluvitelná nevědomost aspoň u těch, kteří věří v nadpřirozené zjevení boží. Než mylně může býti užito pravdy, že jest skutkem ctnostným a někdy také přísnou povinností, za dobra vyššího řádu i život sám obětovati. Činy, z takového omylu vyplývající, odporují objektivně a materiálně zákonu mravnímu, ale formálně jsou bez viny aniž se mohou přičítati. Tak by se mýlil, kdo by se domníval, že přímo zničení svůj život jest prostředkem pokání a zadostiučinění za spáchané hříchy anebo dovoleno za tím účelem, aby hřích nebyl spáchán anebo aby panenství bylo zachováno, anebo že jest mučnictvím pro toho, jenž jest v moci těch, kteří jej mohou přinutiti k odpadnutí od víry, anebo že jest nutno, má-li býti neštěstí odvráceno od rodiny, státu, církve. Tu ovšem nelze mluvíti o sebevraždě, nýbrž o zabítí sebe.

Nepřímé pozbytí života, zabítí sebe jest dovoleno, je-li čin, z něhož toto pozbytí vyplývá, povinným anebo aspoň o sobě mravně dobrým, dá-li se právě tak jistě očekávati dobrý výsledek činu, jako lze se obávatí zlého výsledku, je-li úmysl jednajícího obrácen toliko k výsledku dobrému, má-li dobrý výsledek takovou důležitost, že nejsme povinni se ho zříci, aby nenásledoval výsledek zlý. Posléze jest povinností

vojáka, lékaře, kněze obětovati svůj život, vyžaduje-li toho jejich povolání.

Prostředky proti sebevraždě jsou tyto: Uvažujme o Bohu, svrchovaném pánu nad životem a smrtí člověka, o posledním cíli svého života, o prospěchu, kterým jsme povinni sloužiti společnosti lidské. Varujme se nepravostí, které příležitost dávají k sebevraždě. Snášejme s křesťanskou trpělivostí nemoci a trampoty vezdejší. Nelpěme příliš na statcích vezdejších a mějme pravý pojem o své cti. Důvěřujme v Boha moudrého, mocného a dobrotivého, jenž nenechá zahynouti toho, kdo jej miluje. Varujme se všeho, co by nám připraviti mohlo pomatenost mysli, a nastala-li pomatenost, budme řádně střeženi. Posléze modleme se za šťastnou hodinku smrti.

Než netoliko nemáme sami sobě vzíti život sebevraždou, ale jsme také povinni mravním způsobem pečovati o to, aby nám jiný život nevzal neprávem. Jak daleko sahati může obrana vlastního života proti neoprávněným útokům, uslyšíme později. Také proti přírodním pohromám jsme povinni chrániti život svůj.

Proti hříšnosti sebevraždy namítá se:

1. Sebevražda nezkracuje výhradního práva majetku, jež má Bůh nad životem lidským; neboť kdybychom nemohli tělem svým nakládati podle své vůle, nesměli bychom ani do dějů přírodních zasahovati, abychom život svůj zachránili. Tak míní Hume. Avšak jeho důvod není platný. Neboť toliko chrániti vlastní život proti nebezpečí není totéž, co přivlastňovati si právo majetku nad vlastním životem. Nelze ovšem člověku všeliké právo upírati nakládati vlastním životem. Avšak právo, jež náleží Bohu, nenáleží člověku. Člověk jsa správcem svého těla nemá práva je zničiti, ale má právo a povinnost pečovati o zachování svého těla. A pokud toto zachování vyžaduje, smí a má zasahovati do dějů přírodních a ke svému prospěchu je obracet.

2. Seneka nazývá sebevraždu hrdinstvím, jelikož prý mudrc raději svůj život vraždou končí zmužile, než aby v něm pokračoval beze cti. Avšak sebevražda hrdinstvím jest falešným, ne pravdivým. Pravdivé hrdinství se prokazuje při věcech dovolených, falešné však vychází z bázně, zármutku, zbabělosti, zoufalství, kteréžto příčiny vedou k sebevraždě. Je

tedy sebevražda pravým opakem hrdinství; sebe vraždí ten, kdo nemá odvahy ke snášení trampot a nesnází.

3. Namítá se, že opatrnost vyžaduje opustiti tělo, jež nemocí nebo stářím sešlo a není užitečno, jako opouštíme stavení vetché a rozbořením hrozící. Než porovnání jest nejapné. Neboť sebevraždou neopouští se tělo, nýbrž přímo se hubí, aby tak se duše oddělila od těla. Duše nebydlí v těle, jako v nějakém stavení, do kterého by mohla vejíti a z něhož by mohla vyjíti, jak by se jí líbilo; spíše jsou tělo a duše spojeny podstatně v jeden celek, aby tvořily člověka, jemuž Bůh vykázal místo, na kterém má setrvati, až by jej odvolal on sám. Setrvá-li duše, mravně žijíc, trpělivě v těle, až toto samo umře řízením božím přirozeným, odměnou dojde života věčného.

4. Život pozemský jest dobrodiní, jehož můžeme se zříci, neshledáváme-li na něm zalíbení. Než život pozemský jest dobrodiní, s kterým jsou spojeny povinnosti. První povinností jest Bohu sloužiti a jej ctíti; ale sebevrah Bohu vypovídá službu a jej nectí.

5. Namítá se, že sebevrah podobá se synu, jenž touží vrátiti se k otci do vlasti. Než sebevrah se podobá synu, jenž proti vůli otcově touží vrátiti se k otci. Je tedy sebevražda zločinem, proti Otci nebeskému spáchaným.

6. Namítá se, že můžeme-li si přátí smrt, můžeme si ji také sami připraviti sebevraždou. Můžeme si ovšem přátí z důvodů rozumných smrt, ale odtud nenásleduje, že můžeme si sebevraždou ji připraviti. Vojín může si přátí, aby byl ze stráže odvolán, ano může z důvodu rozumného za to žádati; ale samovolně nesmí stráž opustiti.

7. Namítá se, že sv. Apollonie, vedena jsouc na smrt, sama se vrhla do ohně, jenž byl pro ni připraven, že se tedy dopustila sebevraždy; schvaluje tedy církev katolická sebevraždu. Než sv. Apollonie nedopustila se sebevraždy. Neboť buď nechtěla, jsouc pannou cudnou, aby se jí dotkli pochopové. Anebo Bůh sám ji k tomu činu vnitřně povzbudil; Bůh, jsa pánem života a smrti, může každého člověka povolati ze života pozemského, kdy podle své moudrosti chce; tu nezkrátila sv. Apollonie práva, které má Bůh, nedopustila se sebevraždy. Anebo dopustila se omylu, viny prostého; neboť smrt byla jí usouzena, tak že jí ujíti nemohla; šlo pouze o to, smí-li se

vrhnouti sama do plamenů, či má-li čekati kratičkou chvíli, až ji pochopové násilně do plamenů vrhnou.

Než nemá člověk toliko nebrati sobě života tělesného, ale také má pečovati o zachování jeho. Tato péče souvisí s péčí o zdraví tělesné.

Péče o zdraví tělesné.

Má-li člověk úlohu sobě od Boha ustanovenou vyplniti, musí o to pečovati, aby své zdraví zachoval a tím také svůj život tělesný. Tuto péči žádá od nás Bůh; proto nám vnukl silný pud, který nás mocně pobádá, a spojil s ukájením potřeb, ku zachování zdraví sloužícím, rozkoš, s nebezpečím, našemu zdraví hrožícím, bolest.

Tato péče má jisté meze. Neboť jsme povinni užívati prostředků obyčejných, které si můžeme bez velkých námah a útrat opatřiti a kterých také lidé rozumní obyčejně užívají. Užívati prostředků neobyčejných nejsme povinni, poněvadž by to přesahovalo síly naše a činilo život nesnesitelným. Aniž smíme se varovati prací namáhavých a nebezpečných, jež jsou potřebny anebo užitečny ku blahu našemu anebo společnosti lidské. Ale mravnosti se protiví, kdo bez důležité příčiny se vrhá do patrného nebezpečí života. Chirurgickým operacím, jež jsou spojeny s velikým nebezpečím života a velikých bolestí působí, se podrobiti anebo si zaopatřiti léky, jež přesahují naše jmění, nejsme povinni. Aniž jest rozumno a dovoleno nemírně se káti postem, bděním nočním a jinými prostředky, jež patrně zdraví podrývají, nepřihlížíme-li ke zvláštnímu vnuknutí božímu neklamnému. Ale po jistou míru a při rozumné péči o zdraví skutky kající konati rozumu a mravnosti se nepřičí; vždyť při nich mnozí vysokého věku dosáhli; jimi se krotí zlé žádosti.

Ku zachování života a zdraví tělesného nevyhnutelně jest potřebí pokrmů a nápojů, jichž si máme mravně zaopatřovati a střídavě požívati, jakož i odpočinku a spánku, jehož si máme přáti měrou dostatečnou, ale ne přílišnou. Přímou a bez příčiny důležité nemáme sobě nemoc připraviti; v nemoci však jsme povinni hledati pomoci u zkušených, zvláště lékařů.

Péče o úpravu tělesnou.

Tělo má býti tak upraveno, jak vyžaduje zdraví, jak se sluší našemu stavu, postavení a pohlaví, našemu jmění, jak se srovnává se skromností a obecným, slušným mravem, jak jest potřebí, aby tělo se jevilo částí bytosti rozumné, nástrojem, rouškou a zrcadlem duše duchové.

Zvláště sluší míti na zřeteli šatstvo a jeho trojí účel. Oděv slouží nejprve k tomu, aby chránil tělo proti škodlivým vlivům povětrnosti. Po druhé má jím býti cudnost zachována. Po třetí má sloužiti k slušné, nikoli přepjaté ozdobě těla. Těchto tří účelů budiž řádně šetřeno. Škoditi nemáme šatem zdraví ani vlastnímu ani cizímu.

K úpravě těla vzdálenější náleží příbytek a náhytek, o který obojí pečovati máme hlavně a přede vším proto, abychom zachovali život a zdraví tělesné; přidružným předmětem této péče jest pohodlí, po němž bažiti nemáme přílišně, a okrasa, která prosta býti má nemírné nádhery, jež vede k rozmařilosti nemravné, ochuzuje a brání konati dobrodiní bližnímu.

Povinnosti ke statkům zevnějším se vztahující.

Statky zevnější, kterých si máme zjednávat, jsou dílem ideální: 1. čest a dobrá pověst, 2. přátelství, dílem hmotné: movité, na př. peníze, a nemovité, na př. polnosti.

Péče o čest a dobrou pověst. Souboj.

Pověst jest mínění, kterým jiní nás oceňují. Pověst dobrá jest dobré mínění, které mají jiní o našich vrozených nebo nabytých vlastnostech dobrých, zvláště mravně dobrých. Dobrá pověst slovy vyjádřená zove se chvála. Dobrá pověst jest sice cti, ve smyslu širším pochopenou; ale liší se od cti ve smyslu užším, která jest projevováním dobré pověsti, jež se děje názvem, symbolem, skutkem. Čest předpokládá dobrou pověst anebo ji spíše v sobě drží jako část a připojuje k ní zevnější projevení. Takto má čest větší cenu než dobrá pověst sama. Někdy však znamená čest toliko zevnější projevení vážnosti a tu má menší cenu než dobrá pověst. Rozeznáváme

čest soukromou čili osobní čili mravní od cti úřední a stavovské, jež se týká veřejného povolání, společenské činnosti. Jelikož dobrá pověst a čest nejsou totožny, nejsou vždy v jednotlivých případech pospolu. Neboť může býti někdo pro své veřejné povolání ctěn, ač se netěší pro svou činnost soukromou dobré pověsti; opačně může býti někdo v dobré pověsti pro svou osobní mravnost, ač nedochází zevnějšího uznání. Čest a dobrá pověst náležejí k nejvzácnějším statkům pozemským a časným. Neboť na nich spočívá velice život pospolitý a zdar činnosti veřejné. Čest slouží k tomu, aby ctěný byl k další činnosti povzbuzován, aby jiní následovali ctěného. Zvláště však důležitou jest čest prokazovaná osobě, veřejné auktority požívající, utvrzující a povznášející auktoritu, bez které společnost lidská býti nemůže. Než ač jest čest velmi důležitou, přece jest její cena podmíněna, poněvadž má sloužiti za prostředek ku dosažení vyšších cílů mravních. Kromě toho jest čest nejistá, poněvadž někdy se jí dostává tomu, kdo jí nezasluguje, a nedostává se jí tomu, kdo jí zasluguje; jest měnitelná, poněvadž týž jest dnes ctěn, zítra hanoben; jest nebezpečná, poněvadž někdy podněcuje pýchu a zpupnost.

Čest, prokazovaná pro neobyčejnou činnost dobrou od širšího obecenstva, také po smrti, a spojená s chválou, zove se sláva.

Jest mravně dovoleno mírně bažiti po cti, jelikož nám od Boha, jenž učinil všecko ke své cti a slávě, vštěpen jest pud cti, abychom i takto Bohu se podobali. Čest sama o sobě jest dobro mravně lhostejné a stává se mravně dobrou skrze předmět, pohnutku, účel a okolnosti provázející. Má-li tedy býti naše touha po cti mravně dovolená, musíme rozeznávati čest pravou od nepravé. Předmětem pravé cti jest jenom to, co zasluguje skutečně naší vážnosti, přede vším moudrost, ctnost a zbožnost, ale také přídružně přednosti ceny menší, jako moc, vliv, bohatství, dovednost, učenost, umělost, pokud jich se užívá k dobrému. Dále aby byla čest dovolená, mravně dobrá, nesmíme ji hledati pro ni samu, nýbrž jako prostředek k dosažení vyšších účelů mravních, jako za účelem svého vlastního zdokonalení, snadnějšího plnění svých povinností s povoláním spojených, za účelem blaha bližního, obzvláště ale oslavení božího. Kromě toho nesmíme po cti bažiti užívající prostředků nedovolených, chtějíce se líbiti lidem, kterým se nedostává

soudnosti, pravdivosti a poctivosti. Posléze bažení po cti a dosažení cti spojití káže mravnost s nelícenou pokorou, abychom nezpyšněli dosažením cti, abychom se nekormoutili nedosažením.

Ale netoliko dovoleno jest za uvedených pedmínek bažiti po cti; je také naší povinností. Neboť dobrá pověst jest mocnou ohradou života mravně dobrého; komu jest úplně lhostejno, jakou má pověst, ten jest schopen všeliké nepravosti. A věru bázeň před hanbou a pozbytím dobré pověsti zlo mnohé překazila, mnoho dobrého způsobila. Také pobádá bažení po cti k neúnavné práci a velikým činům. Posléze bez dobré pověsti a cti nemůžeme plniti povinnosti svého stavu a povolání. Ovšem co tu řečeno o povinnosti, spojití dlužno s tím, co platí o dovolenosti a mravnosti bažení po cti.

Bažení po cti stává se hříšným, nezřízeným, nerozumným předně přílišností, když bažíme po cti pro přednost, které postrádáme, když si žádáme větší cti, než jakou zasluhujeme, když sobě čest přivlastňujeme, neodnášejíce ji k Bohu, když jest nám čest účelem samým a nikoli prostředkem, jímž bychom jiným prospěli, když hledáme čest pro své skutky zlé, když chtějíce chrániti čest svou, jsme odhodláni dopustiti se hříchů. S nezřízenou žádostí cti bývá spřízněna chtivost marné slávy a spojená chvástavost, pokrytectví a jiné nepravosti. Nedostatkem se proviňujeme proti mírné, dovolené a povinné žádosti cti, když pokoře špatně rozumějíce nežádáme anebo nepřijímáme projevů vážnosti, úřadu anebo stavu povinných, když jest nám lhostejno, jaké pověsti požíváme. Tu platí pravidlo: Jdeme střední cestou mezi přílišností a nedostatkem.

Ačkoli žádá od nás někdy sláva boží, blaho naše a bližního, abychom nespravedlivých urážek cti naší pokorně a trpělivě snášeli a jich nespláceli, přece jsme někdy povinni se chrániti proti nim, abychom urážejícího zahanbili a jej přivedli na dobrou cestu, anebo abychom hájili slávu boží, důstojnost svého stavu a blaho bližního. Chrániti se však máme důstojně, beze msty, mírně, prostředky dovolenými, šetrně, pokud možno, urážejícího. Soudu se dovolávejme pro urážky těžké a v naléhavé potřebě; neposkytuje-li nám soud lidský patřičnou obranu, snášejme tento nedostatek s trpělivostí, která od Boha, soudce spravedlivého, bude odměněna buď již zde na zemi,

anebo aspoň a jistě po smrti. Aniž jest dovoleno urážejícího poraniti anebo zabiti. Uráží-li se toliko čest osobní, bývá někdy lépe mlčeti a zřít se obrany. Odpustiti, se nemstíti, zlé dobrým spláceti káže zákon mravnosti, i když jsme nuceni se hájiti.

Nejnemravnější způsobem, kterého člověk na cti uražený užívá, aby mu bylo dosti učiněno, jest souboj.

Souboj obecně vzatý jest vespolečný boj dvou osob, konaný podle úmluvy o místu, čase a zbraní k zabiti nebo poranění schopné. Liší se od rvačky, které nepředchází úmluva a která vzniká náhlým vzplanutím vášně.

Souboj jest veřejný, podniknutý mocí veřejnou, soukromý, podniknutý mocí soukromou. Veřejný se podniká buď v zájmu veřejném jsa náhradou války, anebo v zájmu soukromém jsa prostředkem rozhodnutí soudního. Souboj veřejný, válku nahrazující, může moc státní dovoliti anebo zaříditi, aby odvráceno bylo zlo větší. Souboj veřejný soudní, jenž náležel ve středním věku mezi ordalie, soudy boží, vznikl u Germánů již v době pohanské a byl konán také v době křesťanského středověku, ačkoli papežové se snažili jej odstraniti, poněvadž spočívá na pověře, jakoby Bůh nemohl připustiti, aby nevinný v souboji padl, a proto jest nemravný; zanikl učením církve katolické. Jestliže za naší doby, kdy tato pověra již nepadá, nějaká vrchnost, vojenský soud čestný anebo monarcha, souboj rozkáže, jedná proti právu, poněvadž jí není dovoleno souboj rozkázati; takový souboj jest nemravný, jako každý souboj soukromý. Se souboji soukromými setkáváme se ve středním věku nejen při soukromých sporech, ale také při turnajích, které původně sloužily ke cvičení válečnému. Od 15. století děje se souboj, aby odčiněna byla urážka cti. Církev katolická vždy zavrhovala všeliký souboj soukromý a tresty církevními stíhala. Také vlády světské trestaly a trestají je. Přece však trvají posud, zvláště u vojska, kde jsou pokládány za čestny a nutny, ovšem mylně.

Každý sice zavrhuje souboj soukromý, ve kterém by uražený chtěl odpůrce svého zabiti anebo poraniti, aby se pomstil za urážku na cti. Ale za počestný a mravně dovolený pokládají mnozí souboj, kterým uražený odpůrce svého i proti jeho vůli chce ne tak fysicky, jako morálně přinutiti, aby i zevně i vnitřně ve své mysli jemu čest vrátil, kterou byl

urazil; tu prý zevně čest vrací, když souboj přijímá uraženého mlčky prohlašuje sobě rovným, vnitřně, když v souboji samém pocituje na sobě zmužilost a udatnost uraženého. Souboj také proto prý chváliti nutno, že není soudní stolice veřejná, která by toho docíliti mohla, čeho dosahuje souboj. Proto neliší se prý souboj od oprávněné sebeobraný, která se děje z naléhavé a nutné příčiny. V 18. století učili někteří, oklamáni falešnou smyšlenkou o stavu lidském čistě přirozeném, že sice v občanském státu spořádaném jest souboj vždy nedovolený, ale mluvíme-li o stavu čistě přirozeném, někdy může býti souboj dovolený. Tyto tři důvody jsou nepravdivy.

Souboj soukromý, k odčinění urážky cti podniknutý, buď že nabídnutý, buď že přijatý, podle své povahy přímo směřuje k tomu, aby odpůrce byl poraněn anebo zabit. Této své vnitřní zloby mravní nepozbývá obranou proti urážce, která uraženému se děje na jeho mravní počestnosti a důstojnosti osobní, jelikož není sám sebou a podle své povahy prostředkem, k odčinění urážky způsobilým. Neboť sám sebou nesvědčí o ničem jiném, než o veliké citlivosti ve věcech, cti se týkajících, o obratnosti v užívání zbraní, o srduatosti při podnikání nebezpečí, často o lehkomyšlnosti, zpupnosti, okázalosti, divokosti, jež jest nakloněna k násilnostem a krvavým rvačkám, tedy o věcech, jež nezjednávají člověku u jiných pravé cti mravní. Tato povaha souboje se nemění, nezdá-li se útočiště k výroku soudnímu dostatečným, anebo působí-li odmítnutí souboje nějakou škodu. Kromě toho nebrání se soubojující takovou opatrností, aby nezabil nebo neporanil přímo soupeře, aby zabítí anebo poranění jemu nemohlo býti přičítáno; obrana soubojná není nevyhnutelnou, poněvadž možno se utéci k vrchnosti, která uraženému přispěti může, poněvadž také v soukromí se přátelům od soupeřů zvoleným spor urovnati, a poněvadž pohrdati urážkou svědčí často více o zmužilosti, než se potýkati v souboji. Pakli se však jedná o nařknutí zbabělosti, kterým se uráží čest, zdá se sice souboj býti vhodným prostředkem k odčinění urážky; než ani tu nepozbývá souboj své vnitřní zloby mravní, jež záleží v přímém ohrožování života soupeřova, ani tu neděje se obrana tak, aby zabítí anebo poranění nemohlo býti přičteno, a pak výtce zbabělosti, v pravdě pravou čest urážející, budiž naproti postavena ctnost statečnosti, která se jeví pohrdáním aneb odpuštěním, která si vede rozumně

a mravně, nikoli slepá, zvůčecká smělost a odvážlivost, lačnost po krvi.

Proto jest souboj nemravný, mravnímu zákonu přirozenému odporný.

Dále nemravnost souboje vysvítá, přihlížíme-li k nebezpečenství, jemuž oba soubojovníci vydávají zdraví svého těla a život svůj nerozvážně, bez patřičné příčiny, jednajíce proti mravnímu zákonu přirozenému. Neboť 1. ruší zřejmě panství boží, jemuž jedinému náleží právo nad zdravím a životem lidským, přímo nakládajíce obojím podle své libovůle. 2. Oba soubojovníci potlačují sebelásku dobře spořádanou, která jim velí sobě dobře chtítí podle rozumu správného, takže jsou odhodláni život sám, první dobro, první podmínku a přirozený podklad ostatních dober přítomných a budoucích do nebezpečí přivéstí, ano i zničití, ne z příčiny chvalitebné, rozumné, ale z příčiny nemravné a nerozumné. 3. Potlačují také lásku k bližnímu.

Posléze souboj sám sebou se protiví řádu společenskému a právu veřejné moci, které přísluší bdítí nad veřejným pořádkem, nad vespólnou bezpečností, hájiti práv jednotlivcům náležejících. Společnost rodinná a státní soubojem velice trpí.

Ani souboje studentů, jež se zovou mensury, při kterých jest prý nebezpečí nepatrné, jimiž prý studenti nabývají ducha rytířského, charakteru samostatného, nelze pokládati za mravně dovolené; jsou přípravou ku dokonalým soubojům, nejsou bezpečné, vydávají zdraví do nebezpečenství, vedou k surovosti a divokosti, nemohou vytvářeti dobrých charakterů. Proto je církev tresce.

Je-li uražený nucen sebe hájiti a nemůže-li u soudu lidského dosáti spravedlnosti, ať trpělivě snáší křivdu, což mu slouží u Boha k zásluze, ať očekává od Boha spravedlivého soudu.

Péče o přátelství.

Přátelství jest vespólná vědomá láska dvou osob sobě nějak rovných, jež sobě vespolek nějaké dobro uděluji aneb od sebe vzájemně zlo vzdalují. Dvě osoby vespolek se milují a o této lásce vespólné vědí. Láska tato jest dokonalá, k osobám se vztahující, a dobrotivá, která dobro přeje netoliko milují-

címu, ale také milovanému bez záměrů sobeckých; jest účinná, která se jeví netoliko smýšlením a slovem, ale také skutkem. Tato účinnost záleží v tom, že jeden uděluje druhému dobro anebo jeden od druhého vzdaluje zlo. Rovnost přátel, podklad lásky přátelské, nemusí aniž může býti úplná; různost však nesmí býti taková, která vylučuje vespolečnost.

Přátelství záleží ve společném statku ideálním, jelikož jeden přítel jest majitelem a majetkem druhého přítele, ovšem ne tělesně, ale duchovně. Tento statek si můžeme zjednat, jelikož jeden jest nakloněn milovati druhého a jeden přiměti může druhého svou láskou k lásce opěťované, a také máme, jelikož jest nám k dosažení dokonalosti, k vyplnění všech potřeb lásky přátelské potřebí.

Uzavřítí má člověk přátelství z příčiny mravně dobré s jiným mravně dobrým, aby dosaženo bylo cíle mravně dobrého, aby nejen přijímal dobro, ale také udílel, maje vždy na mysli, že přítel není pouhým nástrojem jeho, že vespolečnost jest při přátelství nevyhnutelná, že přítel jest druhým úsobím jeho, že přátelství někdy vyžaduje obětí. Takové přátelství jest mravně dobré.

Rozeznáváme několikere přátelství podle různé rovnosti, podle různých potřeb a dober. Výborností dobra řídí se výbornost přátelství. Obzvláště vzácným, vítaným a potřebným jest přátelství, jehož účelem jest dokonalost rozumová a mravní.

Povinností přítele jednoho jest starati se o druhého tak, jako o sebe, i kdyby bylo potřebí obětí, ovšem mravně dobré.

Varovati se jest nám přátelství mravně zlého, jež jest opakem přátelství mravně dobrého. Neboť jako mravně dobré prospívá, tak opět mravně zlé škodí přátelům oběma. Za příklad mravně zlého uvádím přátelství, jehož pohnutkou a účelem jest hovnění smyslnosti, přátelství milostných pletek, jehož výsledkem jest hřích nečistoty, přátelství sobecké, přátelství ke škodě třetího úmyslně uzavřené.

Péče o statky hmotné.

Statky hmotné jsou zevnější všelikého druhu prostředky k zachování a vyvinování života lidského, ke kterým náleží na příklad příbytek, nábytek, potrava, oděv, nástroje, peníze, polnosti, knihy. Proto jelikož každý má svůj život zachovávat

a vyvíjeti, je také každý povinen, nepřihlížíme-li k poměrům zvláštním, výjimečným, si zjednávati takových statků, pokud jich jest mu potřebí. Za tím účelem musí se přičiňovati, jelikož bez námahy jich se mu nedostane. A k této příčinnivosti je dán každému člověku od přirozenosti čili od Boha, původce přirozenosti, mocný pud. Jakou měrou by tomuto pudu bylo hověno, určuje potřeba. Jsme tedy povinni bažiti po statcích hmotných, pokud jich potřebujeme ku plnění povinností, nám povoláním ukládaných. Poněvadž potřeby jsou rozmanité a poněvadž člověk pečovati má nejen o sebe, ale také o jiné, jest povinnost dotyčná rozmanitá. Nad potřebu bažiti po statcích hmotných není sice zakázáno, pokud se šetří mravnosti, a pokud jimi lze u větší míře dobře činiti, ale povinností není; kdyby bylo povinností, s velikou překážkou by se setkával člověk touže po dokonalosti duchové a mravní, jelikož by příliš lpěl na statcích hmotných a zapomínal by na statky duchové, jež stojí nad hmotnými. Pečujícímu o statky hmotné jest se báti, aby neproměnil prostředky v cíl, aby nebyl od pravého cíle svého života odvrácen. Pravdu má Plato, an dí, že čím méně má kdo potřeb hmotných, tím podobnějším jest Bohu, tím více pokračuje v dokonalosti. Kdo tedy může způsobem dovoleným se zbaviti péče o statky hmotné, ten může nejasa rušen, nejasa rozdělen sloužiti Bohu a bližnímu a tak prospívati v dokonalosti a blaženosti. Takový člověk jest dobrovolně chudobným, nejasa k tomu zákonem mravně zavázán, ale jednáje podle rady evangelické z lásky k Bohu. Touto chudobou dobrovolnou, evangelickou není nikterak zavržováno rozumné, mírné bažení po statcích hmotných. Kromě chudoby dobrovolné je také chudoba nedobrovolná, do které člověk buď svou vinou klesá anebo různými příčinami jest uvržen. Nemá-li se státi chudoba nedobrovolná mrzkou, opovržení hodnou, nesmí ji člověk od sebe odvracet skutky nemravnými; ať ji snáší trpělivě, s myslí do vůle boží odevzdanou, ať statků hmotných si zjednává potřebných příčinnivostí mravně dobrou, doufaje v pomoc boží a dobročinnost lidskou, z lásky bliženské, ne ze spravedlnosti se prýstící, k vděčnosti jej zavazující. Smýšlení křesťanské činí chudobu snesitelnou, záslužnou, počestnou. I boháč může a má býti duchovně chudobným, jelikož jeho srdce nemá ke statkům hmotným přilnouti.

Proti povinné péči o statky hmotné hřeší člověk buď nedostatečnou anebo přílišnou pečlivostí, buď neužíváním anebo mrháním statků.

Osobní poměry lidí vespolečné.

Přirozenost vede lidi k životu pospolitému. Proto je spojují povinnosti a práva, bez kterých jest spořádaný pospolitý život bytostí rozumných nemožný. Povinnosti k bližnímu provázají vztažnou nutností 1. povinnosti k Bohu, jelikož úcta k Bohu naprostá vyžaduje vztažnou úctu k osobnímu tvorů, bližnímu, stvořenému k obrazu božímu, a jelikož odepření úcty k bližnímu jest urážkou Boha stvořitele; 2. povinnosti k sobě samému, jelikož bližní jest mi roven a já nemohu plniti svých povinností k sobě samému, neplním-li povinností k bližnímu.

Povinnosti k bližnímu jedny ukládá láska bliženská, jež zavazuje člověka ve svědomí; nešetření jejich odporuje vděčnosti, věrnosti, pravdivosti a jiným ctnostem. Povinnosti druhé ukládá přísné právo, jímž mohou býti vynuceny; nešetření jejich odporuje spravedlnosti výměnné. Povinnosti tyto týkají se také svědomí, jelikož jsou obsaženy v zákonu přirozeném, od Boha svědomí našemu vštěpeném, a jelikož jejich nešetření podléhá Bohu soudci, jako ony; ale ony uemohou býti právem vynuceny a nepodléhají, nešetří-li se jich, lidské auktoritě trestající, jako tyto mohou a podléhají. Povinnosti druhé ukládá nejen auktorita boží, ale také auktorita lidská, poněvadž na nich spočívá měrou největší trvání společnosti lidské. Povinnosti právní jsou: něškoditi bližnímu na vnitřních statcích duše a těla, při užívání zevnější svobody, na zevnějších statcích dobré pověsti a cti, na statcích hmotných.

Poněvadž povinnosti k bližnímu všechny mají vycházeti z lásky bliženské, sluší se ji blíže vyšetřiti.

Jsmo-li povinni bližního milovati?

Milovati bližního káže nám zákon přirozený, jenž zná: Miluj bližního svého jako sebe sama.

Tento zákon jest přiměřen naší přirozenosti právě lidské. Neboť: 1. můj bližní, t. j. člověk jiný, sdílí se mnou tutéž přirozenost druhovou, jsa jako já živočich rozumný. Proto jako

mám zalíbení na své přirozenosti lidské, tak mám zalíbení na přirozenosti lidské, která jinému náleží.

2. Všichni lidé činí rodinu, jejíž otcem jest Bůh, stvořitel, zachovavatel, spolupůsobitel a ředitel nás všech. Proto láska bliženská odpovídá lásce, kterou má Bůh ke každému z nás. Kdo by bližnímu odpíral lásku, musil by důsledně odpírat lásku také Bohu.

3. Přirozeně lne láskou manžel k manželce a manželka k manželi, jakož i rodiče k dítěti a dítě k rodičům. Avšak veškeré pokolení lidské pochází z jedné prarodičů. Pročež lnouti mají k sobě všichni lidé láskou.

4. Život společenský vyplývá nutnou důsledností z přirozenosti právě lidské. Avšak společnost aby byla lidská, musí míti pásku lidskou, kteroužto jest rozum a svobodná vůle. Avšak činnost rozumu a svobodné vůle vyznívá v lásce, svobodném zalíbení na dobru, rozumem poznaném. Proto jest láska páskou společnosti lidské.

5. Aby se stal člověk jeden dokonalým, potřebuje pomoci člověka druhého. Poněvadž však jeden člověk nesmí považovati druhého za pouhý nástroj, jest mu povinen vděčností, která jest projevem lásky.

Z těchto důvodů spolu vysvítá, že předmětem lásky bliženské jest každý člověk. Ani osoba nešlechetská, jehož nešlechetskost míti v nenávisti káže mravnost, nesmí býti vyloučena z lásky, pokud nešlechetník žije na zemi; nešlechetník, jenž umřel ve své nešlechetskosti, přestal býti účastným naší lásky bliženské, ač nesnadno jest nám říci, že ten neb onen nešlechetník zemřel ve své nešlechetskosti. Také osobě nepříteli, jehož útoky právem od sebe odrážíme, věnujeme svou lásku. Neboť láska, kterou podle zákona přirozeného jsme ostatním lidem povinni, nezakládá se na nějaké osobní zásluze bližního, nýbrž na důstojnosti přirozenosti jeho, nám podobné, která zajisté jak u přítele, tak u nepřítel je táže. Pročež projevů lásky nemáme upírat nepřítelům, není-li upírání jich vhodným prostředkem, aby se polepšili; neboť tehdy neupíráme jich ze msty anebo z nenávisti k osobě nepřítel, nýbrž abychom jemu prospěli, aby odložil své smýšlení nepřátelské a škody nám učiněné nahradil.

Poněvadž máme milovati bližního, jako sebe samy a poněvadž sebe milujeme láskou blahovolnou, kterou sobě pře-

jeme blaho, ne láskou žádostivou, jakou na příklad máme k penězům, užíváme-li jich k nabytí pokrmů: účastným učiniti máme také bližního lásky blahovlné. Proto nemáme považovati bližního za pouhý nástroj, kterým bychom sobě zjednali blaho. Bližní pomáhá mi sice, abych si zjednal blaho; než i já pomáhati mám bližnímu, aby i on nabyl blaha. Aniž může býti bližní pouhým nástrojem, poněvadž jest mi svou podstatností roven.

Než nejsme povinni, mluvíme-li naprosto, ne vztažně, t. j. nemáme-li na zřeteli stav, ve kterém se nalézáme my, a stav, ve kterém se nalézá bližní, milovati bližního více, než sebe, anebo takovou měrou, jakou sebe milujeme. Neboť já jsem hlavně a přede vším sám o sobě a sám pro sebe, přídružně členem společnosti lidské; proto směřuji hlavně a přede vším ku blaženosti vlastní, přídružně ku blaženosti bližního. Dále kdyby zákon přirozený prikazoval bližního více milovati než sebe, nebylo by nemravno vzdáti se blaženosti vlastní, kterou naléztí lze v Bohu, aby bližní jí došel. Než nemravno jest bližnímu dáti přednost před Bohem, v němž máme naléztí blaženost, anebo bližního více milovati než Boha; nemravno jest sebe činiti pouhým nástrojem, aby bližní došel blaženosti, jelikož jsme všichni lidé vespolek podstatně souřadní a Bohu podřízeni. Pakli by však zákon přirozený prikazoval bližního touže měrou milovati, jakou sebe milujeme, nebylo by dovoleno ani sobě dáti přednost před bližním, ani bližnímu před sebou; což jest proti rozumu. Posléze podle zákona psychologického jest, mluvíme-li naprosto, láska tím větší anebo menší, čím větší anebo menší jest jednota mezi milujícím a milovaným; než když sebe milujeme, jest jednota věčná; když milujeme bližního, jest jednota pomyslná, založená v podobnosti mezi milujícím a milovaným. Proto podle zákona psychologického sebe milujeme více, než bližního.

Proto zákon o lásce bliženské zní: Miluj bližního podobně, jako sebe, aby tvá láska k sobě byla vzorem lásky k bližnímu.

Ale máme-li na zřeteli stav svůj a stav bližního, rozeznáváme-li dobra duchovní a hmotná, jakož i tíseň obyčejnou, vážnou a svrchovanou, souditi jest nám takto:

1. Uvažujme dobra duchovní. a) Není dovoleno pomáhati jiným v tísní duchovní i svrchované s vlastní škodou duchovní, jež s vinou spojena jest, poněvadž cíl neposvěcuje prostředek

zlý. *b)* Není přikázáno jiným pomáhati, nejsou-li v duchovní tísní ani svrchované ani vážné, s pravou škodou vlastní dokonalosti, jež s vinou není spojena, rovná-li se při opatrném cenění škoda tísní cizí. Než tato škoda je často zdánlivá; neboť co jest o sobě a odtažitě méně dokonalé, srostitě, uvážíme-li všechny okolnosti, dokonalejším býti může skrze lásku k bližnímu.

2. Srovnávejme dobra hmotná s duchovními *a)* Duchovnímu dobru bližního přednost dáti máme před vlastním dobrem hmotným. *b)* Přikázáno jest bližnímu, ve svrchované tísní duchovní postavenému, pomoci, i když by nám hrozilo nebezpečí smrti. *c)* Je-li duchovní tíseň bližního vážná, jsme povinni pomoci jenom s vlastní škodou méně vážnou. *d)* Je-li duchovní tíseň bližního obyčejná, jsme povinni pomoci jenom tehdy, když máme při tom škodu nepatrnou anebo nemáme žádnou.

3. Uvažujme dobra hmotná. *a)* Člověk jest povinen dobrý hmotnými spíše společnosti prospěti než sobě, jestliže prospěch mnohých časný jest přednější, než časný prospěch jednoho. *b)* V časné tísní bližního soukromého, která se úplně rovná tísní mé vlastní, mohu spíše sobě přispěti, než bližnímu, buď že tíseň jest obyčejná, buď vážná, buď svrchovaná; často však více se zamlouvá dáti přednost bližnímu, a vždycky dávati přednost sobě prozrazuje smýšlení sobecké. *c)* Při tísní nerovné jest přísně rozkázáno ze statků přebývajících bližnímu dobře činiti, budiž tíseň bližního jakákoli, třeba i v jaké chudobní obyčejně jsou. Také ze statků, kterých podle svého stavu potřebujeme, jest přísně přikázáno dobře činiti, když společnost občanská jest v tísní vážné, anebo když bližní jest v tísní svrchované, anebo někdy také v tísní velmi vážné. Ve všech případech řídí se velikost pomoci podle velikosti majetku.

Porovnejme lásku k jednomu bližnímu s láskou k druhému. Čím užší a těsnější svazky mne spojují s bližním, čím více bližní Boha miluje aneb čím více jest od Boha milován, tím větší láskou jsem mu povinován. Také při účinných projevech lásky je třeba zachovávat jistý pořádek. V první řadě jsou ti, kteří od Boha jsou zvláštní péčí naší svěřeni, v druhé, kteří pomoci nejvíce potřebují. Může tedy se státi, že jsme někomu více povinni dobrodiní prokázati než jinému, jehož jsme opět více povinni milovati. Máme-li milovati toho, jenž

náleží k témuž národu, při ostatních okolnostech stejných, více než toho, jenž náleží k jinému, nesmíme tomuto lásce odpřítí anebo jej nenáviděti; jeden národ má s druhým v lásce a pokoji obcovati a jemu dobře činiti, a je-li jednomu druhým ublíženo, má se zjednávatí náprava cestou zákona. Ostatně zášť národní vzniká neznabožstvím, náboženstvím mizí.

Láska bliženská, jakou hlásá Comte ve svém altruismu, jest falešná, poněvadž Comte zavrhuje lásku k Bohu, která jest přece důvodem a cílem lásky bliženské, a poněvadž nečiní lásku k sobě měřítkem lásky bliženské.

Jako jest zákonem přirozeným přikázáno milovati bližního, tak jest týmž zákonem zakázáno bližního míti v nenávisti. Ačkoli máme nenáviděti mravní zlo, v jakém jest bližní, přece nenávist k osobě jakékoli, byť i zlé, jest sama sebou mravně zlá, poněvadž odporuje společenské povaze lidské, jakož i přirozenosti lidské, která vyplývá ze vztahu k Bohu: člověk každý jest služebník boží podstatně, jest k obrazu božímu stvořen, jest k tomu povolán, aby v Bohu dosáhl blaženosti. Posléze kdyby nebyla nenávist zakázána, nebylo by zakázáno, co poskytuje nejbližší příležitost bližnímu libovolně a nespravedlivě škoditi a život společenský rušiti. Poněvadž láska bliženská se vztahuje také k nepříteli, není dovoleno nenáviděti ani nepřítel. Ještě ohavnější jest nenávist k bližnímu podle nadpřirozeného náboženství křesťanského.

Láska bliženská přikazuje: 1. abychom bližnímu neubližovali, neškodili a učiněnou škodu abychom napravili, nahradili; 2. abychom bližnímu dobře činili. Obojí dříti se má v myšlenkách, řečích a skutcích. Lásce bliženské odpovídá povinná vděčnost milovaného k milujícímu, ačkoli ji milující nepožaduje a ji nečiní pohnutkou své lásky; zákon přirozený vděčnost přísně přikazuje a nevďěčnost přísně zakazuje.

Láska bliženská pečuje: 1. o dobra bližního duševní, 2. o tělová, 3. o statky zevnější.

Péče o duševní dobra bližního. Péče o rozum.

Prvním statkem bližního duševním jest rozum a jeho dokonalost, poznání pravdy. Pravdu máme milovati netoliko pro sebe, ale také pro bližního, poněvadž pravda jest společným majetkem, kterého jeden nemůže nabýti ani se z něho

radovati bez druhého a poněvadž pravdymilovnost jest základem a nezbytnou podmínkou života společenského. Máme tedy o to pečovati, aby bližní poznával pravdu, pokud jest nám možno a pokud na nás záleží, aby vědění pravdivé bylo šířeno, aby u bližního pravdě ustupoval blud a předsudek. Také negativně o to pečujme, nepovídajíce, co by slyšícímu škodilo, byť i to pravdivo bylo, nerozšiřujíce nepravdu, aby byla přijata, neučíce anebo nepíšíce libovolně pravdu a nepravdu bez rozdílu, varujíce se lži. O lži promluvíme zvláště.

O lži.

Lež jest mluva s myšlením se nesrovnávající. Ve lži jest obsažen odpor mezi tím, co se myslí a tím, co se mluví. Nesprávně se vyměřuje lež vědomým mluvením nepravdy; neboť přídavek vědomé jest zbytečný, ano nesprávný, poněvadž podle toho výměru by lež látková nebyla lží. Mluva znamená užívání zevnějších znamení, nejen slov ústně nebo písemně vyjádřených, ale také posunků a jiných činů, jimiž někdo s jiným sdílí své myšlenky anebo názory; mluvící chce, aby co on mluví, od jiného bylo přijato jako jeho názor pro jeho auktoritu. Kdo tedy před jinými deklamuje anebo divadelní úlohu provozuje anebo dříve prohlásil, že chce vypravovati věci smyšlené, nelže, ačkoli co mluví, není pravda. Není tedy lží užívání tropů a figur, obvyklých výrazů zdvořilosti, vypravování spisovatele, jenž nechce býti historikem atd.

Ke lži jest potřebí dvou věcí: 1. Lhoucí chce nepravdu mluvit, chce svými znameními v nás myšlenky vzbuditi, které jeho myšlenkám odporují; 2. skutečně užívá znamení, která tomu, co si myslí, odporují. Z těchto dvou požadavků vyplývá nutností přirozenou, že lhoucí osloveného klame.

Ve lži rozeznáváme dvojí nepravdivost. Formálně nepravdiva jest výpověď, o které mluvící se domnívá, že jeho myšlenkám odporuje; látkově nepravdiva, která skutečně myšlenkám mluvícího odporuje. Může někdo obmýšleti lež a proto voliti znamení, o kterých se domnívá, že jeho myšlenkám odporují, která však z nahodilých příčin, na př. z neznalosti řeči, povídají pravdu. Tu jest nepravdivost formální, ne však látková. Opakem může někdo, jenž pravdu chce říci, nepravdu pověděti

z neznalosti řeči. Tu jest nepravdivost jenom látková, ne také formálná. Proto rozeznáváme lež formálnou a látkovou.

Někdy se zove látkovou lži každá výpověď, která skutečnosti odporuje, i když odpovídá úplně myšlenkám mluvícího. Než tu vlastně není žádná lež látková. V morálce jest pravda shodou mezi myšlením mluvícího a znamením, jichž on užívá k vyjádření myšlenek. Je-li tato shoda úplná jak podle mínění mluvícího, tak podle skutečnosti, jest morální pravda úplná, buď že mínění mluvícího jest pravdivo buď že nepravdivo, buď že jeho výpověď se shoduje se skutečností buď že se neshoduje. Kdo tedy jest v bludu a blud svůj řádně vyjadřuje v dobrém mínění, nedopouští se lži ani formálně ani látkově.

K podstatě lži náleží toliko nepravdivost formálná. Zdali je také nepravdivost látková, na tom nezáleží hříšnost lži; o lži látkové se uvažuje při škodách, jež z ní vyplývají bližnímu.

K podstatě lži nenáleží přímý úmysl klamati; tak na př. při lži žertovné není úmysl klamati posluchače, ale spíše obveseliti. Než interpretativný úmysl klamu jest pravidelně ve lži obsažen. Neboť kdo bez dovolení chce čin, z něhož přirozeně následuje účinek, chce také tento účinek nutně z příčiny vyplývající interpretativně, poněvadž jej může znáti, a jest zodpovědný za něj. Avšak přirozeným účinkem lži jest klam osloveného. Než toliko pravidelně jest ve lži obsažen interpretativný úmysl klamu. Neboť při jistých okolnostech může se státi, že lež nikoho neklame a že mluvící to s jistotou předvídá. Tu není klam obmyšlen ani přímo ani nepřímo.

Podle různých znamení, kterých lhouti užívá, rozeznáváme lež ve smyslu užším, lež slovní a lež ve smyslu širším: přetvářku, pokrytectví, lichocení. Podle různosti úmyslu rozeznáváme lež žertovnou, kterou chce lhouti obveseliti, služebnou, kterou chce lhouti sobě nebo jinému posloužiti, anebo aby sám nebo jiný byl zbaven nelibosti, škodlivou, která kromě klamu působí ještě jinou škodu, spravedlnosti výměnné odpornou.

Naprosto zavrhuji lež Pythagoras, Pindar a jiní klassikové řečtí, také Aristoteles. Plato, ačkoliv lež považuje za odpornou bohům a lidem, přece ji dovoluje, je-li namířena proti nepřítelům anebo může-li přátele odvrátiti od škodlivého záměru anebo užívají-li jí vladaři k blahu poddaných. Jestliže někteří starší spisovatelé církevní: Clemens Alexandrinský, Origenes, Chrysostomus, Lactantius, Hieronymus, Cassianus, pokládají

některou lež za dovolenou, mělo řecké slovo *pseudos* a latinské *mendacium* v prvních dobách křesťanských širší význam než naše slovo lež. Po sv. Augustinu, jenž se nejvíce přičinil, aby nedovolenost lži theoreticky byla objasněna, jenž pojem lži řádně vymezil, až po dobu reformace není učence právě křesťanského, jenž by některou lež pokládal za dovolenou. R. 1540 prohlásil Luther v tajné konferenci, že lháti z nouze, ku prospěchu, není proti Bohu. Protestant Hugo Grotius pokládá lež, *mendacium* za druh falešné mluvy, *falsiloquium*, a tvrdí, že *mendacium* jest nedovolené, ale *falsiloquium* některé může býti dovoleno za jistých okolností. Katolíci jak před sv. Augustinem tak i po něm zavrhuji každou mluvu, s myšlením se nesrovnávající, i *mendacium* i *falsiloquium*, za nedovolenou, kdežto učenci nekatoličtí následují Grotia, ano jej i překonávají: Sam. Pufendorf, Heineccius, Gronovius, Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson, Bentham, Fr. Paulsen, G. v. Giżycki, W. Wundt, Th. Ziegler, Rud. v. Ihering, E. Laas, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Gallwitz, Martensen, Burger, Schnedermann, Harless. Zvláště Voltaire hájí lež řka: Lež jest nepravostí, působí-li zlo; jest velikou ctností, působí-li dobro.

Každá lež jest nemravna z těchto důvodů:

1. Lež přivádí jiného do bludu. Avšak jiného do bludu přiváděti jest samo sebou mravním zlem. Neboť: a) kdyby nebylo samo sebou mravním zlem, bylo by někdy přikázáno jako jediný prostředek, kterým bychom nějaké zlo buď od sebe aneb od jiného odvrátili. Avšak přiváděti jiného do bludu nemůže býti nikdy a nikterak povinností. b) Z týchž příčin, ze kterých jest přiváděti sebe do bludu samo sebou mravním zlem, jest i přiváděti jiného do bludu mravním zlem, byť i ne v témže stupni. Neboť blud odporuje podstatnému cíli bytosti rozumné, nemá Boha posledním cílem, jest duchovní skvrnou v obraze božím přirozeném; avšak bližní jest bytostí rozumnou, má Boha posledním cílem, jest k obrazu božímu stvořen.

2. Lež odporuje přirozenosti lidské společenské, která nutnou výsledností souvisí se soustavnou přirozeností lidskou rozumnou, ku poznání a držení pravdy určenou, tak že jedinou pravdou může život lidský společenský býti řízen. Proto lež podvrací základ života společenského, záležející ve vespolné důvěře lidí.

3. Lež odporuje přirozenosti rozumné, o sobě uvažované, do které své vlastní vnáší lhouti svobodně nesrovnalost mezi mluvou, ku projevení myšlenek určenou, a rozumem myslícím, mezi vůlí, mluvu rozkazující, a rozumem, mezi nitrem a zevnějškem bytnosti lidské, který se přizpůsobí k mluvě. Tato nesrovnalost se protiví jednotě přirozenosti lidské. Člověk jest jednotný princip činnosti, ve kterém vnitřní a zevnější část podle přirozenosti mají souhlasiti aneb aspoň nemají si odporovati. Odpor však nastává, když zevnější výraz myšlenky vyjadřuje opak toho, co myšlenka obsahuje. Člověk lhoutí se rozděluje na dvě polovice sobě odporující, kdežto pravdu mluvící jest sám v sobě jednotný. Pročež onen jedná proti své přirozenosti, tento ji zachovává; onen budí v nás ošklivost, tento zalíbení.

4. Ruší pořádek člověku uložený a odpírá zákonu přirozenému, kdo věc, která jest podle své přirozenosti a vůle stvořitelovy určena k dosažení nutného cíle, takovým způsobem vynakládá, který dosažení nutného cíle činí nemožným aneb aspoň velmi nesnadným. Než takové zlé užívání vyskytuje se ve lži, kterou se ruší pravý pořádek a zákon přirozený, poněvadž řeč má sloužiti za prostředek duchového obcování ku vyměňování myšlenek, aby lidé mezi sebou rozumně mohli obcovati vespolek si věříce a důvěřující, a poněvadž lži nedochází řeč svého cíle.

5. Lhoutí se stává nepodobným Bohu, jenž ani sebe ani jiných klamati nemůže, jenž pravdu miluje jsa pravda sama a lež nenávidí; pravdu mluvící se stává Bohu podobným.

6. Lhoutí jiného klame a škodí jeho rozumu, jenž pro pravdu je stvořen; škoda pak rozumu učiněná provázena bývá škodami ještě jinými.

Je tedy lež mravním zlem, hříchem. Ale stupeň hříšnosti jest ve lžích různý. Hříšnost lži určuje se objektivnou a subjektivnou cenou pravdy, předmětu lži, jakož i úmyslem a účelem lži, také účinkem předvídaným anebo předvídatelným. Proto jest lež někdy hříchem lehkým, všedním, někdy těžkým.

První lež bývá spojena se studem, který zvolna se odkládá; častým lhaním se vyvine hbitost, dovednost a náklonnost ke lhaní, prolhanost, při které se jeví nejen lhostejnost ke pravdě, ale také skutečná láska ke lži a radost nad podářenou lží. Je to ohavná a velice hříšná nepravost.

Není nikterak dovoleno lháti. Než kterak si máme vésti, když nelze pravdu pověděti a když otázkou neoprávněnou, všetečnou jsme vybídnuti se vyjádřiti? Mlčením pravda napolo se vyzrazuje. Můžeme-li si pomáhati dvojsmyslnou řečí a výhradou?

Neoprávněné a všetečné otázky se odmítají mluvou dvojsmyslnou, která může býti dvojm způsobem vyložena. Taková mluva není lží, vyjadřují-li slova její skutečně, co mluvící si myslí, ač z nich může býti usouzen smysl jiný, odlišný. Slova mluvícího sama sebou nepřivádějí do bludu, tak že mluvící nemůže býti pokládán za pravého původce bludu; oslovenému toliko příležitost k bludu poskytuje a přeje si, aby oslovený svou vlastní vinou vyrozuměl nepravý smysl, aby otázka jeho neoprávněná, všetečná byla odmítnuta a pravda jemu zůstala tajemnou.

Od dvojsmyslu se rozeznává výhrada, která jest dvojí: tajná a znatelná. Tajnou výhradou jest výpověď, která sama o sobě a podle stávajících okolností má jenom jeden smysl a jenom tehdy by vyjadřovala pravé myšlenky mluvícího, kdyby mluvící ještě něco přidal, co ve svém nitru, tedy tajně, ke svým slovům přimýšlí. Taková výhrada jest mravně zlá, jest lží, není dovolena; oslovený nemůže z ní nikterak poznati pravé mínění mluvícího a jest od něho zlým užitím řeči přiveden do bludu.

Znatelná výhrada záleží v tom, že mluvící vyjadřuje skutečně, co si myslí, tak že oslovený pravdu poznati může, ne sice ze slov jediných, ale ze slov a okolností osoby, času a místa. Často se zaměňuje výhrada znatelná za mluvu dvojsmyslnou; než není s ní totožna, ale spíše jejím druhem, jelikož záleží netoliko ve slovech, ale také v okolnostech. Proto jest dovolena z týchž důvodů a za týchž podmínek, jako dvojsmysl; vyjadřuje zajisté pravé mínění, jež poznáno býti může, ovšem ne z pouhých slov, ale také z okolností, ke kterým vždycky přihlížeti máme slyšíce mluvícího. Jestliže tedy při výhradě znatelné oslovený jinak mluvě rozumí než mluvící, není od mluvícího přiveden do bludu, ale sám jest příčinou svého bludu.

Ač nejsou dvojsmysl a výhrada znatelná mravně zlými, nejsou přece za všech okolností dovoleny. Možno jich mravně užití, nejsme-li povinni pravdu zjevně pověděti a máme-li do-

statečný, vážný a nutkající důvod, abychom zachovali pravdu tajemnou.

Lži jest příbuznou věrolomnost, protiva věrnosti. Věrný plní, co slíbil. Slib záleží v tom, že chce vážně a opravdově bližnímu něco poskytnouti, že mu to oznamuji a že on tuto mou vůli přijímá aspoň mlčky. Slib jest buď se závazkem, kterému bližní se podrobuje ku prospěchu slibujícího, anebo bez závazku; tento nevyžaduje nutně přijetí aniž ukládá právní povinnost věrnosti. Každý slib děje se s tou podmínkou, že jemu nepřekáží žádná povinnost vyšší a že slibujícímu se nenaskytne překážka nebo škoda nepředvídaná; proto věrnost se neporuší, nevyplní-li se tato podmínka a nevyplní-li slibující, co slíbil; věrolomnost nastává tehdy, když slib se nevyplní libovolně, bez dostatečné příčiny. Věrnost se poruší buď tak, že bližnímu z toho vzniká škoda, anebo tak, že nevzniká. V prvním případě jest patrné, že věrolomnost jest sama sebou mravně zlá, poněvadž není dovoleno bližnímu libovolně škoditi. V druhém případě věrolomnost odporuje lidské přirozenosti rozumné, jelikož čin věrolomnosti odporuje dobrovolné slibu, a přiči se lidské přirozenosti společenské, jelikož působíc bližnímu zármutek a jiné nepříjemnosti ruší povinnost lásky, byť i ne povinnost spravedlnosti výměnné.

Péče o vůli.

Vůle lidská jest přirozeně a nezbytně svobodná, tak že bez svobody není mravnosti. Proto má-li člověk mravně jednati, musí mu příslušet jistý obor svobody také v činech zevnějších; jeho svoboda musí býti vnitřní, pokud vůle svou činnost prokazuje v nitru lidském, a zevnější, pokud se projevuje mimo nitro. Než tato svoboda vnitřní a zevnější není neomezena, jelikož podroben jest člověk zákonu božímu a jest členem společnosti lidské. (mezenost svobody lidské, pocházející od zákona božího a od zástupců a správců společnosti lidské, mlčením minouce, tážeme se, může-li člověk jednotlivý soukromý svobodu bližního zevnější a vnitřní rušiti.

Každý člověk svou přirozeností lidskou jest oprávněn sebe určovati plně a svobodně, tak že nikdo, je-li soukromým, nemůže-li se vykáhati mocí od Boha udělenou, nemá práva

jemu překážeti, an svobody vnitřní anebo zevnější požívá. Kdyby dovoleno bylo překážeti, byl by každý otrokem všech a pořádek byl by nemožný; témuž člověku by jeden něco rozkazoval, co by druhý zakazoval.

Zvláště zmíniti se jest o svobodě svědomí a svobodě náboženské.

Svobodu svědomí nazývají mnozí neomezeným právem, o věcech svědomí se týkajících mysliti, mluviti a jednati, jak se jim líbí. Než kdo má pravé ponětí o svědomí, musí uznati, že taková svoboda sama v sobě chová odpor. Svědomí jest zajisté výrok rozumu, který nám hlásá, co činiti anebo nečiniti jsme povinni podle zákona přirozeného mravního, od Boha nám vštěpeného. Kdo tedy mluví o neomezené svobodě svědomí, ten neví anebo spíše nechce věděti, co jest svědomí, ten považuje člověka bludem zaviněným anebo úmyslně za bytost, která jest celá nezávislá na Bohu, která není podrobena věčnému zákonu božímu, která jest sama sobě cílem, která se nemusí starati o svého stvořitele, ten ani Boha neuznává. Není-li tedy největší pošetilostí mluviti o neomezené svobodě svědomí? Kromě toho je-li svoboda svědomí neomezená, těší se z ní každý člověk; pak ale jest společnost lidská nemožnou.

Znamená-li však svoboda svědomí právo, následovati jistotného výroku svědomí svého, má každý právo této svobody. Neboť účelem práva jest o to pečovati, aby každý mohl, nejsa rušen, plniti své povinnosti. Avšak svědomí, ovšem jistotné, oznamuje nám vůli boží, jaké povinnosti máme plniti. Proto má každý člověk, byť i bloudil, ovšem bludem nepřekonatelným, právo, následovati svého svědomí tak, aby svobodně jednaje nebyl rušen. Kdy a kterak správcové společnosti lidské mohou a jsou povinni omezovati tuto svobodu svědomí ku prospěchu obecného blaha, uslyšíme později.

Co jsme slyšeli o svobodě svědomí, platí podobně o svobodě náboženské, t. j. o svobodě svědomí ve věcech náboženství se týkajících. Svoboda náboženská nemůže býti neomezená, t. j. taková, aby bylo člověku dovoleno míti náboženství anebo nemíti, poněvadž míti náboženství náleží k podstatě lidské, libovolně a bez rozvahy voliti ze stávajících tvarů náboženských kterýkoli, poněvadž jenom jeden tvar jest pravý

a pravdivý a my jsme povinni mlti náboženství, o kterém víme, že jest pravé a pravdivé.

Minouce mlčením svobodu náboženskou, ve veřejném právu platnou, poněvadž o ní promluvíme později, jednáme o ní, pokud platí v právu soukromém.

Mluvíme-li o náboženství obecně, má každý právo a povinnost vyšetřovati svůj poměr k Bohu a podle výroku svého rozumu jednati nejsa od nikoho rušen; slyší-li o náboženství stanovném, jež Bůh zjevil nadpřirozeně na podkladu náboženství přirozeně zjeveného, má právo a povinnost zkoumati, zdali nadpřirozené zjevení boží se stalo skutečně; poznal-li božský původ náboženství stanovného, jest povinen jemu se podrobiti a jím svůj život spravovati. Tolik o svobodě vnitřní. O svobodě zevnější platí zásady tyto: 1. Není dovoleno někoho nutiti, aby přijal pravé náboženství nadpřirozeně zjevené. 2. Není dovoleno někoho nutiti, aby něco učinil proti povinnostem náboženským, anebo překážeti někomu, povinnosti náboženské plnícímu, pokud se neruší práva jiných. 3. Kdo jest oddán náboženství bludnému, má právo konati povinnosti náboženské, je-li jeho blud nepřekonatelný.

Nemáme sice, jsouce soukromými, rušiti mravní svobody svého bližního, ale jelikož s bližním žijeme společně, nemůžeme nepůsobiti na jeho mravnost. Tyto naše vlivy nesmějí býti 1. takovými, abychom bližního sváděli ke hříchu. Svádí však ke hříchu ten, kdo šíří nepravdu o Bohu, člověku a mravnosti; kdo s hříchu stírá hříšnost, krásně jej a jeho následky líčí, jej oslavuje, ctnost, jež hříchu odporuje, hanobí; kdo sám hřeše dává špatný příklad; kdo ke hříchu radí, jej prikazuje, chválí, k němu povzbuzuje, na něm má účastenství, odměnu za něj slibuje, jej skrývá, prostředky anebo příležitost k němu poskytuje, násilí činí; kdo rozněcuje vášně hříšné, ke hříchu vedoucí. 2. Mají býti takovými, abychom bližního odvraceli od zlého, k dobrému vedli a v dobrém utvrzovali; tyto vlivy záleží v modlitbě za bližního, v dobrém příkladu a v dobrém působení na bližního, jež jest pravým opakem svádění ke zlému. Pravá láska bliženská nám vnuká prostředky, kterými bychom působili na rozum a vůli bližního a ke mravnosti jeho přispěli.

Péče o krasochuť bližního.

Nemáme jako krásné předkládati bližnímu, co se přičí rozumu, pravdu požadujícímu, a vůli mravně dobré. Aniž jest chvály hodno úmyslně urážeti krasochuť bližního pravou, řádně vyvinutou věcmi ohyzdnými. Pokud jest možno a na nás záleží, krasochuť bližního zaměstnávejme věcmi rozumnými a mravně dobrými, na kterých by měl zalíbení.

Péče o tělová dobra bližního. Sebeobrana. Svěpomoc.

Jako jednotlivci soukromí jsme povinni, láskou blíženskou, ne právem, jsouce pobádání, pomáhati bližnímu, pokud možno a na nás záleží, aby zachoval svůj život, zdravým zůstal a nemocen zdraví opět nabyl, aby měl dosti pokrmu a nápoje, aby byl dostatečným oděvem, příbytkem a nábytkem opatřen. To se dítí má podle pravidel, jež jsou vyložena v odstavci o lásce blíženské. Takovou pomoc vyžadovati nemá chudobný právo, jelikož pomoc vychází z lásky, a má býti za ni vděčným. Budiž o to postaráno, aby chudobní se nespolehali na takovou pomoc a neoddávali se lenivosti; chudobnému zjednati nějakou práci jest někdy lépe, než mu přispěti penězi. Dotěrnost a nestydaté vystavování chudoby neodporučuje chudobného.

Vedle těchto povinností lásky jsou povinnosti, jež netoliko láska ukládá, nýbrž také právo vynutitelné, člověku možnost svobodného a bezpečného pohybu zjednávající, aby svobodně plniti mohl povinnosti sobě od Boha uložené, povinnosti k Bohu a sobě, jakož i čisté povinnosti lásky k bližnímu.

Aby mohl člověk povinnosti sobě uložené plniti, potřebuje přede vším bezpečnosti, která se týká jeho osoby a života, bezpečnosti proti libovolným útokům cizím, musí míti právo bezpečnosti osoby a života, právo neporušenosti svých údů. Tomuto právu odpovídá právní povinnost, libovolně ne útočiti na jeho život a na neporušenost jeho údů. Tuto povinnost ukládá sice také láska; než pouhá povinnost lásky, která toliko svědomí zavazuje, nestačí. Bezpečnost osoby a života musí již v tomto životě, aspoň obecně býti dosažena účinnivě; proto musí vynutitelné právo ji bližnímu zaručiti, aby nikdo bez trestu jemu proti rozumné jeho vůli nevzal život anebo

na zdraví neublížil, jeho údy nezmrazil, ovšem právo, jež ustupuje státní moci, smrti trestající, anebo nucené obraně proti okamžitému, nespravedlivému útoku škůdcovu.

Z tohoto práva následuje: 1. že kdo bližního zbavuje života buď přímo anebo nepřímo dobrovolně proti jeho rozumné vůli, ruší právo proti Bohu a proti bližnímu. Přímé zbavení života se zove vraždou, je-li dříve zamýšleno a uzavřeno, zabitím, stalo-li se v náhlém návalu vášnivém; vražda jest zločinem větším, než zabití, poněvadž se páše s větší rozvahou a svobodou. Nepřímé zbavení, jež jest chtěno ve své příčině, zove se zabitím z nedbalosti; kdo klade příčinu smrti, jest odpověden za účinek, smrt, mohl-li účinek předvídati. Kdo zbavil bližního života dobrovolně buď přímo nebo nepřímo, jest povinen kromě trestu, zákonem stanoveného, škodu nahraditi nejbližším příbuzným zbaveného, zbavenému tehdy, když po zločinu ještě nějaký čas žil. 2. Také škody, způsobené poškozením zdraví a zmrazčením údů, ruší práva bližního, jsou trestu hodny a uvalují povinnost nahraditi poškozenému, jak zákon stanoví.

Aby mělo právo bezpečnosti osoby a života platnosti, musí míti každý člověk, i když žije ve státu, právo, svůj život a neporušenost svého těla násilím chrániti proti okamžitým nespravedlivým útokům. Tato obrana jest dovolena 1. v okamžiku samém, kdy se děje útok nespravedlivý; nesmí to býti útok, jehož se teprv pro budoucnost obáváme. 2. Tato obrana musí býti nevyhnutelná, vynucená, nutná. 3. Při této obraně musí jenom násilí býti užito takového, jakého jest potřebí k odvrácení okamžitého útoku. 4. Posléze ohrožený musí míti úmysl odvrátiti útok, ne však ukojiti pomstu. Za takových podmínek nemá ohrožený viny, zabije-li anebo poraní-li útočníka.

Násilná sebeobrana nutná neodporuje spravedlnosti; neboť při nespravedlivém útoku má právo ohroženého přednost před právem útočníka. Neodporuje lásce; neboť když ohrožený vinou útočnickovou má se rozhodnouti, má-li on sám či útočník násilí utrpěti, neukládá láska ohroženému povinnost, ve stejné potřebě dáti útočníku přednost před sebou samým. Neodporuje obecnému blahu; neboť blaho obecné vyžaduje násilnou sebeobranu nutnou, která je také plně přirozená, poněvadž odpovídá mocnému pudu, od přirozenosti člověku vštěpenému.

Násilná sebeobrana nutná jest dovolena, nejen když se jedná o život a neporušenost údů, ale také, když jest ohrožena stydlivost a čistota, a když hmotný majetek náš, jenž jest pro naši existenci velice důležitý, jest předmětem krádeže. Je-li však předmětem útoků dobrá pověst a čest, není násilná sebeobrana, života anebo zdraví útočnickova nešetřící, dovolena.

Jestliže jsme křivdy doznali a nemůžeme si cestou právní zjednati dostiučinění, můžeme-li sami sobě pomoci?

1. Doznavše křivdy ukradením anebo poškozením máme právo věc ukradenou žádati nazpět a za škodu žádati náhradu. Nemůžeme-li nastoupiti cestu právní a nechce-li vinný učiniti, čím jest povinen, mohli bychom si věc, která nepřestává býti naší, přivlastniti násilím, kdybychom žili náhodou ve stavu nespolečenském; ve spořádaném stavu společenském není to dovoleno, poněvadž bychom násilím způsobili jiná větší zla sobě a jiným. Ovšem Istí ne nedovolenou můžeme si pomoci ke svému majetku; není-li taková leť možná, můžeme si tajně z majetku škůdcova tolik, ale jenom tolik přivlastniti, čím bychom sebe odškodnili. Totéž platí o náhradě, kterou nám škůdce nespravedlivě popírá. Ovšem tajné odškodnění jest jenom tehdy dovoleno, je-li právo naše nepochybné a není-li možno jinak si pomoci.

2. Jedná-li se ne o to, abychom opět nabyli, co nám náleží, nýbrž o to, abychom uhájili pro budoucnost svého práva, tážeme se, je-li msta, v širším smyslu pochopená, kterou připravujeme zlo někomu za křivdu spáchanou, abychom uhájili svého práva pro budoucnost, dovolena. Tu rozeznávati sluší mstu veřejnou a soukromou. Oprávněná vrchnost právem vykonává veřejnou mstu na zločinci, jenž na společnosti lidské se provinil, aby veřejné blaho prospívalo. Ale msta soukromá, která se koná od jednotlivce soukromého, úřadem neoprávněného, jest nedovolena, vychází-li z nenávisti anebo ze škodolibosti, která se raduje, je-li bližní zlem zastížen; neboť lásku bliženskou máme míti také k nepříteli. Mstivost jest mravně zlá. Také tehdy jest soukromá msta nedovolena, když mstitel chce mstou přispěti k obecnému blahu, poněvadž o blaho obecné starati se má vrchnost, ne jednotlivec soukromý. Avšak je-li zločinec při zločinu dopaden, nezdá se býti nedovoleno na něm vykonati mstu trestem tělesným, zdraví neohrožujícím, abychom pro budoucnost od sebe a od jiných odvrátili útok

zločincův, abychom zločinci odňali chuť útočiti na nás a jiné. Pakli však křivda se již stala a škůdce jest bezpečen, ve společnosti právně spořádané není dovoleno vykonati mstu soukromou, abychom svého práva hájili pro budoucnost. Totéž platí o mstě krevní, která dovolena býti mohla hlavě rodiny anebo příbuzenstva anebo kmene jenom tehdy, když nebylo společné oprávněné vrchnosti, která by chránila život a neporušenost údů proti škůdci.

Péče o dobrou pověst a čest bližního.

Láska blízkenská nás k tomu vybízí, abychom dobře o bližním mluvili, jak toho zasluhuje, a je-li chybuje, jej omlouvali, jak jenom možno, neměnice jeho chyby ve ctnosti.

K těmto čistým rozkazům lásky přistupují rozkazy, jejichžto pramen jest netoliko láska, ale také právo.

Poněvadž dobrá pověst jest člověku ve společnosti nevyhnutelná, má každý povinnost pečovati o to, aby nabyl dobré pověsti a si ji zachoval. Má tedy také právo žádati, aby bližní jemu nedovoleným způsobem nebránil zjednati si dobré pověsti, aby jej nepřipravoval o dobrou pověst již nabytou. Kdo nemá práva od nás žádati, abychom si ho vážili, poněvadž nám jest neznámý, má aspoň právo žádati, abychom jej nepokládali za špatného, dříve než jsme ho poznali špatným.

Dobrá pověst bývá rušena:

1. V myšlenkách křivým podezříváním a opovážlivým posudkem.

Křivé podezřívání jest nerozhodný soud, kterým se bližnímu připisuje chyba bez dostatečných důvodů. Takový soud rozhodný se zové opovážlivý posudek.

2. Ve slovech utrhačství, jež se děje různým způsobem. Pomluvou vypovídá se o bližním lživě chyba. Utrhačství, ve smyslu užším vzatým, oznamuje se o bližním nespravedlivě chyba pravdivá, ale tajná. Křivě se vykládají slova a činy bližního. Dobrá vlastnost bližního nespravedlivě se popírá anebo neoznamuje, ač okolnostmi jsme povinni ji oznámiti. Chyba pravdivá a veřejná se rozšiřuje bez příčiny. Chyba pravdivá se zveličuje. Dobrá vlastnost chladně, nuceně, nelibě, opovržlivě, ironicky se chválí. Zvláštním druhem utrhačství a ohavnějším jest sočení, kterým se ruší pokoj a svornost.

Dobrá pověst netoliko živících, ale také mrtvých má býti zachovávána. Mrtvé nemáme chváliti za to, co není chvály hodno; ale bez důležitých příčin nemáme to vyprávěti o nich. Dobrá pověst také mrtvým náleží, poněvadž po smrti žije jejich duše, majitelka dobré pověsti; také se ruší s dobrou pověstí mrtvých dobrá pověst živících. Avšak velebí-li se lživě nešlechtnosti mrtvého jako ctnosti na úkor pravdy a mravnosti, můžeme a máme tyto nešlechtnosti v pravém světle odhaliti, aby jiným nebylo ublíženo a lid nebyl uveden do bludu neblahého.

• Cti má každý člověk ve společnosti potřebí, proto má právo žádati, aby jeho osobní důstojnosti a postavení společenskému náležitá čest byla vzdávána. Kdo tedy této cti upírá bližnímu anebo pohrdání a opovržení projevuje, hřeší netoliko proti lásce blíženské, ale také proti spravedlnosti.

Porušení náležité cti, uražení na cti, jež se děje buď u přítomnosti anebo nepřítomnosti bližního a pohaněním vůbec se zove, jeví se buď slovy anebo skutky anebo znamením.

Se cti souvisí zachování studu a čistoty pohlavní, jež jsou základem důstojnosti lidské, tak že bez nich stává se člověk otrokem zvířecích pudů a pod zvíře klesá. Proto jest povinnost každého člověka, tyto ctnosti zachovávat, a proto má právo žádati, aby nikdo proti jeho vůli nic nečinil, co by jim škodilo. Kdo na ně činí útok, hřeší netoliko proti čistotě, kterou on sám má zachovávat, ale také proti lásce blíženské a proti spravedlnosti.

Kdo ublížil na dobrém jménu nebo na cti, má odvolati, odprositi a škodu učiněnou podle práva a možnosti nahraditi. Nechce-li tím uražený se spokojiti a odpustiti, má urážející trpělivě tuto nesmířitelnost snášeti a prositi Pána Boha za usmíření; ať vyhledává přítele, jenž by jej s uraženým smířil. Je-li urážející od uraženého k souboji vyzván, nesmí vyzvání toto nikterak přijmouti, byť i z toho mu vzešla škoda.

Péče o přátelství, bližnímu prospěšné.

Žádá-li nás bližní o přátelství, jež jemu jest v pravdě prospěšno, jež s mravností se snáší, nám neškodí a síly naše nepřesahuje, jsme povinni z lásky bliženecké je s ním uzavřít. Pak ale věrně plniti máme podle požadavků zákona mravního

povinnosti s přátelstvím spojené, nehledíce ku prospěchu vlastnímu. Takové přátelství poskytne i nám pravý prospěch, kterého nehledáme přímo, ovšem prospěch aspoň nehmotný, o který nám hlavně a především jde při přátelství, jelikož statky přátel jsou společny. Nevděkem, kterým splácí bližní naše přátelství, nedejme se od povinnosti přátelské odvrátiti.

Péče o hmotné statky bližního.

Láska bliženská nás vybízí, abychom bližnímu udíleli ze svých statků podle své možnosti, podle potřeby potřebného a podle svého poměru k potřebnému, abychom jemu poskytlí příležitosti k nabytí statků, jej podporovali, když se domáhá statků, a jemu pomáhali, pokud možno. K tomu nás někdy také spravedlnost vybízí, na př. jsme-li v poměru rodinném.

Láska a spravedlnost nás vždycky vybízí, abychom bližnímu poctivě nabývajícemu statků nepřekáželi, abychom jemu nepomáhali, když nepoctivě statků nabývá, abychom se nedopustili proti bližnímu krádeže ani podvodu; ve všech těchto čtyřech případech ukládá vinnému zákon přirozený a stanovný náhradu.

Abychom se neprovinili proti majetku bližního, musíme znáti právo vlastnické, jaké náleží bližnímu, jakož i smlouvy, které spravují vlastnické poměry vespolečné.

Právo vlastnické. Pojem a druhy vlastnictví a držby.

Právo vlastnické, z vyrovnávací spravedlnosti vyplývající, jest právo věcmi nebo dávkami majetkovými, přímo v penězích odhadnutelnými, sobě výhradně náležejícími nakládati podle své vůle, pokud nepřekáží zákon o blaho obecné pečující. Soubor těchto věcí a dávek, jež někdo právo má výhradně pro sebe držeti, požadovati a užívati, jest jeho majetkem, odečtou li se všechny dluhy a břemena.

Práva vlastnická jsou dílem věcná, dílem pohledávací. Ona se vztahují ke statkům, které nám již náležejí a přímo jsou jaksi naší moci podrobeny, nejen ke hmotným statkům zevnějším, ale také ku právům, úřadům, obrocím, jež někdo

již správně drží. Tato se vztahují přímo k dávce majetkové osobní.

Věcné právo jest jedno dokonalé a více nedokonalých. Dokonalé právo vlastnické jest dokonalé právo nakládati věci jako svou, pokud není zákonem omezeno, netrpíc samo sebou žádného spoluoprávněného k téže věci, dovůlujíc samo sebou vlastníkově věc prodati, pronajmouti, ano zničiti tak, že spravedlnosti vyrovnávací není ublíženo. Než poněvadž řád právní jest jenom částí řádu mravního, může se státi, že užívání vlastnicko právu vlastnickému odpovídající mravnosti odporuje, která povinnosti z lásky plynoucí ukládá.

Vlastnické právo stává se nedokonalým, je-li nějak spravedlností vyrovnávací omezováno. Tu rozeznávati sluší nedokonalé právo vlastnické samo, jež se vztahuje k podstatě věci, vyjme-li požívání, a práva k věci cizí, jež podřízena jsou vyššímu právu k téže věci.

Práva k věci cizí, jež se zovou služebností ve smyslu širším, na věci váznoucí, jsou: 1. služebností ve smyslu užším, a sice buď osobní: právo požívání, právo užívání, právo přebývání, buď pozemkové a domovní. 2. Dědičný pacht, emphyteuse, při pozemku. 3. Superficies, právo dědičného držení povrchu, při domu. 4. Právo lenní. 5. Právo zástavní. 6. Právo předkupní.

Práva pohledávací vznikají buď smlouvou dlužníka s věřitelem anebo protizákonným jednáním.

Držba, s vlastnictvím vždycky se nekryjící, tak že může býti držba bez vlastnictví a vlastnictví bez držby, znamená: nějakou věc míti v moci hmotně, s připuštěním právním a s úmyslem ji pro sebe sama podržeti. Taková držba jest právnická; má-li býti také spravedlivou, musí spočívat na právním důvodu spravedlivém. Za pravidelných poměrů provází obyčejně držba právo vlastnické a právo vlastnické držbu. Proto jest držitel také vlastníkem věci. Proto můžeme se domnívati, že skutečný držitel je také řádným držitelem, že tedy nikdo nemá práva jej z držby vypuditi, není-li dokázáno, že jeho držba jest nezákonná. Právní účinky právnické držby jsou: 1. Držel-li někdo cizí věc pokojně po dobu zákonem stanovenou domnívá se beze lsti, že věc jemu náleží, stává se jejím vlastníkem. 2. Držel-li někdo posud věc cizí jsa v dobrém mínění a nyní z nějakého důvodu počíná pochybo-

vati o správnosti této držby, může věc pokojně podržeti a jí užívat, až nesprávnost držby jest důkladným šetřením dokázána. Pak má věc vlastníkově vrátiti, z plodů však věci jenom ty, kterých ještě vydržením nenabyl. 3. Nastane-li právní spor o vlastnictví, jest držitel od soudce tak dlouho chráněn v držbě věci sporné, až nesprávnost držby jest dokázána.

Podle práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví. Naším vlastnictvím ve smyslu širším jsou všechny majetkové věci, jež můžeme nějak podle vyrovnávací spravedlnosti pokládati za své; ve smyslu užším jenom ty, ke kterým nikomu jinému nenáleží vyšší právo podle spravedlnosti vyrovnávací mimo nás.

Podle rozsahu práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví dokonalé, jež jiné osoby spoluoprávněné k téže věci vylučuje, nedokonalé, jež vylučuje toliko ty, kteří jsou výše oprávněni. Při vlastnictví nerozděleném jsou všechna práva vlastnická spojena v jedné osobě; při rozděleném jsou rozdělena na osoby různé, tak že jedné přísluší právo k podstatě věci, druhé požívání její.

Podle podmětu práva rozeznáváme vlastnictví jedinečné čili osobní a souborné čili společenské. K vlastnictví společenskému nenáleží statky, jež jsou pro věčné časy určeny k účelům ustanoveným a smyšlenkou právní se pokládají za osobu, jako na př. zbožné nadace. S vlastnictvím společenským souvisí společenství statků, a sice kladné, když společnost jako společnost drží vlastnictví společné, na př. manželé, záporné, když statky nejsou vlastnictvím ani jednotlivé osoby soukromé ani společnosti, ale mohou se státi vlastnictvím osoby kterékoli, jsouce právě nyní ničím, pána nemajícím. Rozeznáváme také vlastnictví soukromé a obecné.

Podle předmětu práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví movité a nemovité, dále zastupitelné, při kterém záleží toliko na jakosti a množství statku, ne na jednotlivosti, a nezastupitelné.

Podle účelu rozeznáváme vlastnictví statků požitkových a výrobných. Statky vyrobené, které slouží k další výrobě, se zovou jistinou obchodní, jež jest směsí z obou prvotních faktorů výroby: přírody a práce.

Odpůrcové vlastnictví jsou dvojí: socialisté povšechní čili socialisté ve smyslu užším, kteří veškeré vlastnictví pro-

středků pracovních chtějí sestátniti, a socialisté pozemkoví, agrární, kteří sestátniti chtějí toliko pozemek. Obojí socialismus budiž vyšetřen.

O socialismu povšechném. Co jest socialismus?

Kommunismus, rodový pojem, jemuž pojem socialismu jako druh jest podřaděn, znamená soustavu národohospodářskou, kterou má býti soukromé vlastnictví, aspoň všech prostředků výrobných odstraněno a společenství statků zavedeno. Záporný kommunismus, jenž zamítá soukromé vlastnictví, aby každý měl stejné právo ke všem statkům, není nikým zastáván, poněvadž při něm není popudu k práci, tak že by brzo nastal nedostatek všeho potřebného a největší nepořádek. Kommunismus kladný přenáší statky hmotné na nějakou obec, aby se stala vlastníci jejich a řídila správu a rozdělení jejich. Výstředný přenáší všechny statky bez výjimky na obec a vyžaduje společnou výrobu a společné užívání jejich, aby byly společné hostiny, ložnice, nemocnice atd. Umírněný, anarchismem zvaný, odstraňuje toliko soukromé vlastnictví prostředků pracovních, jež přenáší na obec čili skupiny dělníků, na sobě nezávislé, federativně mezi sebou spojené, nikoli na stát. Kommunismus socialistický, čili socialismus činí všechny prostředky pracovní společným vlastnictvím společnosti anebo státu a organizuje účelně výrobu a rozdělení výnosu výrobního společností anebo státem. Poněvadž nynější socialisté tuto organizaci provést chtějí na základě úplně demokratickém, zovou se socialními demokraty a jejich soustava se zove socialní demokracií. Je tedy socialní demokracie národohospodářská soustava, kterou má býti zavedeno nezcizitelné státní společné vlastnictví všech prostředků pracovních, aby veškerá výroba a rozdělení hospodářských statků bylo organizováno státem demokratickým.

Dějiny socialismu.

Na Kretě byl asi roku 1300 př. Kr. jakýsi kommunismus, který byl Lykurgovi vzorem, když Spartě dával zákony. Kommunismus spartanský tanul Platonovi na mysli, když ve spisech *De republica* a *De legibus* radil společné vlastnictví,

společnou výchovu dítek a společné veřejné hostiny. Aristoteles dokazuje, že tyto soustavy kommunistické samy sebou jsou proti rozumu.

V první křesťanské obci v Jerusalemě vznikl vyšší komunismus na základě pravé lásky bliženské a rovnosti. Kdo chtěl, mohl svůj majetek podržeti; než dobrovolně prodávali mnozí křesťané svůj majetek a odváděli výtěžek apoštolům ke společnému živobytí. V dobrovolné chudobě chtěli se úplně věnovati službě boží a lásce k bližnímu. Takový komunismus nemohl býti povinností, nemohl býti všeobecný, aniž stále trvati. Toho nedbaly sekty apostoliků, circumcellionů, albigenkých, anabaptistů, kteří od církve se odtrhli a zásadně zavrhlí všeliké soukromé vlastnictví. Nepřihlížíme-li k těmto bludům, ke kommunistickým státním románům a k nezdařenému pokusu kommunistického spiknutí Baboeufova, považujeme komunismus a socialismus za zjevy novověké, trvalé, se životem společnosti lidské úzce souvislé.

Kořeny moderního socialismu hledati sluší ve vývoji průmyslu. Neboť s neobyčejným pokrokem a výsledkem, jenž od konce 18. stol. se jeví v technice, průmyslu a obchodu skrze neomezenou svobodnou soutěž a rozpoutání všech národohospodářských sil, spojeno jest ohavné rozdělení společnosti na dvě nepřátelské třídy: přebohaté kapitalisty poměrně málo četné a převeliké množství pouhých dělníků, velkoprůmyslníkům zaprodaných proletářů. Tím utrpěla též mravnost; neboť u kapitalistů pozorujeme přepych a nepravosti z přepychu vznikající, u dělníků pokažený život rodinný, opilství, mravní zvrhlost, pachtění se po smyslném požitku, nenávisť proti třídě majetné. Ku třetímu stavu měšťanskému majetnému přidružil se čtvrtý stav nemajetných proletářů, kterým slibuje moderní socialismus spásu odstraněním monopolu kapitalistů a zavedením společného vlastnictví prostředků výrobných. Moderní socialismus hlásali vědecky a soustavně v 18. a 19. stol. mezi jinými Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc, Karl Rodbertus, Ferdinand Lassalle; než všecky překonal Karel Marx, jenž jest hlavním zakladatelem moderního socialismu.

Marxova soustava socialistická.

Karl Marx, nar. 1818 v Trevíru z rodičů židovských, studoval na universitách v Bonnu a Berlíně filosofii a práva a byl povýšen na doktora filosofie. Redigoval radikální listy, uprchl do Francie, r. 1844 byv vypovězen uprchl do Belgie, odtud se vrátil r. 1848 do Francie a Kolína nad R., po r. 1849 odebral se do Londýna, kde r. 1883 zemřel. Napsal více spisů socialistických. R. 1859 vydal spis *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, který sloužil za podklad a východiště nejdůležitějšímu jeho spisu *Das Kapital*. Prvý svazek *Kapitálu*, přeloženého skoro do všech evropských jazyků, vyšel r. 1867, ostatní dva péčí Engelsovou teprv po Marxově smrti.

R. 1848 vydal Marx se svým přítelem, socialistou Frant. Engelsem, manifest kommunistické strany, ve kterém všechny proletáře všech zemí pobádá, pro stejné útrapy a zájmy se spojití a se organisovati, aby moc politickou sobě přivlastnili a buržoasii čili panství kapitalistů zlomili. R. 1864 svolal velikou schůzi dělníků všeliké národnosti v Londýně, která zvolila výbor, jenž by vypracoval stanovy mezinárodního spolku dělnického. Stanovy byly r. 1866 přijaty v kongressu v Ženevě. Mezinárodní organisace dělníků nebyla sice provedena pro různice mezi vůdci dělníků vzniklé, mezi federalisty a centralisty; než hlavní názory internacionály trvají až posud.

Materialisticky uvažuje Marx dějiny lidské pokládaje celý svět a všechny jeho zjevy za veliký postup vývojný, ve kterém není nic stálého kromě ustavičného pravidelného vzniku a zániku. Tento názor přijal Marx od filosofa Hegela. Než Hegel jej neuspokojil, poněvadž přijímá pravdu absolutní a celý svět nazývá otiskem ideje před světem bytující. Proto se přivinul k Feuerbachovi, který hlásá čirý materialismus a veškerý život lidský duchový nazývá účinkem hmoty Boha zamítaje, mezi člověkem a zvířetem nečině rozdílu podstatného, myšlení pokládaje za chemický process a smrt za úplné ukončení všeho. Na pantheistickém základě Hegelově a materialistickém Feuerbachově hlásají Marx a Engels, že výroba a výměna výrobků jest základem všelikého řádu společenského, že poslední příčiny všelikých společenských změn a politických převratů záležejí ve změnách výroby a výměny, že nezáležejí ve filosofii jisté doby, ale v oekonomii. Je tedy Marxovi učení o národ-

ním hospodářství základem a východem všech věd. Nynější řád společenský přechází nenáhle v socialistickou společnost, ve které vládne nové právo a nová morálka, kdežto náboženství samo sebou zmizí. Kdežto ve středním věku byly prostředky výrobní vlastnictvím výrobců, dělníků, tak že nebylo pochybnost, komu náleží výrobek, změnil se v době novější průmysl podstatně. Prostředky výrobní, dříve roztroušené se soustřeďují ve velkých dílnách, společensky se zpracují spolupůsobením četných sil, ale považují se, jako dříve, za vlastnictví jednotlivců, podobně i výrobky. Držitelé prostředků výrobních sobě přivlastňují výrobky, ačkoli nejsou jejich výrobky, ale výrobky cizí práce; tak vznikají moderní kapitalisté, kteří se obohacují cizím statkem. To dokazuje Marx svou teorií o hodnotě.

Zboží má hodnotu dvojí: užívací a směnnou. Ona záleží v tom, že zboží prospívá k ukojení potřeb lidských, a zakládá se v jeho fysických a chemických vlastnostech. Tato záleží v tom, že jedno zboží lze zaměnit za jiné, čili že je lze prodati, a zakládá se v poměru, v jakém lze užívací hodnotu jednoho zboží zaměnit za užívací hodnotu jiného. Hodnotu směnnou má zboží jenom proto, že v něm jest práce obsažena, která jest jediným zřídlem této hodnoty; míra této práce ve zboží zpředmětené čili krystalisované je také mírou hodnoty směnné; dvě zboží, jež obsahují totéž množství práce, mají tutéž hodnotu směnnou; proto nazývá Marx lidskou práci, ve zboží obsaženou, podstatou hodnotu tvořící.

Vymění-li se jedno zboží za druhé toliko, nelze docílit žádné nadhodnoty, žádného výděлку, poněvadž zboží prodané má tutéž cenu, jako obdržené, koupené. Totéž platí také o kapitalistické výměně, při které se nejprve vymění peníze za zboží a pak opět zboží za peníze. A přece docílí kapitalista, an ze zboží výrobního tvoří zboží požitelné, ač sám nepracuje, nadhodnoty, výděлку, kdežto dělník, od něhož pochodí práce, podstata, cenu zboží tvořící, skoro nic nemá z práce. To se stává tím, že kapitalista najímaje dělníka nekupuje práci ve zboží obsaženou, ale pracovní jeho sílu. V nynější společnosti, poněvadž jsou výrobní prostředky monopolem kapitalistů, jest pracovní síla zbožím; nechce-li dělník hladem umřít, musí, nemaje sám prostředků výrobních, svou sílu pracovní prodati jako zboží; čehož kapitalista užívá, aby se obo-

hatil ke škodě dělníkově. Také při síle pracovní rozeznávatí sluší cenu uživací a směnnou; tato se určuje cenou prostředků, jež jsou potřebny k uživení a zachování síly pracovní, ona jest darem, který dělníka nic nestojí, ale kapitalistovi přináší mnoho. Co kapitalista dělníkovi platí, je toliko směnná hodnota síly pracovní; uživací hodnota její jest daleko větší, než směnná, a přináší kapitalistovi nadhodnotu, výdělek. Aby síla pracovní na den byla zachována, jest potřebí půl dne práce, než síla pracuje celý den; této nadhodnoty zmocňuje se kapitalista neprávem a ke škodě dělníkově, ačkoli nynější řád společenský mu přisuzuje k tomu právo.

Ve společnosti, ve které prostředky výrobní jsou monopolem jisté třídy lidí, vzniká nadhodnota jenom vykořisťováním cizí práce. Této nadhodnoty užívá se opět k další výrobě a proto také k dosažení nových a větších nadhodnot; tak se mění nadhodnota v kapitál, který tedy není nic jiného než souhrn výrobních prostředků od jisté třídy lidí monopolizovaných, kterých tito lidé užívají k dosažení nadhodnoty, t. j. k vykořisťování cizí síly pracovní. Kapitál se dělí na dvě části: stálou a proměnlivou. Stálé části se užívá k opatření nebo opravení strojů, surovin atd. Proměnlivou jest síla pracovní, které kapitalista získá a která více hodnoty může zjednat, než sama má. Stálá ustavičně roste na útraty proměnlivé a vyžaduje, aby nové síly pracovní byly přibírány; tak se vzdává vykořisťování cizích sil pracovních. Kromě toho kapitalistická výroba nutí kapitalistu, chce-li při soutěži obstát, proměnlivou část kapitálu co den zmenšovati; proto se snaží, aby dělníci přes nutný čas pracovní pracovali, aby užíval lacinější práce žen a dětí, aby práce technickými prostředky se stávala co den výnosnější. Posléze technické prostředky, co den dokonalejší, kterých kapitalista užívati musí, aby při soutěži obstál, činí dělníka co den zbytečnějším. Tak vzniká a roste množství dělníků za mzdu pracujících, jež převyšuje potřebu průmyslu, průmyslová armáda záložní, která průmyslu jest povždy k službám, která když průmysl plnou parou pracuje, bývá upotřebena, aby když průmysl klesne, byla zapuzena a bídě vydána. Také jsou dělníci pro své množství nuceni pracovati za malou mzdu. Tak se hromadí na straně kapitalistů bohatství, na straně dělníků bída, útrapa pracovní, otroctví, nejistota, bestialnost a morální skleslost.

Ale týmiž nutnými zákony, kterými nyní kapitalismus potlačuje a vykořisťuje dělníky, musí kapitalismus sám ustoupiti jedenkrátě vyššímu řádu společenskému. Počet kapitalistů soutěžících stále se menší, jejich moc stále roste, kdežto počet vyděděných stále roste a jejich bída taktéž. Soustředění prostředků pracovních, sespolečnění práce a vyškolení pracovní třídy organisované tak daleko dospěje, že pouta monopolu kapitalistického, v rukou nemnohých se nalézajícího, budou roztržena. Kapitalisté, kteří lid vyvlastnili, budou lidem sami vyvlastněni a bude obnoveno vlastnictví jedinečné na základě vymožeností kapitalistické doby.

Tak nastane nový řád společenský. 1. Všecky prostředky výrobní budou společným vlastnictvím demokratů sociálních. 2. Prostředky pracovní budou společně upotřebeny součinností svobodných dělníků demokraticky upravenou. 3. Výtěžek práce bude společný; část jeho bude upotřebena k nové výrobě, druhá bude rozdělena, aby jí jednotlivci užívali jako vlastnictví soukromého, z vlastní práce pocházejícího. 4. Rozdělení druhé části výtěžku bude míti dvě doby; v první bude se rozdělovati podle práce od jednotlivce vykonané, ve druhé podle jeho potřeb.

Zásad Marxových se přidržují sociální demokraté. Vedle nich stojí sociální anarchisté, jejichž zakladatelem a prvním vůdcem byl Rus Bakunin, a o kterých zmínka učiněna při výměru socialismu.

Vyvráceny základy socialismu a sice 1. filosofické a náboženské.

Socialismus uvažuje l. dějiny lidstva materialisticky: Není nic kromě hmoty a vývojných tvarů, pohybovanou hmotou tvořených. Odtud vyplývá: Není osobního Boha, který svět stvořil; není prozřetelnosti, která osudy lidské spravuje; není duše duchová, nesmrtelná; není odplaty na věčnosti; člověk není nic, než zvíře vyvinutější, a vznikl ze zvířete vývojem. Samo sebou se rozumí, že socialismus zavrhuje křesťanství, proti němuž chová nenávisť zřejmou a prudkou. Důsledně zavrhuje také morálku, na základech filosofie křesťanské zbudovanou, jakož i morálku nadpřirozenou, křesťanskou. Tyto své

názory nedokazují socialisté a odvolávají se k učencům, jako Feuerbachovi, Straussovi, Darwinovi a jiným, kteří jsou již dávno vyvráceni.

Poněvadž filosofie aristotelicko-thomistická a apologie křesťanská dokazuje socialistům, že nepravdivě vykládají dějiny materialisticky, nelze tomu přisvědčiti, co socialisté na tomto výkladu staví, zvláště nelze přijmouti, že nejsou nezměnitelné, věčné zásady a pravdy, ale že každá doba si vytváří své pojmy a zásady národohospodářské, mravní, náboženské a politické.

2. Dalším podkladem socialismu jest rovnost všech lidí. Mírní přátelé této rovnosti žádají toliko, aby všechny rozdíly třídní byly odstraněny, aby všichni lidé byli stejnou měrou dělníky a podle své práce byli účastni výtěžku společné výroby obecné. Důvodem této rovnosti považují svou theorii o hodnotě, podle které jest práce jedinou podstatou, hodnotu tvořící, tak že má zboží jenom tolik hodnoty směnné, co v něm práce společně nutné vězí. Avšak 1. tento požadavek rovnosti nevyplyvá z jejich theorie, jelikož z ní toliko následuje, že má každý z celkového výtěžku společnosti obdržeti tolik, co svou práci pro společnost vykonal. 2. I kdyby tato rovnost nastala, brzy by se dostavily rozdíly třídní mezi panstvem a služebnictvem, bohatci a chudasy, pracujícími a nepracujícími, ženatými a neženatými. 3. Socialistické výrobě se nedaří, může-li každý od práce upustiti anebo jí se podejmouti, kdy se mu zachce a kdy myslí, že práce nemá potřebí anebo má potřebí; socialismus sám nemůže nikoho nutiti. 4. Je-li práce jediným měřítkem rozdělování výtěžku, nemohou žiti neschopní ku práci, nemocní, blázni, starci, sirotkové. 5. Nemžno jest rozdělovati výtěžek toliko podle vykonané práce při výrobě. 6. Není pravda, že vývoj národohospodářský má rozdíly třídní mezi lidmi odstraňovati. Neboť roztržidování společnosti a osobní různost tím více se prokazuje, čím více vzdělanosti přibývá; divoký národ jest dosti blízek obecné rovnosti; ale čím více společnost se vyvíjí, tím více vzdalují se lidé od rovnosti; toto pravidlo, platnost mající jak v minulosti, tak i v budoucnosti, se neruší proměněním vlastnictví soukromého ve společné, má-li vzdělanost trvati, nemá-li nastati násilí surové.

Výstřední přátelé rovnosti socialistické žádají úplnou, naprostou rovnost, která neuznává rozdílu mezi právy a povinnostmi, žádají, aby byla odklizená všeliká nerovnost sociální a politická, aby nebylo dbáno různosti pohlaví a zrození, aby všichni těšili se z rovnosti podmínek existenčních. Jim sluší připustiti, že všichni lidé se těší ze stejné bytnosti, že jsou rovni jeden druhému, uvažujeme-li jejich přirozenost samu o sobě, beze všech konkrétních určitostí a okolností, jež v životě skutečném s přirozeností úzce souvisejí. Všichni mají téhož stvořitele, týž cíl a konec, týž přirozený zákon mravní, všichni jsou členy jedné veliké rodiny. Avšak uvažujeme-li člověka, jakým jest ve skutečnosti, jsou práva a povinnosti různých lidí různé. Dítka a starci mají jiná práva a povinnosti než mužové, nemocní jiná než zdraví, mužové jiná než ženy. Různost náklonností, vloh, povahy, zdraví, síly tělesné, potřeb, různost vlastností mravních musí býti provázána růzností cti, vážnosti, majetku, společenského postavení. Tato nerovnost jest nutným zjevem, když lidé se vyvíjejí volně, přirozeně, bez násilí; socialisté by mohli tento přirozený vývoj a zjev toliko násilím nepřirozeným překaziti. Než takové překážení dlouho by netrvalo. Jak v rodině, tak i mimo rodinu tvoří se přemnohými náklonnostmi a potřebami přečetné společenské řády. Jenom rozmanitým dělením prací mohou lidé vyhověti svým potřebám a dospěti k vyšší vzdělanosti. Dělení však prací působí, že společnost se rozchází v různé stavy, jež rozmanitými náklonnostmi a vlohami podmíněny jsou a každému poskytují příležitost, aby si volil stav a povolání přiměřené.

3. Socialisté žádajíce stejná práva a stejné povinnosti a organisující práci činí všechny lidi bez rozdílu účastníky výroby ve státě organisované; každý vstupuje do společné výroby, aby vykonal úlohu státem sobě přidělenou; nikdo nesmí pro sebe míti vlastnictví výrobní aniž něco podle své libovůle vyráběti; k ukájení všech potřeb slouží státní zásobárny, z nichž každý obdrží podle své práce. Vychování a vzdělání mládeže, pečování o nemocné náleží státu. Každý má tolik svobody a tolik práv, co jemu stát přičkne, jenž má neomezené právo nad jedincem, jenž jest určen k tomu, aby sloužil státu, aby se účastnil výroby.

Než tento názor o státu jest pohanský, okrádá jedince o přirozené právo, jež každému přísluší, a zamítá první a nej-

vyšší úlohu, kterou má každý jedinec, aby sloužil zde na zemi Bohu a o věčnou spásu svou se staral.

Socialismus příliš oceňuje národní hospodářství, výrobu hmotných statků požitkových. Mezi různými činnostmi stojí na nejnižším stupni důstojnosti zjednávání hmotných, časných statků jak v životě člověka jednotlivého, tak i v životě společnosti lidské, na vyšším snažení po statcích duševních; neboť statky hmotné jsou prostředkem k dosažení nehmotných, ideálních. Poněvadž nemohou všichni stejně se věnovati těmto různým činnostem, musí býti různé stavy, různá povolání, která vyžadují různou delší přípravu a nestojí na stejném stupni; dělníci, řemeslníci, rolníci stojí na nejnižším stupni ve společnosti, ač sami o sobě úcty a vážnosti zasluhují a před Bohem právě tak zalíbení naléztí mohou, jako členové jiných stavů. Což socialisté zamítajíce činí stav dělnický stavem panujícím, ano výhradním a výkon práce dělnické měřítkem organizace společenské a postavení společenského.

4. Socialismus uznává život lidský toliko pozemský, proto zamítá náboženství všeliké; dekalogem jsou mu práva humanity, bohem demokratický stát lidový, cílem a koncem pozemský požitek, bohoslužbou výroba. An požaduje pro všechny plnou rovnost práva existenčních podmínek, staví se proti náboženství, jež přikazuje, aby služebník poslouchal svého pána, poddaný představeného, žena muže, dívky rodičů pro Boha. Také proto odporují socialisté náboženství, že netoliko zavrhuje nemírnou, nezřízenou snahu po bohatství a chudobě udílí cenu, ale také uznává oprávněnost soukromého vlastnictví a že zapovídá všelikou revoluci, také socialistickou, která má socialistům zjednatí vládu nad soukromými vlastníky, vládu zlodějskou a tyranskou. Aniž se tají socialisté svým nepřátelstvím proti náboženství, zvláště křesťanskému, katolickému, jež pokládají za svého nepřitele a jehož zničení jest jim prostředkem k dosažení svých záměrů.

2. Vyvráceny základy socialismu národohospodářské.

1. Socialistická theorie o hodnotě. Marx praví: Ač jest hodnota požitková podmětem hodnoty směnné, jelikož jenom věc užitečná může míti směnnou hodnotu, přece jest hodnota

směnná vnitřně nezávislou na hodnotě požitkové, jsouc určována výhradně prací abstraktně lidskou ve výrobku obsaženou čili zpředmětenou, materialisovanou.

Tento názor Marxův jest *a)* nedokázán. Marx tvrdí, že věci všelikému zboží společnou, ve které všechna zboží se mezi sebou porovnávají a měří, jest toliko práce abstraktně lidská ve zboží zpředmětená, ale nedokazuje.

b) Jest nepravdiv. Neboť zkušenost všeobecná dokazuje, že hodnota směnná jest určována upotřebností věci. Práce může míti vliv na hodnotu směnnou, pokud zvyšuje upotřebnost věci; jsou také věci, jež práce žádné nevyžadují, aby byly upotřebny. Také sebe vyvrací Marx sám. Neboť praví: Jedna hodnota požitková platí právě tolik, co každá jiná, je li v patřičném poměru. Avšak v patřičném poměru musí býti, poněvadž při určování hodnoty směnné není lhostejnou, ale jest faktorem určujícím. Marx přiznává, že hodnotu směnnou míti mohou toliko věci společnosti užitečné. Tak jest proto, že hodnota požitková jest podstatným faktorem hodnoty směnné. Také o síle pracovní platí, že její hodnotu směnnou určuje její upotřebnost a užitečnost na prvním místě.

2. Lassalleův kovový zákon námezdní. Ač od Marxe nebyl nikdy uznán, přece budiž projednán a vyvrácen, jelikož nalézá stoupenců mezi socialisty. Záleží tedy v tom, že průměrná mzda vystačí toliko k nevyhnutelné výživě, která obvykle od lidu jest vyžadována k zachování života a k rozplodování. Kolem této míry vystačení skutečná mzda se pohybuje, na dlouho ani nad ni nevystupujíc ani pod ni nesestupujíc. Nemůže na dlouho vystoupiti; neboť kdyby vystoupila, rozmnožilo by se dělnictvo a nastala by větší nabídka sil pracovních, která by mzdu opět snížila k dřívější míře a pod ni. Nemůže na dlouho sestoupiti; neboť kdyby sestoupila, stěhovali by se dělníci, nevcházeli by ve stav manželský, šttíli by se ploditi dítka a bídou by dříve umírajíce zmenšili nabídku sil pracovních, tak že by mzda opět se vrátila k dřívější vyšší míře.

Avšak tento zákon byť i byl pravdiv, nemůže otfásti soukromým vlastnictvím. Neboť jsa podmíněn neomezenou soutěží na poli národohospodářském, neomezeným panstvím nabídky a poptávky, může pozbyti své škodlivosti omezením tohoto panství tak, aby netrpělo soukromé vlastnictví, spolupůsobením státního zákonodárství a najímatelů sil pracovních

ochranou slabších proti nespravedlivému vykořisťování. Není potřebí utíkat se k socialismu, jenž netoliko není schopen chránit lid proti vykořisťování, ale také když neomezenou soutěž odstraňuje, každý pohyb volný hubí a všechny občany svírá státní organizační výrobní.

Lassalleův zákon není žádným zákonem, ale jest spíše následkem sobecké náklonnosti bohatších, sílu pracovní co nejlevněji najímají, a pracujících, svou sílu pronajímají co nejdražší, jakož i následkem větší moci, kterou má bohatší nad pracujícími, tak že mzda spíše klesá pod pravou míru, než aby šetřila pravé míry anebo ji převyšovala. Tento následek není žádným zákonem ani fysickým, jelikož mají bohatší a pracující svobodnou vůli, ani mravním, jelikož odporuje mravnosti.

Lassalleův zákon není žádným zákonem národohospodářským, jelikož není zjevem, který nutně vždy a všude vyplývá z určitých příčin. Nedokázal Lassalle, že mzda nemůže na delší dobu vystoupiti nad nutnou výživu anebo pod ni sestoupiti; okolnosti, které uvádí, nemají vždy té platnosti.

Posléze Lassalleův zákon není správný, pravdivý. Kdyby bylo jeho odůvodnění pravdivo, musily by mzdy toliko od jedné generace ke druhé kolísati; než kolísají mnohem častěji. Kromě toho není pravda, že obyčejní dělníci dostávají vesměs, vždy a všude toliko mzdu k výživě a rozplozování nevyhnutelnou; že se jim zle daří, někdy sami jsou vinní nezřízeným životem. V každém odboru průmyslovém jsou četní dělníci, kteří mají vyšší mzdu; k nim se Lassalleův zákon nevztahuje, ačkoli má býti všeobecně platným.

3. Reservní armáda průmyslová, kterou Marx klade na místo Lassalleova zákonu, spočívá na jeho názoru o nadhodnotě, který vyplývá z nepravdivé jeho theorie o hodnotě, který jest nepravdiv. Děje, které Marx uvádí, lze vysvětliti dobře a pravdivě bez jeho názoru o nadhodnotě: jsou nutně následky liberálního hospodářství národního. Když byla společnost zrušením dřívějších stavů a spolků rozdrobena a naprostá svoboda do průmyslu zavedena, nastala neomezená divoká soutěž, ve které vítězila leť a moc a která uškodila střednímu stavu jsouc prosáklá sobectvím bezohledným. Následky liberalismu lze odkliditi zákonitou ochranou slabších, korporacemi dělníků, zvláště obnovením ducha křesťanského zaměstnavatele a dělníky spojujícího, ne Marxovým socialismem.

Vyvrácen socialismus odkrytím zřídla, z něhož vyšel.

Nepravda socialismu vysvítá, uvažujeme-li liberalismus, který se pokládá za otce socialismu a jehož zásady tak důsledně provedl socialismus, že se toho liberalismus hrozí, od socialismu se odvrací s ošklivostí a rozhořčením a násilím proti němu vystupuje. Jestliže liberalismus hlásá neomezenou svobodu všech jedinečnou, proč odporuje socialismu, který této svobody užívá soukromé vlastnictví důsledně zamítá a snaží se o demokracii, ve které by společnou byla výroba?

a) Atheismu a materialismu učí liberalismus slovem a písmem, ve školách všelikých a schůzích veřejných. Nevěří-li dělník sluchu popřává liberalismu v Boha, nesmrtelnost duše a život záhrobní, hledí si opatřiti způsobem nemravným, revolučním na zemi nebe epikurejské.

b) Liberalismus přijav od revoluce heslo: „svoboda, rovnost, bratrství“, prohlásil lid svrchovaným, ale postavil na místo aristokracie rodu a náboženství aristokracii ducha a bohatství; prohlásil vlastnictví soukromé svatým a nedotknutelným, ač vlastnictví šlechty a kněžstva nebylo jím uznáno svatým a nedotknutelným, a vydal lid dělnický, ochrany postrádající, kapitalistům, aby jim v továrnách otročil. Socialismus přivlastňuje důsledně lidu dělnickému svrchovanost, staví na místo aristokracie ducha a bohatství, kapitalismu aristokracii dělnickou, vlastnictví soukromé činí společným a trhá pouta otrocká, jimiž je sevřel kapitalismus, a žádá, aby plná rovnost panovala mezi kapitalisty a dělníky, aby všichni byli dělníky.

c) Socialismus přijal theorii o hodnotě, podle které veškerá hodnota je toliko plodem práce, od právníků liberálních; nyní ovšem když se ocitla jejich theorie v rukou socialistů a proti kapitalistům liberálním se obrátila, opouštějí ji liberálové.

d) Liberalismus zavedl neomezenou soutěž hospodářskou, udělil všechny možné svobody neomezené jedinečné, svobodu stěhování, průmyslu, ženitby, lichvy, odstranil všechny ústavy, jež byly podle praktických potřeb zavedeny k ochraně řemeslníků, středního stavu, rozdrobil společnost, zvláště střední stav zámožný, podporu společnosti lidské, osamotil slabší a vydal společnost lidskou přesile kapitalistů, kteří v neomezené soutěži zvítězili užívající stroje a vykořisťující dělníků. Jestliže

dovolil liberalismus kapitalistům zničit střední stav, proč by totéž učiniti kapitalistům neměl dovoliti socialismus dělníkům?

e) Liberalismus hledí soustřediti všechny obory života veřejného v rukou státníků. Podobně se snaží socialismus soustřediti ve státě demokratickém všechno: prostředky výrobní, výrobu samu, rozdělení výrobků, výchovu, vyučování. Socialismus soustřeďuje podle liberalismu důsledně odvolávaje se k zásadě liberálů, že stát jest zřídlem všeho práva.

Vyvrácen socialismus svou nemožností.

Nemožný jest stát socialistický, t. j. jednotná, spořádaná, samostatná obec, jako nynější státy rozsáhlá, demokratická, výborem od lidu vyvoleným řízená, ve které by se soustředně, společně, obecně a výhradně vyráběly všechny potřeby životní. To dokazují důsledky, které vycházejí z požadavků, jež činí stát socialistický.

Sestátnění vlastnictví výrobního nemožno.

Socialisté chtějí učiniti všechny prostředky pracovní výhradním vlastnictvím společným; prostředky požitné mají býti odměnou za práci vykonanou a soukromým vlastnictvím. Než co patří k oněm a co k těmto? Theoreticky lze je oddělit, ale prakticky nelze, poněvadž věci nejčtetnější možno považovati brzy za pracovní, brzy za požitné prostředky podle účelu, za kterým jich užívá majitel.

Či snad mají se státi všechny věci požitné, jež mohou býti výrobními, společným vlastnictvím? Tu by věru každý sám byl ve věcech nejmenších závislý na společnosti; život rodinný, v němž jeden druhému prokazuje služby, byl by nemožný. Či snad má býti jednotlivým zakázáno zákonem, věci požitných, jež mohou sloužiti k výrobě, užívati k výrobě, aby sloužily toliko k požitku? Tu věru by bylo potřebí rozsáhlého dozoru policejního; podloudnictví by kvetlo; lidé by se oddávali nedbalosti.

Určení spotřeby nemožno.

Má-li ve státu socialistickém se vyráběti pro společnost a skrze společnost účelně, musí býti dříve stanovena spotřeba společnosti statistickým vyšetřováním denním, týdenním, mě-

síčním, ročním. Toto vyšetřování nečiní zbytečným ten, kdo by nynější požívání chtěl učiniti měřítkem výroby socialistické. Neboť nepřihlížíme-li k tomu, že nynější spotřeba není podrobně a důkladně od statistiků vyšetřena, nemůže tato býti základem výroby socialistické, poněvadž jest výsledkem nynějších poměrů majetkových a nynější výroby, poněvadž jest podmíněna velikými příjmy kapitalistů a skrovnými příjmy dělníků, poněvadž předpokládá poměr služebnický a soukromou výrobu. Aniž může ve státě socialistickém nejvyšší ústřední úřad sám stanoviti spotřebu, poněvadž se to protiví socialistické demokracii a ruší svrchovaně svobodu jednotlivců. Aniž by každému jednotlivci bylo dovoleno určití svou spotřebu, poněvadž by omezen byl výrobky státní organizace; kdyby stát měl teprve rozhodnouti, zdali se má vyhověti přáním jednotlivce, trpěla by svoboda tohoto. Posléze nemůže býti rodině uložena povinnost oznámiti napřed svou spotřebu, poněvadž to není vždy možno, poněvadž stát socialistický nemůže míti všechny věci potřebné stále a všude v zásobě a poněvadž rodina si nepřeje, aby veřejně se vědělo o její spotřebě. Kromě toho všeho sepisování spotřeby všech jest velice obtížno, podléhá chybám a vyžaduje věrnost úřední, která by sotva ve státu socialistickém panovala.

Rozdělení sil pracovních nemožno.

Připusťme, že by se podařilo sepsati spotřebu všech. Má-li podle tohoto soupisu býti státní výroba organizována, musí býti práce na obce a okresy rozdělena, musí býti znám počet, schopnost a síla pracovníků úřadu ústřednímu, což zajiště není snadno. Dále jsou-li síly pracovní rozděleny, musí na svém místě nějakou dobu, aspoň rok vytrvati. Tomu však překáží volnost stěhování, která by ve státu socialistickém ještě větších rozměrů nabyla, poněvadž socialista není vázán dětmi a nemocnými, o něž se stará stát socialistický, není vázán láskou k vlasti, domovu, kterým jest mu celý stát, není vázán soukromým vlastnictvím, od socialistů zavrženým.

Rozdělení práce nemožno, volba povolání nemožna.

Aby výroba ve státě socialistickém se děla účelně, musí úřad ústřední rozdělit práci mezi různé dělníky a dělnice, musí určit, kdo se má tomu neb onomu oboru věnovati. Za tím účelem musí znáti schopnosti každého dělníka; což jest úřadu nesnadno, nechce-li býti oklamán od dělníka a nechce-li jednati libovolně a samovládně. Určování práce úřední nesrovnává se se svobodou, kterou sobě socialisté slibují ve státě socialistickém.

Aniž výrobě socialistické by se dařilo, kdyby každému bylo volno voliti si povolání, poněvadž každý si bude voliti povolání snadné, příjemné a vážené, vyhýbaje se zaměstnání nemilému, obtížnému a nebezpečnému. A přece voliti sobě povolání jest podstatnou částí svobody osobní, kterou odníti bylo by tyranstvím.

Či snad budou ve státě socialistickém dělníci schopni práce jakékoli? To zajisté nelze očekávati.

Nemožnost rozdělení práce tím jest patrnější, čím bedlivěji uvážíme velikou rozmanitost prací ručních, učených, uměleckých, prací k blahobytu hmotnému a vzdělanosti duchové se vztahujících.

Státní organizace všech prací nemožna.

Socialismus předpokládá, že všechny společenské služby a výkony lze vřaditi do pracovní soustavy státně a veřejně řízené. Tato domněnka jest nepravdivá. Neboť bude vždycky veliký počet osobních služeb, které se nedají samy sebou státně centralisovati, nemá-li býti zaveden život kasárnický. Bude vždycky potřebí služebníků a námezdníků, které nikdy se nepodaří socialismu odstraniti podle svých názorů. Služby jejich nemohou se státi státními.

Socialistický blahobyt slibovaný nemožný.

Vůdcové socialistů slibují svým stoupencům hory zlaté: málo práce a mnoho požitku. Práce bude prý zábavou, hračkou; bude prý tak vydatnou, že postačí pracovati denně dvě nebo tři hodiny, aby všem potřebám bylo vyhověno; egoismus

a obecné blaho budou prý ve shodě úplné; nebude prý žádných zločinů, provinění; národové budou prý jako bratři se objímati; nastane doba věčného míru, ve kterém národové budou postupovati ve vzdělanosti od stupně nižšího k vyššímu; zbraně budou prý ve sbírkách starožitností, ne v rukou násilníků.

Věru jest s podivením, že jsou, kteří to píší a povídají, a že jsou, kteří tomu věří.

Není věru potřebí takové sny fantastické vyvracet.

Pracovitost a šetrnost nemožny.

Stát socialistický postrádá pobídky ku pracovitosti a šetrnosti. Neboť proč by dělník ustavičně každý den poctivě se namáhal a šetrně zacházel pracovními prostředky, když ovoce jeho pilnosti náleží jemu měrou praskrovnou? Myslíme-li si million dělníků v obci socialistické, obdrží každý jenom milliontou část výtěžku práce; a je-li dělník líný, pozbude toliko millionté části, které by svou pilností docílil. Společná výroba socialistická neudusí náklonnosti k lenosti, nepoctivosti, jelikož postrádá soukromého zájmu, který pracujícího pobádá k pilnosti a šetrnému užívání prostředků pracovních. Vyznamenání a odměňování, jež by pobádalo, nesrovnává se se socialismem, proto by nemohlo býti ve státě socialistickém. Proto by socialismus netoliko nedocílil krátkou dobou pracovní nadbytku, ale byl by nucen nynější dobu pracovní prodloužit, aby nenastala nouze.

Dále kdyby, jak vůdcové socialistů slibují, doba pracovní byla zkrácena, tak že by obnášela toliko polovici, musil by počet dělníků býti zdvojnásoben. Odkud by vzal stát socialistický tolik dělníků? Nyní není tolik zahalečů, kteří by ten počet doplnili. Kromě toho vyžaduje socialismus veliký počet nových úředníků, aby socialistická výroba mohla se díti.

Posléze vespólným bděním jednoho nad druhým a vespólnou kontrolou nedocílí se ve státě socialistickém pilnosti a šetrnosti; vzniklo by žárlivé a malicherné vyzvědačství, vespólné vyčítání, vznikly by rozbroje.

Pokrok v oboru národohospodářském nemožným.

Soukromý zájem činí pokrok možným pobádaje jednotlivce, aby sebe učinil prospěšným, aby jiné předstihl vynalézaje věci pohodlnější, užitečnější, lacinější. Než ve státě socialistickém

není soukromého zájmu, není tedy pokroku. A kdyby toho zájmu bylo, kde nalezne dělník prostředků, aby činil ve výrobě nové pokusy, nové vynálezy? Dělník by musil mít své prostředky výrobní, kterými by zacházel samostatně podle své vlastní vůle, kterými by činil pokusy; musil by se v jednom oboru důkladně vzdělati a jej učiniti zvláštním předmětem studií, musil by býti pánem svého času, své činnosti, musil by býti samostatným. To vše jest ve státě socialistickém nemožno. A kdyby ve státě socialistickém byl nějaký vynález učiněn, nemohl by býti proveden a upotřeben tak snadno, jako při soukromém vlastnictví, poněvadž by musil býti přijat od vrchní správy anebo od lidu a musil by změnití organizaci pracovní; což obojí jest v socialismu velice obtížno.

Pokrok ve vědě a umění nemožným.

Ve státě socialistickém mají všichni bez výjimky býti fysicky účastnými výroby; proto nemůže žádný člen jeho sobě zvoliti za své povolání pěstování vědy a umění. Avšak bez povolání vědeckého a uměleckého nelze mluviti o nějakém značnějším pokroku ve vědě a umění.

Kdo ve vědách a uměních něco velikého chce vykonati, musí se jim celý od mládí věnovati. Než socialismus uvádí všechny mladíky do všech oborů výroby; nepřijemné práce uvaluje po řadě na všechny; pro celý život je přikovává k výrobě. Může někdo při tom se věnovati se zálibou a se zdarem vědě a umění? Stát socialistický sám nepobádá nikoho ke snahám vědeckým a uměleckým, aniž patřičně takové snahy může odměňovati, jelikož odměna se řídí podle vykonané práce výrobní, nikoli podle zaměstnání, jemuž někdo ze zálibení se věnuje v prázdné chvíli.

Aniž může stát socialistický pravé učence a umělce z povolání ustanoviti, poněvadž by tím rušil svou theorii o hodnotě, a poněvadž mnohé vědy a mnohá umění nemají pro výrobu ceny buď žádné anebo nepatrné. Chtěl-li by však přece práce vědecké a umělecké odměniti, podle čeho určí odměnu? Kdyby jedny zaměstnával jako učence a umělce, druhé jako dělníky těžce a nebezpečně pracující, zdaž by nejednal proti socialismu, jenž mluví o stejných podmínkách existenčních, zdaž by nedal

podnětu k řevnivosti a žalobám? Posléze by musil nejvyšší úřad socialistický stanoviti, kdo se má věnovati vědě a umění a kdo nikoli; pak přestává svobodná volba povolání, pak se pěstují vědy a umění z nucenosti, tedy bez výsledku značného.

Svoboda nemožnou.

Jak patrně z výroků vůdců a z chování socialistů, stát socialistický jsa demokratickým, atheistickým a materialistickým, nepřál by, kdyby byl zřízen, svobodě, která přísluší politické straně nedemokratické, vyznavačům náboženství křesťanského, katolického, přátelům směru ideálního. Otrocké jho by jim ukládal.

Rozdělení výrobků nemožno.

Výrobky, jejichž hodnoty a zásoby nesnadno jest určiti, jejichž rozesílání jest spojeno s velikými obtížemi a od nichž nesnadno jest odečísti, co vyžaduje společné řízení, nelze ve státu socialistickém mezi pracující rozdělovati ani podle počtu hlav, ani podle doby pracovní, ani podle vykonané práce, ani podle pilnosti, ani podle potřeb. Neboť 1. kdo by počet hlav považoval za měřítko, podporoval by lenost a hlupáctví. 2. Doba pracovní jest měřítkem nespravedlivým a nepraktickým. 3. Cenu vykonané práce nesnadno jest určiti, jakož i pilnost a potřebu.

Život rodinný nemožným.

Ve státu socialistickém spočívá manželství na smyslné, volné lásce, jest rázu atheistického a materialistického, jest rozlučitelné. Není pravé lásky ani mezi manželi ani mezi rodiči a dětmi. Péče o děti a jejich výchova náleží státu. Jedinému státu přísluší vyučovati a určovati povolání dítek. Je tedy vyučování a povolání demokratické, atheistické, materialistické, povaze lidské odporné.

Závěr.

Ze všeho, co řečeno, patrně vysvítá, že socialismus jest ve všech příčinách nerozumný a škodlivý, niče společnost lidskou a její vzdělanost.

Socialismus pozemkový.

Mnozí připouštějí, že jest nutno vlastnictví prostředků výrobných soukromé, ale domnívají se, že pozemky musí býti vyloučeny ze soukromého vlastnictví; zovou se agrární socialisté. Za důvod uvádějí dějepis, který prý učí, že původně bylo všude a u všech národů společné vlastnictví pozemků, že teprve později a pomalu lstí a násilím bylo vytlačeno soukromým, že tedy soukromé vlastnictví pozemků nespočívá na právu přirozeném, že může opět ustoupiti společnému, přirozenému. Než tento důvod jejich jest neplatný. Neboť připustíme, že vlastnictví bylo zprvu společné. Tu by měl dějepisec vida, že všude vlastnictví soukromé vytlačilo společné, zvláště kde kapitál musil pomáhati na menší ploše k docílení plodů tolika, co jich dříve vydala plocha rozsáhlá, uzavíráti, že proměna vlastnictví nestala se libovolně, nýbrž povahou poměrů že byla vynucena, že vlastnictví společné všeobecné se nesrovnává s pokrokem vzdělanosti, který ovšem nežádá aniž smí žádati, aby veškeré vlastnictví společné přestalo. Pročež agrární socialismus sám sebe poráží. Dále co jsme připustili, není pravdivo. Neboť agrární socialisté chtějíce původní stav vyzkoumati, uvažují stav oněch kmenů, kteří jsou na nejnižším stupni vzdělanosti, tedy prý nejbližší stavu původnímu, a z něho soudí na darwinistický vývoj člověka ze stavu polo neb plno zvířecího, ve kterém vývoji nejprve lidé jako lovci nemají soukromé vlastnictví nemovité, na druhém stupni jako pastýři, nemající soukromého vlastnictví nemovitého, těší se z vlastnictví pozemkového, celému kmenu náležejícího pro nějakou dobu, na třetím stupni jako rolníci mají na počátku trvalý majetek nemovitý společný, později teprv po rozdělení jedné části vlastnictví společného vlastnictví soukromé. Tomuto názoru agrárních socialistů odporující tvrdíme, že darwinistický názor o vývoji člověčenstva odporuje rozumu a dějinám, že neprošel každý národ oněmi stavy třemi, že stav divochů není prvotní, ale že divochové sklesli s vyššího stupně vzdělanosti. Posléze ruský mír a vlastnictví germánských marek a nejstarších národů východních nepotvrzují domněnku agrárních socialistů.

Aniž právem vytýkají agrární socialisté soukromému vlastnictví pozemkovému, že renta pozemková s výrobou

stoupá, kdežto kapitál a práce klesají, že tedy soukromé vlastnictví pozemkové jest přede vším vinno chudobou stále rostoucí. Neboť zkušenost učí, že rolnictvo nebohatne, ale stále chudne; zvyšují-li některé příčiny rentu pozemkovou, snižují ji opět jiné příčiny mnohem více.

Odtud jde na jevo, že soukromé vlastnictví pozemkové je tak staré, jako člověčenstvo a že čím dále pokračuje vzdělanost, tím více ono mohutní, ač společné nemizí aniž smí anebo může zmizeti.

A věru soukromé vlastnictví nemůže nebýti, nemůže býti proměněno ve společné. Neboť kdyby bylo proměněno, musil by buď stát sám vzdělávati půdu veškerou. Pak by však musil býti zaveden socialismus ve všech ostatních oborech, poněvadž zemědělství úzce souvisí s nimi. Dále společné zemědělství by méně vynášelo než soukromé, zničilo by stav selský a všechny výhody pro člověčenstvo z něho vyplývající, působilo by mnohé škody.

Anebo by musil stát veškerý pozemek pronajímati soukromým podnikatelům a nájemné vybírat. Pak by zničen byl svobodný stav selský, pak by menší počet rodin přímo se živil zemědělstvím, pak by zemědělství samo hynulo. V obou případech stala by se proměněním vlastnictví nenahraditelná škoda soukromým vlastníkům.

Anebo by musil stát přetížiti pozemky daněmi, aby mohl socialistům připraviti slibovaný ráj socialistický. Pak ožebračí soukromé vlastníky a zničí zemědělství.

Základ soukromého vlastnictví.

Základem soukromého vlastnictví není osobnost lidská. Neboť soukromé vlastnictví není nutným doplňkem lidské osobnosti; musí sice člověk míti, čím by se živil, ale k tomu není nevyhnutelně potřebí soukromého vlastnictví.

Není smlouva, kterou prý se lidé v nejstarší době umluvili část zevnějších statků mezi sebou rozdělit, ostatní část statků ponechati tomu, kdo by první se jich zmocnil, ale tak, aby každé jejich užívání, jež vlastníku neškodí, bylo také jiným dovoleno a aby každý směl v největší nouzi sobě přivlastniti, čeho by k živobytí bylo potřebí. Neboť o takové smlouvě ničeho neví dějepis. Kromě toho musilo by se tvrditi,

že na počátku bylo pozitivné společenství statků a že smlouva se stala mlčky. Avšak takové společenství není dějepisem potvrzeno a jest nemožno. Posléze taková smlouva předpokládá, že společnost měla právo rozdělit statky a jednotlivci měli právo nabytí soukromého vlastnictví. Co tedy ze smlouvy vyplývá, jest zároveň její podmínkou; což jest nelogické.

Není státní zákon, kterým se také zváti může právo zvyku. Neboť soukromé vlastnictví jsouc obecné a trvalé musí míti základ obecný a trvalý, jakým zákon státní není, a jakým býti může toliko přirozenost lidská se svými pudy a náklonnostmi nezrušitelnými. Kromě toho stát jest podmíněn rodinami předchozími, jichž počátek a další trvání podmíněno jest soukromým vlastnictvím.

Není práce výrobní, ač příčinou účinnou jest. Pak by 1. musily býti základem také šetrnost, opatrnost a dovednost, které velice přispívají k nabytí soukromého vlastnictví. 2. Jako není práce výrobní nyní základem soukromého vlastnictví, tak nebyla ani na počátku. 3. Práce předpokládá předmět, na kterém se koná; kterýžto předmět musí býti soukromým vlastnictvím před prací, má-li výrobek, z něho práci učiněný, býti vlastnictvím. Kromě toho 4. jest pozemek dříve vlastnictvím, než práce na něm se koná, a poskytuje vlastníkově mnohé výhody, které jsou na práci nezávislé. Ani 5. při statcích pohyblivých není práce jediným a posledním základem soukromého vlastnictví, poněvadž cena výrobků neřídí se toliko podle práce, ale také podle látky výrobku, jejížto cena jest nezávislá na práci lidské. 6. Kdyby byla práce základem, mohlo by soukromé vlastnictví ve státě jednomyslným úkazem býti zrušeno, poněvadž každý se může vzdáti svého práva. 7. By z této theorie následovalo, že jenom ti mají právo zjednat si vlastnictví, kdo se při výrobě účastní buď přímo nebo nepřímo práce. 8. Také socialisté pokládají práci výrobní za základ vlastnictví.

Není pouhá výhoda, kterou poskytuje soukromé vlastnictví. Pak by toto bylo pouze prospěšným, ale ne nutným, socialismus by byl možným.

Nutnost soukromého vlastnictví, vedle něhož může býti, ano musí také býti vlastnictví společné, nutnost soukromého vlastnictví, které jest podmínkou zdárného vývoje jak jednotlivých osob a rodin, tak i celé společnosti lidské, nutnost

soukromého vlastnictví, jež vyžadováno jest zákonem přirozeným, každému člověku právo udělujícím k nabytí majetku, jest založena:

1. na tom, že jest morálně nemožno, aby vedle společného nebylo vlastnictví soukromé, poněvadž negativné společenství statků jest čirý nesmysl, socialismus pak společností lidské nad míru škodliv;

2. na dějinách, jež dosvědčují, že soukromé vlastnictví se vyskytuje u všech národů, že se zachovalo po všechny doby přes všechny změny a nepokoje, že vzdělaností pokračující se vzdělává, že právem bylo vždy uznáváno a zákonem chráněno;

3. na tom, že v životě společném spojuje pořádek se svobodou, že k vytrvalé a vážné práci pobízí, že učí dělití práci, voliti povolání, že jest mocnou rodiny podporou, že přispívá národnímu hospodářství, vědám a uměním ku pokroku, že podnět dává ku prokazování mnohých ctností.

Prvotním prostředkem nabytí soukromého vlastnictví jest zmocnění se statku, jenž nemá pána a tak určen jest k vlastnictví, že si ho každý může přivlastnit. Aby bylo zmocnění se po právu, musí statek fysicky a morálně býti schopen státi se vlastnictvím soukromým, musí zmocňující se míti úmysl statek sobě učiniti majetkem soukromým, musí zevnějším činem dáti na jevo své zmocnění, musí statek zmocněný označiti jako svůj majetek soukromý. Prvotním prostředkem není ani smlouva ani práce.

Soukromé vlastnictví obecné přísluší člověku po právu přirozeném; avšak vlastnictví statku určitého, nemáme-li na mysli prvotní zmocnění se, jež se děje po právu přirozeném, jest řízeno a chráněno právem lidským, pozitivním, na právu přirozeném založeným.

Vrchním vlastníkem statku, jehož vlastníkem soukromým jest člověk, jest Bůh, jemuž jest člověk zodpovědný za nabytí a užití svého vlastnictví soukromého, jež obojí podrobena jest zákonům mravním. Státu nepřisluší svrchovanost nad soukromým vlastnictvím; jemu toliko přísluší právo pečovati o to, aby nabytí a užití soukromého vlastnictví nedělo se ke škodě jiných, a žádati, aby vlastník se zřekl svého majetku ku prospěchu obecnému za slušnou náhradu.

Účelem soukromého vlastnictví jest přede vším blaho vlastníka, přidruženě rodiny, vzdáleně společnosti obecné. Proto

smí každý v největší nouzi si přivlastniti tolik statku, kolik nevyhnutelně potřebuje, aby z nouze vyvázl. Každý pak jest z lásky povinen ze svého vlastnictví přispěti bližnímu, pokud jest mu možno a pokud jest potřebí.

K zmocnění se, prostředku prvotnímu, přistupují prostředky nabývací odvozené: připojení, smíšení, přetvoření, získání plodů, přenesení, jež se děje smlouvami, promlčení, dědění. Právo dědické, bez něhož by právo vlastnické nesloužilo ani vlastníku ani rodině ani společnosti lidské, spočívá na právu přirozeném; zákony lidskými jest podporováno a řízeno, aby nejen odkazatel svobodně si vedl, ale také aby odkazem křivda se neděla.

O smlouvách.

Mocným zřídlem právních povinností jsou smlouvy.

Smlouva jest závazná shoda vůlí dvou nebo více lidí o nějaké věci nebo nějakém výkonu. Účinkem smlouvy jest povinnost, ke které smlouvající sebe vespolek zavazují a která po smlouvě trvá. Posledním důvodem právní moci smlouvy není ani stát ani zvyk lidu, ale jest zákon přirozený; poněvadž poznáváme, že Bůh rozkazuje zachovávatí pořádek nám příslušný a že k tomuto pořádku náleží všechno, čeho jest potřebí, aby společnosti se dařilo, také šetření smlouvy uzavřené, nahlížíme, že jsme povinni smlouvy dodržeti.

Má-li býti smlouva platna, jest potřebí 1. aby smlouvající byli schopni se smlouvat, 2. aby o předmětu mohla se učiniti smlouva, 3. aby shoda vůlí byla upřímná, zevně projevena, dobrovolná, t. j. prosta podstatného omylu, násilí, strachu.

Smlouvy jedné toliko straně břemeno ukládající jsou: slib, dar, půjčení, uschování.

Zdali ukládá zapůjčení peněz povinnost platiti z nich úroky?

Peníze pokud jsou prostředkem k vyměňování statků, pokud jimi se měří cena statků, pokud jimi se uschovávají statky, aby mohly tyto býti vyměněny za jiné, pokud jsou toliko prostředkem k vyplácení ceny statků, pokud zprostředkují toliko obchod, pokud nejsou výrobnými, pokud nezvyšují ceny statků, ale tyto pouze převádějí z jedné rukou do jiných, nemají se půjčovati na úroky, leč když by náhrada byla smlouvena, aneb když by zapůjčujícímu zápůjčkou nastala škoda, anebo když by zapůjčující zisku pozbýl, anebo když by zá-

půjčka spojena byla s velikou obavou, anebo když by dlužník výslovně slíbil zaplatiti pokutu, nevrátí-li peníze zapůjčené svou vinou v době ustanovené. Avšak může-li penězi býti docíleno výdělku, smí větitel právem žádati od dlužníka úroky. Prvý význam peněz vládl dříve, druhý vládne nyní.

Smlouvy obojí straně břemeno ukládající jsou různé druhy nájmu, jež cestou zákonodární blíže jsou určeny a pořádány, aby při nich spravedlnosti bylo šetřeno.

Zvláštní pozornosti zasluhuje smlouva pracovní mezi dárce práce a dělníkem. Byť i dělník svou sílu pronajal, přece zůstává síla spojena s osobou jeho; proto užívá-li dárce práce jeho síly a za ni platí, má zřetel míti také k jeho osobě, aby neporušil ani spravedlnosti ani lásky. Máť zajisté dělník, jako dárce práce, duši k obrazu božímu stvořenou; jemu, jako dárce práce, jest uloženo zde na zemi Bohu sloužiti a duši svou spasiti; jemu, jako dárce práce, jest uloženo konati povinnosti k sobě a rodině. Proto jest povinen dárce práce, pokud možno, šetřiti života a zdraví dělníkova, jeho poměru k rodině, jeho povinností náboženských a jiných mravních. Je-li dárce práce pravou láskou blíženskou naplněn, pečuje, seč jest, o duševní a tělesné blaho svých dělníků; kterážto péče mu přinese nejen odměnu věčnou, ale také časnou, příchyllost a věrnost dělníků.

Tuto smlouvu pracovní nelze pokládati za smlouvu společenskou, která udílí právo míti podíl na výnosu podniku, prací dělnickou dosaženém.

Dárce práce má smluviti s dělníkem mzdu, která by neklesla pod míru toho, čeho dělník potřebuje k živobytí slušnému za poměrů panujících. Může-li dárce práce takovou mzdu dáti, užívá-li však nouze, ve které jest dělník, aby mu platil mzdu menší, křivdí dělníkovi.

Mzda naznačená jest nejmenší, kterou spravedlnost za poměrů obyčejných vyžaduje. Avšak dělník má právo bažiti prostředky dovolenými po mzdě větší, aby si zlepšil své postavení. Je-li umluvená stávka takovým dovoleným prostředkem?

Umluvená stávka, která se děje v době, kdy jest dělník smlouvou povinen konati práci, odporuje spravedlnosti a činí dělníka odpovědným za škodu, která stíhá toho, jenž dělníku práci dal; neboť ruší smlouvu a to někdy tak, že je-li rozsáhlá, do záhuby vrhá zaměstnavatele. Není-li taková stávka dovo-

lena, není dovoleno ani k ní povzbuzovati, ji vynutiti hrozbami, klamem atd. Pravidlo toto nemá platnosti, ruší-li zaměstnavatel sám smlouvy, nezachovává-li podmínek smlouvy, které se odnášejí k velikosti mzdy, době pracovní anebo jiným částem smlouvy podstatným. Neboť smlouva záleží na vzájemnosti. Nezachovává-li jeden smlouvající podmínek smlouvy, ač napomenut byl, zprošťuje druhého smlouvajícího povinnosti, která jej zavazuje. Pakli doba pracovní umluvená uplynula, není povinen dělník smlouvy obnoviti anebo práce opět se chopiti. Může tedy práci zastaviti a jiné dělníky, taktéž k další práci nezavázané, ke stávce povzbuzovati a přemlouvati, aby společnou stávkou spravedlivé požadavky od zaměstnavatele byly vyplněny. Ovšem nesmí žádný dělník býti ke stávce nucen nespravedlivými anebo nedovolenými prostředky; tu by se stala křivda zaměstnavateli a dělníku, a kdo by takových prostředků užil, povinen by byl náhradou. Ačkoli společná stávka za takových podmínek sama sebou není nedovolená, přece má-li jí býti skutečně užito, jest potřebí veliké opatrnosti, poněvadž jsou při tom mnohá nebezpečí. Veliké stávky roztrpčují hluboce a trvale jak zaměstnavatele tak i dělníky, a oběma působí veliké škody. Toto vespolečné roztrpčení přechází na další kruhy společnosti lidské. Dále upadá rodina dělníkova do veliké bídy a zahálka dlouho trvající mravnost vydává velkým nebezpečím. A nesmíme zapomenouti, že stávka škodí nejen zaměstnavateli a dělníkům, ale také mnohým jiným. Uskutečněna tedy smí býti stávka s velikou opatrností a jenom tehdy může býti schválena, když jiné prostředky neškodné minuly se s cílem, a když jde o spravedlivé požadavky dělníků. Dělník budiž pamětliv, že opakovaná stávka lehkomyšlně podkopává jeho vlastní jsoucnost a blaho jeho rodiny celé. Neboť blaho dělníkovo závisí jistou mírou na blahu zaměstnavatele. Není-li však dělníkům dovoleno zastavovati práci bez důvodů rozumných a způsobem nemravným, jsou opět zaměstnavatelé povinni nejen sobě k vůli, ale také k vůli dělníkům a celé společnosti vyhověti všem slušným požadavkům dělníků, aby nezavdali sami příčiny ke stávkám v mnohých příčinách nebezpečným. Aby zabráněno bylo stávkám, nejlépe poslouží smírní soud, zákonem ustanovený, jenž sestává ze stejného počtu zaměstnavatelů a dělníků, a jemuž předsedá důvěrník buď od vlády ustanovený anebo od obou stran zvolený. Ta-

kový soud může nejlépe odkliditi všechny neshody, smlouvy pracovní se týkající. Také by bylo záhodno opravití zákony k ochraně dělníků dané, aby nebylo, proč by dělníci zastavovali práci.

Mezi smlouvy, oběma stranám břemeno ukládající, oba-
polně zavazující se počítá koupě a prodej. Podle římského
práva jest koupě smlouva, kterou se prodávající zavazuje
kupujícímu přepustiti majetek věci majetné proti jisté ceně.
Předmětem platné smlouvy kupní může býti jediná věc, kterou
prodávající má ve svém držení majetkovém a která je sku-
tečně taková, za jakou se vydává. Cena kupní musí býti sprá-
vedlivá, musí odpovídati ceně věci, tak aby byla rovnost mezi
cenou a zbožím co do hodnoty. Hodnota, uvažovaná ve právu
majetkovém, hodnota směnná jest poměr, v jakém statek
hospodářský za jiné statky hospodářské může býti vyměněn.
Poměr tento jedničkou měřený a určený se zове cenou. Cena
věci se řídí hlavně obecným soudem o hodnotě věci, o kterém
rozhoduje zvláště vnitřní cena věci samé, cena požitná, dále
však také výlohy výrobou způsobené, vzácnost věci a t. d.
Obecný soud o hodnotě věci, určitosti početní postrádající,
utváří se na trhu nabídkou prodávajících a dotazem kupujících
a jest podroben jistému kolísání mezi dvěma hranicemi kraj-
ními. Neutvoří-li se cena trhová pro řídkost věci prodávané,
umluví mezi sebou cenu prodávající a kupující. Kromě trhově
a umluvené ceny je také cena zákonem stanovená, jež chrání
kupujícího proti prodávajícímu a prodávajícího proti kupujícímu.
Spravedlnost žádá, aby cena nebyla ani příliš nízká ani příliš
vysoká. Jenom tehdy může cena překročiti krajní výši, je-li
věc majiteli obzvláště milou anebo měl-li by prodávající při
obyčejné výši ceny škodu.

Koupě a prodej se vyskytuje také při obchodu cennými
papíry, jež na burse se kupují a prodávají a jichž cena se
určuje nabídkou a dotazem. Než obchod tento podléháje změnám
cen příliš náhlým a velikým podněcuje odvážlivou spekulaci
a přináší buď veliký zisk anebo velikou škodu. Pokud
takoví spekulanti neužívají prostředků nedovolených, aby ceny
papírů buď příliš snížili anebo příliš zvýšili, obchod cennými
papíry, jistých mezí šetřící, není mravně nedovoleným, ano
jest prospěšným prostředkem, aby kapitály, k nějakému pod-
niku potřebné, byly sebrány anebo aby v peněžité tísní bylo

pomoženo, aby nové papíry cenné, zvláště akcie byly rozšířeny. Varovati se toliko jest spekulace závratné, příliš odvažlivé, nepoctivé.

Společenskou smlouvou spojují se ve společnosti někteří, aby společnými příspěvky dosáhli společného cíle. Uvažujme zvláště společnosti výdělkové a sice akciové, jejichž účastníci ručí za dluhy společné toliko penězi do spolku vloženými. Ačkoli akcionáři ručí toliko svým kapitálem vloženým, ačkoli jejich společnosti řízeny bývají od správců, kteří nemohou vždycky odkliditi obavu ztráty, ačkoli zakládání a řízení akciových společností se děje někdy lehkomyšlně a podvodně, ačkoli akciové společnosti poskytují spekulaci divoké a hře bursovní prostředek pohodlný a vítaný, ačkoli malému průmyslu škodí ke zdaru velkého průmyslu a velké davy dělníků shromažďují, jež nepokojům nakloněny jsou a mravnosti jsou nebezpečny: přece nebylo by radno je zrušiti, poněvadž velkolepé podniky jimi vznikly, jež jsou velice prospěšny a jež přesahují síly jednotlivců. Škodám jimi působeným brániti jest úlohou státu.

Také při zástavě a rukojemství uzavírá se smlouva. Spravedlivy buďtež smlouvy, jež řídí pojišťování, sázku, hru, loterii. Ke hrám náleží obchod diferenční na bursách, jenž se děje zdánlivou koupí a v tom záleží, že se vyplácí toliko rozdíl mezi cenou nynější a pozdější; je to bursovní hra hazardní, jež aby byla odstraněna, jest žádoucí.

Společenské poměry člověka. Pojem společnosti.

Společnost jest trvalé spojení více bytostí rozumných, kteří společnou činností povinni jsou směřovati k cíli společnému. Spojení nesmí býti toliko zevnější, ano nemusí býti zevnější, místní. Musí však býti vnitřní, musí spočívat na svazcích morálních, jež záležejí v tom, že členové společnosti se spojují obapolojnými právy a povinnostmi v jeden celek morální a ochotni jsou spojenými silami pracovati k dosažení společného cíle. Pravou společnost nečiní bytosti nerozumné. Toto spojení musí býti trvalé.

Členové činí látku společnosti, spojení jejich k dosažení společného cíle údobu, formu. Účel určuje bytnost společnosti.

Spojením více osob k dosažení společného cíle vzniká nový, jednotný celek, svazky morálními, t. j. právy a povinnostmi srostlý, který má určitý cíl a činnost cíli odpovídající, který jest podmětem práv a proto podoben jsa lidské osobě morální osobou se zove.

Jelikož společnost sestává z více osob, jež se spojily k dosažení společného cíle, není sama sobě cílem, ale jest prostředkem k dosažení cíle. A poněvadž páskou společnosti nevyhnutelnou jsou práva a povinnosti, nemůže sestávati společnost ze členů, kteří se spojili k dosažení cíle mravně zlého; neboť nemůže nikdo býti povinen pracovati k dosažení cíle, který jest zákonem přirozeným zakázán.

Z pojmu společnosti nevyhnutelně vyplývá auktorita, vážnost, t. j. právo členy společnosti zavazovati k jistým výkonům kladným nebo záporným k dosažení společného cíle nutným. Společné, spořádané, účelné působení mnohých jest podmíněno vůlí, jež má právo všem členům rozkazovati způsob, jakým by společně cíle docházeli. I kdyby všichni členové poznávali cíl společný a všichni byli pevně odhodláni k němu směřovati společnou činností, přece by nesnáž působilo množství prostředků, jež k cíli vedou. Aby tedy byla jednota, při společné činnosti k dosažení téhož cíle nevyhnutelná, musí býti jedna vůle, která vůle všech, pokud jest potřebí k dosažení téhož cíle, spojuje a k jednomu cíli řídí. Tato vůle, auktoritou zvaná, musí býti jedna; auktority četné, na sobě nezávislé, nepůsobí jednotu a pořádek společnosti. Jednota auktority se různí od jednoty podmětu jejího. Jako každé právo, musí také auktorita míti podmět, avšak více osob může se o auktoritu rozdělit a spolu činiti jednotný podmět její. Tím není zrušena jednota auktority, poněvadž jednotliví účastníci její společně ji prokazují. V téže společnosti musí trvati táže auktorita, jakkoli podmětové její se mění anebo se střídají.

Bezprostředný účel auktority jest sice různý od účelu společnosti, ale jest jím měřen a řízen. Bezprostředný účel společnosti jest dosažení dobra, k jehož dosažení společnost vznikla; bezprostředný účel auktority jest řízení společnosti k témuž cíli. Auktorita chce a má učiniti, aby společnost cíle došla. Úloha tato patřičné meze vykazuje auktoritě, která od členů společnosti může toliko žádati, co jest potřebno k dosažení cíle, ale ne, co jest nepotřebno anebo škodlivé.

Každá společnost, majíc jako osoba morální určitý účel a určitou působnost, musí býti podmětem práv a povinností nejen proti společnosti jiné, ale také proti svým vlastním členům, poněvadž k dosažení cíle nevyhnutelně jest potřebí práv a povinností, při bytosti konečné s právy nevyhnutelně spojených.

Mezi společností a smlouvou společenskou jest rozdíl. Smlouva společenská jest výkon miznoucí, kterým společnost vzniká. Aniž jest každý poměr právní, smlouvou vzniklý, společností. Dále nemusí společnost nevyhnutelně vzniknouti smlouvou jedinou. Posléze nemůže smlouva, kterou společnost vzniká, býti pokládána za výkon této společnosti.

Podle účelu rozeznáváme společnosti úplné, rodinu a stát, jichž účelem jest pečovati o všechny zájmy v celém rozsahu, od neúplných, jež pečují toliko o jisté druhy těchto zájmů; náboženské od světských, buď hospodářských anebo vědeckých anebo uměleckých. Podle rozsahu rozeznáváme obecnou společnost lidskou od zvláštních omezených. Lidstvo činí jednu společnost po celé zemi rozšířenou, poněvadž všichni lidé mají tentýž cíl: oslavu boží a svou blaženost věčnou, poněvadž všichni lidé podrobeni jsou témuž zákonodárci nejvyššímu a témuž zákonu přirozenému mravnímu a poněvadž všichni lidé mnohými povinnostmi a právy mezi sebou spojeni jsou v jednu rodinu velikou. Zvláštní společnosti jsou: státy, rodiny atd., jež místem a časem jsou omezeny a auktoritě lidské jsou podrobeny.

Podle původu jsou společnosti přirozené a svobodné. Těchto založení a utváření závisí na svobodné vůli lidské, která šetří obecných zásad právních. Ony jsou stanoveny od Boha, stvořitele přirozenosti lidské, jak ve svém rodu, tak i ve svém druhu majíce od přirozenosti účel sobě vytknutý a ústavu jemu odpovídající. Rozeznáváme také společnosti nutné a svobodné.

Podle součástí svých rozeznáváme jednoduché a složené, rovné a nerovné.

Podle závislosti nebo nezávislosti rozeznáváme společnosti dokonalé a nedokonalé. Nedokonalé nedostačí svému účelu a potřebují společnosti vyšší, které by se podřídily, nemajíce samy všech prostředků k dosažení svého účelu; doko-

nalé jsou samostatné a sobě dostatečné. Rodina jest společnost nedokonalá, stát v řádu přirozeném dokonalá.

Posléze máme podle poměrů společnosti k státu nebo církvi společnosti veřejné a soukromé. V jistém smyslu jsou veřejny toliko stát a církve.

O manželství.

Původem společnosti lidské jest rodina v manželství založená, jež přirozeně rozšířena jest poměrem mezi pány a služebnými. Rodina jest přirozená, ve svém druhu nutná společnost, účelem mající denní obcování a zjednání všeho, čeho člověk denně potřebuje, společnost lidí téže moci otcovské podrobených, ústava k rozmnožení pokolení lidského od Boha přirozeně zřízená.

Manželství jest správná trvalá životní společnost muže a ženy, jejíž účelem jest ploditi a vychovávatí dítky.

Že pohlavní obcování lidí bylo v prvních dobách zcela nepravidelné a že manželství, jaké bylo nyní vyměřeno, jest plodem pozdějšího, vyššího vývoje vzdělanosti, tvrdí někteří, na př. Hobbes, J. J. Rousseau, H. Spencer, J. Lubbock, L. Morgan, Ploss, Hellwald. Avšak pokud sahají vědomosti historické, nebylo a není národa, ve kterém by nebylo manželství pravidlem. Z výjimek, manželství se týkajících, nelze souditi, že nynějšímu manželství předcházelo pohlavní obcování zcela nepravidelné, jelikož tyto výjimky jsou následkem zvrhlosti mravní, kterou provázen bývá někdy také pokrok vědecký a umělecký.

Manželství jest žádáno právem přirozeným, jest založeno v rozumné přirozenosti lidské. Neboť 1. Bůh chce, aby pokolení lidské se šířilo spojováním obou pohlaví. Proto rozdělil lidstvo na dvojí pohlaví, proto každému člověku nejen udělil schopnost k rozplodování, ale také jemu vštěpil mocný pud pohlavní. Tento úmysl boží vysvětá také z analogie, která jest mezi lidmi a jinými živočichy. Posléze kdyby obě pohlaví se nespojovala, aby pokolení lidské se rozplodovalo, postrádala by brzy země svého bezprostředního cíle a panovníka. Země má býti půdou, na které by lidé se učili znáti a milovati svého stvořitele. Odtud vysvětá, že jest mravně nedovoleno

ukájeti pud pohlavní kromě ve spojení obou pohlaví, poněvadž schopnost plodivá jest dána člověku proto, aby pokolení lidské se rozplozovalo a poněvadž tento účel nemůže býti dosažen přirozeně, nespojí-li se obě pohlaví. 2. Obcování obou pohlaví nemá býti zcela nepravidelné, nemá býti zůstaveno libovůli lidské, poněvadž zákon přirozený žádá, aby rozplozování se dělo manželstvím, t. j. trvalým spojením manžela a manželky. Proto shledáváme u všech národů manželství, proto jest u všech národů obcování pohlavní jistými zákony pořádáno. Také důstojnost lidská vyžaduje, aby pohlavní spojení muže a ženy bylo trvalé. Nic neodporuje důstojnosti lidské tak, jako nepravidelné obcování pohlavní, jaké shledáváme u zvířat. Člověk nemá se řídití slepými pudy, ale svým rozumem. K tomu však potřebuje jistých mezí, přirozeností samou postavených a snadno poznatelných. U člověka nejsou smyslné pudy tak řízeny instinktem, t. j. smyslnou soudností, jako u zvířete, jež míry šetří, instinktem, jej neomylně učícím, co jest mu prospěšno anebo škodlivé. U člověka není instinkt tak vyvinut, jako u zvířete; dáno jest mu však nebeské světlo rozumu, kterým jest povýšen nad zvířata. Tento však rozum uznává jisté objektivné zákony a meze, kterých člověk má a musí šetřiti, nechce-li klesnouti pod zvířata, nechce-li pozbyti své důstojnosti. A zkušenost učí, že kdo nešetří, když ukájí pudu pohlavního, zákona a mezí, jež rozum poznává a vůli předpokládá, sebe zahazuje. První však a nejdůležitější mezí, obcování pohlavnímu stanovenou, jest trvání spojení manželského. Není-li manželství trvalé, nezná pohlavní obcování žádné meze. 3. Trvalostí svazku manželského podmíněno jest vychování dítěte. Jež jenom tehdy se daří, působí-li na dítky oba rodiče, každý svým způsobem, a sice svorně.

Nepřihlížíme-li k zevnějším účelům případným, jež lidé mívají na zřeteli vcházejíce ve stav manželský, jež nemají vylučovati účelu od přirozenosti vytknutého aniž jemu brániti, záleží vnitřní hlavní účel manželství v důstojném plodění a vychování dítěte, důstojném zachování a šíření pokolení lidského, vedlejší účel podřízený, ale také přirozený ve vespolečné pomoci a podpoře manželů a v důstojném ukojení pudu pohlavního.

Od přirozenosti anebo spíše od původce jejího jest přikázáno pečovati o rozplozování lidstvu celému, ale ne každému člověku. Co vyžaduje blaho jednotlivce, to činiti jest povinen

každý člověk; co však vyžaduje blaho celku, to není každý jednotlivý povinen činiti všecko. Potřeb společenských jest více; proto mohou někteří za předmět své péče o společnost zvoliti jinou potřebu než rozplozování lidstva, aby předmětu zvolenému lépe se mohli oddati, než ve stavu manželském. Nelze tvrditi, že by každý jednotlivý byl povinen pečovati o rozplozování, že by snad jedenkrát mohlo všem napadnouti nepečovati o rozplozování; pud pohlavní a láska k dětem je tak obecna a mocna, že valná většina lidí vždy budou pečovati o rozplozování. Aniž jest opět pud pohlavní tak mocen, že by každý musil jej ukojiti a že by neukojení bylo proti přirozenosti. Bůh chce, aby pokolení lidské se rozplozovalo, a proto dal každému schopnost k tomu, které v manželství užiti jest každému dáno na vůli. Proti přirozenosti jedná toliko ten, kdo rozumu odporuje, který má řídit smyslné žádosti. Avšak slyšeli jsme, že rozum nežádá od každého jednotlivce manželství, ve kterém jediném pud pohlavní může býti ukojen bez hříchu. A také ve stavu manželském rozum káže smyslné žádosti krotiti a je podrobovati jistým mezím a pravidlům. Aniž jest nemožno neukojiti pudu pohlavního; vůle má tolik síly, je-li člověk střídmý v jídle a nápoji, nerozoznává-li svou obraznost, vyhýbá-li se příležitosti, prosí-li Boha za pomoc, nehoví-li tělu měkce. Ještě jiné prostředky mu poskytuje křesťanství. A někdy jest člověk nucen nevstoupiti ve stav manželský; tu jest povinen neukájeti pudu pohlavního; proto musí mu také býti možno neukojiti.

Bezženství se zove coelibatem, je-li voleno z pohnutek ne číře pozemských, ale proto, aby se mohl člověk úplně oddati Bohu, dokonalosti vyšší aby mohl dosáhnouti, je-li voleno pro celý život, je-li Bohu slíbeno a za povinnost dobrovolně uloženo, je-li cílem čistota dokonalá, také čistota řečí a žádostí, je-li pokládáno každé těžké prohřešení proti čistotě za porušení tohoto slibu. Bezženství obecné není ani mravně zlé ani mravně dobré, jest mravně lhostejné, jest samo sebou dovolené; stává se dobrým nebo zlým skrze účel a okolnosti. Mravně dobrým stává se, má-li pohnutku mravně dobrou. Co platí o bezženství, platí též o coelibatu, který jest nejen dovolený, ale také skrze svou pohnutku mravně dobrý. Ano stav coelibatu, zvláště je-li pochopen dle názoru křesťanského, musí býti pokládán za výbornější než stav manželský. Tu však není řečeno, že by coe-

libat byl pro každého člověka lepším stavem. Pro veliké množství lidí zůstane stav manželský cestou ke spasení; nemají všichni povolání k životu panickému nebo panenskému, a mnohému jest prospěšnější vstoupiti do stavu manželského, poněvadž necítí v sobě dosti síly k bezženství. Aniž jest každý, jenž žije v coelibatu, dokonalejší než ten, jenž jest ve stavu manželském. Může se státi, že jeden člověk ve stavu manželském dospěje k vyššímu stupni dokonalosti, než druhý, jenž zvolil coelibat. Ku pravé svatosti nestačí pouhý stav. Porovnáváme toliko stav se stavem tvrdíce, že stav coelibatu jest vyšší, výbornější, Bohu milejší, poněvadž lépe odkluzuje překážky životu ctnostnému kladené a více příležitostí, podnětů a prostředků skýtá ku prokazování ctnosti dokonalé. Proto čest vzdávali Řekové a Římané osobám panenským zvláštní. Křesťanský coelibat jest nutná část dokonalého sebezapření pro Krista Pána a vyšší stupeň následování Krista Pána. Řeholníku a katolickému knězi sluší coelibat a katolické církvi zjednává potřebnou nezávislost. Posléze prospěšen jest lidstvu coelibat katolických kněží a řeholníků. Jestliže někteří v coelibatu hřeší, nemusí proto býti coelibat zrušen; také v manželství se hřeší. Poklesky jedněch jsou převýšeny ctností jiných.

Jednota manželství vyžaduje, aby svazek byl uzavřen mezi jedním mužem a jednou ženou současně. Jest požadavkem zákona přirozeného. Polyandrie vyskytuje se u některých kmenů mravně skleslých, jest nepřirozeným poblouzením, překáží plodnosti ženy; otec a dítě sebe vespolek neznají, vychování dítěte otcem jest nemožno, není v domácnosti jednoty a pořádku. Polygynie ačkoli nepřekáží hlavnímu účelu svazku manželského, rozplozování a vychování tak, jako polyandrie, přece jest po jistou míru proti přirozenosti, poněvadž odporuje rovnosti mezi mužem a ženou, poněvadž podkopává v rodině lásku a svornost.

Manželství musí býti nerozlučitelné, má-li míti trvání doživotní, má-li mezi manželi býti poměr také duchovní, vespolečná úcta, láska a přátelství, vespolečná podpora, vespolečná rovnost, má-li pud pohlavní býti rozumně a mravně ukájen, mají-li býti děti dobře vychovány, nemá-li býti zrušena láska a svornost mezi příbuznými, má-li býti rodina pevným základem společnosti.

Poněvadž nerozlučitelnost manželství jest nutna, má-li manželství svého cíle dojíti, nemohou jednotlivé případy, jež by snad rozlučitelnost vyžadovaly, obecné pravidlo nerozlučitelnosti zvrátiti; pro některé případy jest dovoleno vzdalování se od stolu a lože, pro jiné jest jediným a vydatným prostředkem křesťanská trpělivost.

Polygynie, manželství sice méně dokonalé, ale ne nepřirozené, byla ve Starém Zákoně od Boha ze zvláštních příčin připuštěna; toto připuštění bylo v Novém Zákoně od Krista Pána odvoláno, když příčiny odpadly.

Kdežto lidé sami nemohou manželství rozloučiti, podrobeni jsouce zákonu přirozenému, může Bůh o jistých případech z důležitých a moudrých příčin, maje na zřeteli vyšší cíl, než jest rozplozování lidstva, poněvadž jest původcem a vykladatelem zákona přirozeného, prohlásiti, že k nim zákon přirozený se nevztahuje, a rozlučitelnost dovoliti. Mojžíš a svatý Pavel dovolili z jistých příčin výjimečně rozloučiti manželství, jsouce k tomu zvláštním zjevením od Boha zplnomocnění.

Kdežto zakazující překážky činí manželství nedovoleným, činí je rušící neplatným. Přirozené právo stanoví tyto překážky rušící: Neplatnou jest smlouva manželská, 1. je-li uzavřena v době, kdy jeden ze smlouvajících nebyl ve stavu svobodného užívání rozumu, 2. vyskytl-li se podstatný omyl o osobě aneb o vlastnosti osoby, výslovně za podmínku prohlášené, 3. byl-li jednomu ze smlouvajících úmyslně těžký a nespravedlivý strach nahnán, aby byl ku přivolení přinucen, 4. jestliže jeden anebo oba smlouvající již manželstvím platným jsou vázáni, 5. fysická impotence manželství předcházející a trvalá, 6. pokrevní příbuzenství v přímé čáře a mezi bratry a sestrami.

Poněvadž při některých překážkách není zcela jasno, pokud podle práva přirozeného činí manželství neplatným anebo nedovoleným, a poněvadž podle poměrů jest někdy záhodno překážky rozšířiti, musí býti zákonodárství, jež by překážky podle zákona přirozeného a podle poměrů řídilo. Musí býti vrchnost, která stanoví formy platného a dovoleného uzavření svazku manželského, která určuje okolnosti, za kterých může nastati oddělení od stolu a lože, která rozhoduje rozepře o správnosti manželství, o právech k dětem. Musí býti vrchnost, která může lidi přinutiti, aby zachovávali zákony o manželství.

Touto vrchností jest podle řádu křesťanského církev katolická. Neboť Ježíš Kristus učinil manželství svátostí, jež jest svou vnitřní povahou výkonem náboženským. Mezi křesťany nemůže býti smlouva manželská uzavřena, aby nebyla zároveň svátostí, aby nepodléhala právomoci církve Kristovy, církve katolické. Ve státech křesťanských má vrchnost světská povinnost a právo žádati od svých křesťanských poddaných, aby manželství bylo uzavíráno podle zákonů církve katolické. To platí o manželském svazku samém, ne o zájmech čistě občanských, jež se vztahují k majetku manželů, dědičnému právu dětí, politickým právům atd. Tyto věci přináležejí samy vrchnosti světské, předpokládají však svazek manželský již uzavřený.

Mezi křesťany nemá tedy státní vrchnost žádné právomoci nad manželstvím. Manželství občanské jest neplatno, jelikož zbavuje sňatek rázu náboženského, který mu nejen podle řádu nadpřirozeného, ale také přirozeného podstatně náleží, a jej pokládá toliko za smlouvu čistě světskou, toliko moci státní podrobenou. Stát může toliko žádati, aby snoubenci, když byli již do stavu manželského vstoupili, jak církev katolická předpisuje, se představili úředníku a jemu oznámili, že sňatek uzavřeli, poněvadž státu na manželství velice záleží, jehož následky občanské jeho zákonodárství podléhají. Žádá-li však stát, aby před církevním sňatkem se uzavřelo manželství (manželství obligatorní), anebo dovoluje-li, aby lidé přestali na pouhém sňatku občanském (manželství fakultativné), ruší práva církevního, a to i tehdy, když by žádal, aby po sňatku občanském se konal církevní. Kde stát více vyznání náboženských uznává, má se dohodnouti s nimi a jedině ty uznati za manžele, kteří nejprve sňatek církevní vykonali a pak se představili úředníku. Poddaným, kteří žádnému vyznání nepřináleží, musí stát jakýsi sňatek občanský předepsati, poněvadž nemůže sňatek takových občanů býti zůstaven jejich libovůli a může býti pořádán jediným státem. Také by se dopustil stát přehmatu, kdyby uzavření manželství učinil závislým na vyplnění jistých podmínek majetkových anebo jinak občanských. Chce-li stát zmenšiti počet sňatků lehkomyšlných, ať pečuje podle možnosti o majetkové zlepšení tříd nemajetných, ať podporuje církev, mravně a nábožensky je vzdělávající.

Mezi nekřesťany má stát právo zákony dávat i o manželství a stanoviti rušící překážky.

Vespolné povinnosti manželů: 1. láska blahovolná, přátelství, úcta, 2. vespolná věrnost, 3. vespolné podporování, 4. auktorita muže lásky plná, poslušnost ženy, družky a přítelkyně mužovy, která nad mužem vyniká citem, pořádkem, trpělivostí, 5. rozumné rozdělení práce a starosti.

Manželství se nedaří, nespočívá li na náboženství. Manželé mají vespolek se podporovati, plníce povinnosti náboženské; různost vyznání náboženského škodí.

Povinnosti a práva rodičů k dětem.

První povinností rodičů k dětem jest upřímná blahovolná láska, která nejen zakazuje dětem škoditi, ale také přikazuje pečovati o zachování a vyvinutí života tělesného, o dostatečné a přiměřené vzdělání rozumu a o budoucnost, o náboženské a mravní vzdělání a o pevný charakter. Rodiče vzdělávají dítky slovem a životem příkladným užívajíce auktority, t. j. právomoci sobě příslušné, od dítek a cizích uznávané a od Boha sobě udělené, na auktoritě boží založené, auktority, která jest omezena úlohou rodičům od Boha určenou a mravním řádem. Pohanské právo tyranské nepřisluší podle zákona přirozeného rodičům nad dítkami.

Život rodinný spočívati musí na náboženství, nemá-li se minouti s požehnáním.

Povinnosti a práva dítek k rodičům.

Povinnosti jsou: úcta a vážnost, láska vděčná, poslušnost. Dítkám přísluší práva, ne pokud jsou dítkami, ale pokud jsou osobami. Zákon pozitivní činí mnohou povinnost lásky povinností právní; tu přísluší dítkám právo.

Poměr mezi hospodářem a čeledí.

Doplůkem rodiny jest čeleď, t. j. osoby, které trvale se spojují s rodinou, aby jí sloužily také ku prospěchu svému, bez kterých rodina nemůže vzkvétati, a které samy nemohou pro sebe založiti rodinu ani cíle svého dojíti.

Hospodář jest povinen: umluvenou spravedlivou mzdu patřičně vyplatiti, laskavým a pečlivým býti, dbáti o nábo-

ženský a mravní život, dávati dobrý příklad. Čeleď jest povinna: hospodáře a hospodyně ctíti, jich poslouchati, jak přikazuje a dovoluje řád mravní, svědomitě konati práce, rodině věrně sloužiti, tajemstva rodiny nevyzrazovati. Poměr pánů k čeledi budiž podoben poměru rodičů k dítkám.

Sobectví a pýcha vrhá čeleď do pout otrockých, liberalismus ji trhá od rodiny a nešťastnou činí.

Otroctví.

Otroctví, jež se vyměřuje stavem člověka, své osobní svobody zbaveného, kterým se nakládá jako věcí a který jako věc jest majetkem pána, má svůj původ, jak učí dějepis, v prvotním hříchu; člověk se protivil spravedlivé a otcovské vládě boží; za trest dopustil Bůh, aby člověk se stal ke své potupě nedůstojným otrokem jiného člověka; nechtěl sloužiti Bohu, musil otročiti sobě rovnému. Avšak tento trest je netoliko mstivý, ale i hojivý; člověk stav se otrokem měl poznati, že se proti Bohu provinil, obrátiti se k Bohu a toužiti po slíbeném spasiteli.

U pohanů a mohamedánů jest otrok člověk žádného práva nemající, jenž toliko proto žije, aby jinému člověku sloužil, kterým naložiti může člověk jiný, pán, podle své neomezené libovůle, a který za svou práci jiné odměny nemá právo očekávati, než bídou výživu. Ve Starém Zákoně národa israelského bylo otroctví mnohými zákony Mojžíšovými značně zmírněno, tak že se otrokům dosti dobře vedlo, mnohem lépe, než u pohanů. Teprve náboženství křesťanské způsobilo, že otroctví zvolna přestávalo, zákonem lásky bliženské; kde smýšlení křesťanské jest živo, tam otroctví neshledáme; kde však smýšlení toto hyne, tam jest pokládán dělník od svého nájimatele za pouhý nástroj pracovní. Kde ještě otroctví mezi pohaný a mohamedány vládne, tam se snaží missionáři a spolky protitrokářské je vyhladiti. Náhle však otroctví zrušiti není radno, jelikož jest zakořeněno; poměry musí býti zvolna přeměněny, smýšlení otrokářů a otroků musí býti zákonem křesťanské lásky bliženské přetvořeno, otrokáři musí navykati býti bez otroků, a otroci býti svobodnými a o sebe se starati.

O státu.

I.

O původu státu.

1. Co je stát?

Abychom státu dobře rozuměli, vyjděme od společnosti lidské, kterou vyměřujeme trvalým spojením více lidí, kteří společnou činností právě lidskou směřovati povinni jsou k společnému cíli. Tímto spojením vzniká celek nový, jednotný, morálními svazky, t. j. právy a povinnostmi sloučený, který má svůj určitý účel a svou vlastní činnost, který jest podmětem práv a proto podoben jsa osobě lidské morální osobou se zove. Takovou společností je stát.

Poněvadž společnost jest podstatně a bytně spojením více lidí k dosažení společného účelu, není sama svým účelem, ale jest prostředkem k dosažení účelu. A poněvadž společností práva a povinnosti vládnou, aby dosažen byl účel, nemůže spojení lidí, na zřeteli majících účel mravně zlý, býti pravou společností; neboť není práva, jež by ukládalo povinnost spolu působiti k dosažení účelu, kterému brání mravní zákon přirozený.

Takovou společností, která jest prostředkem a která nemá na zřeteli dosažení účelu mravně zlého, je stát.

Požadavkem společnosti nutným, z pojmu společnosti nutně vyplývajícím, jest auktorita, t. j. právo členy společnosti zavazovati k jistým výkonům aneb opomenutím, k dosažení společného cíle nutným. Neboť spořádané a účelné spolupůsobení více lidí jenom tehdy jest možno, když vládne vůle, která má právo všem členům společnosti předpisovati způsob, kterým by lidé, členové společnosti, společnou činností účelu dosáhli. Tato vůle, která se zove auktoritou, musí býti jedna a jednotná, má-li býti účelu dosaženo. Musí-li býti auktorita jedna, nemusí býti její podmět jeden. Aniž hyne auktorita, když se střídají podměty její nebo mění, jelikož auktorita táže trvá se společností touže. Bezprostředný účel auktority, ač se různí od účelu společnosti, přece musí se jím řídit. Bezprostředný účel společnosti jest dosažení účelu, k vůli kterému vznikla; bezprostředný účel auktority jest řídit členy společnosti, aby byli

činní k dosažení účelu společnosti; více nebo něco jiného nebo něco škodlivého žádati od nich nemá auktorita právo.

Takovou auktoritou musí býti stát opatřen.

Každá společnost, jsouc morální osobou a majíc určitý účel, jakož i určitý, svůj vlastní obor činnosti, jest podmětem práv, kterými jest podmíněna jistá a spořádaná činnost, k dosažení účelu směřující, a která platnost mají nejen u jejích členů, ale také u jiné společnosti. Než poněvadž není bytosti konečné, která by měla práva bez povinností, odpovídají jejím právům povinnosti ke svým členům a k jiné společnosti, k jejichž vyplnění jsou práva udělena.

Takovým podmětem práv a povinností je stát.

Společnosti dělí se na úplné, které směřují ku všestrannému blahu lidí aspoň po jistý stupeň, a neúplné, které mají na zřeteli jenom jistou jeho stránku.

Stát je společnost úplná.

Společnosti se dělí na náboženské a světské.

Stát je společnost světská.

Společnosti dělí se na všeobecnou a zvláštní, omezené. Lidstvo ční společnost, veškerou zemi pokrývající, jelikož mají všichni lidé tentýž cíl poslední, slávu boží a věčnou blaženost, jsouce podrobeni témuž nejvyššímu zákonodárci a témuž mravnímu zákonu přirozenému a jsouce mezi sebou spojeni vespolnými právy a povinnostmi v jedné veliké rodině. Tato všeobecná společnost dělí se na více zvláštních, omezených prostorem a časem, lidské auktoritě podrobených.

Stát je společnost zvláštní, prostorem a časem omezená, lidské auktoritě podrobená, část společnosti všeobecné, auktoritě božské podrobené.

Společnosti se dělí na nutné, jež nutně z přirozenosti lidské vyplývají, jichž účel hlavní a úprava základní jsou předepsány přirozeností lidskou, a svobodné, jichžto vznik a úprava závisejí na svobodné vůli lidské, podrobené obecným zásadám právním.

Stát, pokud jest uvažován obecně, je společnost nutná, jedinečný určitý svobodná.

Společnosti dělí se na jednoduché a složené. Stát je společnost z více společností složená, a sice z obcí, které opět složeny jsou z rodin, jednoduchou společností manželskou podmíněných.

Společnosti dělí se podle rovných anebo nerovných práv a povinností svých členů, na rovné a nerovné.

Stát je společnost nerovná.

Společnosti dělí se na nedokonalé, jež samy sobě nedostačují k dosažení svého účelu a proto musí býti jiným společností podřízeny, aby svého účelu dosáhly, a dokonalé, jež samy v sobě mají prostředky, k dosažení svého účelu potřebné a proto podle přirozenosti své jsou samostatné, nezávislé.

Stát je v řadě přirozeném společnost dokonalá.

Společnost dělí se posléze na soukromé a veřejné.

Stát je společnost veřejná.

Z těchto vlastností vyberouce specificky příslušnou nazveme stát přirozenou dokonalou společností více rodin spojených k dosažení obecného blaha. Tento výměr stačí všem státům na kterémkoli stupni postaveným.

Morálka filosofická, když vylíčila vlastnosti státu a podala výměr, pojednává původ, účel a součástky státu, povahu, rozsah, výkony, nabytí a pozbytí státní moci, posléze státní ústavy.

2. Vznik státu z příčin vzdálených.

Zda je stát, obecně, ne konkrétně pochopený, dílem svobody lidské či přirozenosti lidské?

Hobbes a Rousseau tvrdí, že lidé přešli svobodně do stavu společenského, aby státy tvořili. Hobbes se domnívá, že v prvotním stavu, protispoločenském, lidé nežili ve společnosti, že byl každý člověk sobě samému zůstaven a ovládán pudem egoismu a zachování sebe; tu prý měl každý právo nade vším, tak že se rozvíjel boj všech proti všem; než poněvadž brzy poznali, že takový stav všem záhubu strojí a poněvadž všem zachování sebe a všecko k tomu potřebné zdálo se býti zákonem přirozeným, bojíce se uzavřeli vespolečnou smlouvou, utvořiti společnost, stát. Rousseau opět se domnívá, že lidé ve stavu prvotním, kroměspolečenském, těšili se sice ze svobody, ale že rozumu neměli, že vedli život, jako zvířata, divoký, ale také spokojený a nevinný, život, který jest člověku přiměřenější, než společenský a občanský, poněvadž více přeje svobodě jeho; než během času, nabyvše rozumu, odchýlili se

lidé od tohoto stavu přirozeného svobodně a svobodnou smlouvou učinili společnost, kterou opět stejně svobodně mohou rozloučiti a do stavu přirozeného opět se vrátiti.

Avšak názory Hobbesovy a Rousseauovy odporují dějinám a psychologii. Neboť dějiny nevypravují nám, že by byli lidé žili bez společnosti, že by byl býval prvotní stav jejich zvířecí, že by byl býval prvotní stav bojem všech proti všem. Ratzel praví (*Völkerkunde* 1. sv. úvod p. 87): Mezi kmeny lidskými, jež známe, není kmene, který by byl zcela bez politické organisace. Ano čím větší vzdělanosti požívá některý kmen lidský, tím dokonalejší jest jeho politická organisace. Kterak bychom si tento skutek vysvětlili, kdyby nebyla přirozenosti lidské vštěpena náklonnost ke tvoření státu? Nemluví tedy pravdivě Hobbes a Rousseau. Jak víme ze psychologie, není nenávisť jednoho člověka ke druhému přirozená, ale spíše láska, jelikož stejnost přirozenosti spojuje, kteréžto pravidlo vládne také zvířatům téhož druhu; není tedy boj všech proti všem stav prvotní. Dále svoboda náleží vůli, vůle pak jest podmíněna rozumem; proto nemíní-li Rousseau svobodou libovůli, nezávaznost, které nemají ani zvířata, jejichžto snaživost řízena jest pudem a smyslným poznáním, nemohli míti lidé ve stavu prvotním svobody bez rozumu. Jací pak to byli lidé ve stavu prvotním bez rozumu, který prý teprv později přistoupil? Vždyť člověk jest člověkem skrze rozum. Posléze je-li stav lidí společenský méně přiměřen společnosti lidské než život těkavý, lesní, tedy divoký, jest netoliko dovoleno rozvázati společnost a zavésti obecné hezvládí, aby každý, nedbaje žádné auktority, požíval svobody nevázané, ale i přirozeností samou přikázáno. Rousseau zapomněl, že je-li společnost pokazena, má býti napravena rozumně, ale nikoli zrušena. Dobře pravil Voltaire: Rousseau, který chce dělati z křesťanů lidi, dělá z nich dobytek. Ostatně theorie Rousseauova je taková, že právem pochybovati lze o jeho upřímnosti; buď neměl zdravého rozumu, nebo chtěl si dělati ze čtenářů bláznů. A přece podnes k němu mnozí lnou.

Poněvadž není stát, obecně čili abstraktně pochopený, dílem lidské svobody, musí býti pokládán za dílo přirozenosti lidské, ze které nutně vyplývá. Pravda položky této, vyvrácením názoru Hobbesova a Rousseauova nepřímou dokázané,

vysvítá z těchto důvodů, které ke skutku historickému, při vyvrácení tom uvedenému, přistupují:

1. Rodina je společnost přirozená, t. j. od přirozenosti obmyšlená, vyžadovaná a určitou organizací opatřená. Avšak organizace státní vyvíjí se nutně z rodiny. Proto se vyvíjí také státní organizace z přirozenosti lidské nutně. Přirozený vývoj státu z rodiny dobře pochopili již Aristoteles a Cicero.

2. Člověku, od Aristotela živočichem od přirozenosti politickým nazvanému, jest vrozena ke tvoření státu náklonnost potřebě odpovídající, pud společenský, který není zcela ukojen rodinou, nýbrž státem na rodině spočívajícím. Přirozenou nutností pobízí vespolečná láska, vespolečná potřeba pomoci, více rodin, aby se spojily. Kromě toho potřebují rodiny ochrany proti nebezpečím všeho druhu, které si zjednatí mohou, jsou-li spojeny. Posléze potřebám tělesným a duševním úplně nemohou rodiny vyhověti, nejsou-li spojeny v obec, stát.

Vyplývá, tedy utvoření státu nutně z přirozenosti lidské. Avšak přirozenost lidská jest od Boha. Proto co vyžaduje nutně přirozenost, chce také Bůh. Aby tedy byl stát, chce Bůh.

Avšak nutnost přirozená platí o státu, obecně, abstraktně pochopeném. Má-li vzniknouti jistý, určitý stát, musí k této nutnosti přistoupiti svobodná vůle lidská. Tak působí svorně k utvoření státu nutnost a svohoda. O čemž slyšeti budeme ve stati, jež jedná o nejbližších příčinách vzniku státu.

Avšak nesestává stát toliko ze členů, již jsou spojeni, ale také ze svazku, jímž jsou spojeni. A tímto svazkem jest auktorita, jest moc státní. Vyšetřujeme-li tedy vznik státu, musíme se také tázati, jakého jest původu moc státní, kterou možno vyměřiti souhrnem vynutitelných práv, vnitřní a organickou jednotou vespolek spojených, kterých jest potřebí, aby stát přiveden byl k svému cíli, která členům státu povinnost ukládají, aby společnou činností působili k dosažení obecného blaha. Tu teprv důkladně rozuměti budeme vzniku státu.

Neprávě pokládají Hobbes a Rousseau za poslední pramen státní moci vůli lidu, projevenou ve smlouvě společenské, která sloučila soukromá práva všech jednotlivců. Podle Hobbesa zřekli se lidé, opouštějíce stav přírodní, smlouvou moci, která každému jednotlivému náležela, aby založili ve státě moc svrchovanou. Smlouvou stal se stát podmětem všech práv lidí jednotlivých, jednotnou osobou s jednotnou vůlí. Tato vůle

jednotná nemůže se prokazovati, nelze-li ke konkrétnímu podmětu. Proto přistoupila ke smlouvě společenské všeobecná smlouva poddanská, kterou lidé se podrobili konkrétnímu podmětu státní moci, jedné nebo více osobám. Tu teprv byl stát hotov; tu teprv platila práva a povinnosti; tu teprv nastal rozdíl mezi dobrým a zlým. Státní zákony jsou jakýmsi veřejným svědomím, kterým jest každý zavázán. Moc státní má všechna práva nad každým jedincem, která každý nad sebou měl, když ještě nebyla společnost; moc státní jest neomezená. Podle Rousseaua ze smlouvy společenské vyplývá nejen stát, ale také auktorita, k utvoření státu potřebná, moc státní tím, že každý ze smlouvajících se odevzdal veškerenstvu smlouvajících se všemi právy svými, nic sobě neponecháváje a že opět od veškerenstva tolikéž obdržel, co odevzdal, tak že, an se se všemi spojil, poslouchá sám sebe a trvá tak svobodným, jak byl dříve.

Avšak obojí tato theorie smlouvy jest nepravdivá.

Neboť 1. odkud se lidu dostalo schopnosti sloučením práv soukromých, jednotlivcům náležejících, utvořiti právo veřejné, jež by stálo nad lidem a podle Rousseaua zároveň bylo v lidu?

2. Jak dříve bylo dokázáno, nepředcházela smlouvě stav přírodní, ve kterém prý nebyl rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi právem a neprávem.

3. Kterak mohla práva a povinnosti tehdy teprve platiti, když byla smlouva uzavřena? Vždyť již byla před smlouvou práva soukromá, kterým odpovídají povinnosti. Kterak teprv po smlouvě platil rozdíl mezi dobrým a zlým? Vždyť byla před smlouvou práva, která předpokládají rozdíl mezi dobrým a zlým.

4. Kterak odevzdali veškerenstvu všichni jednotlivci svá práva soukromá? Kdo je přijal a tolikéž opět vrátil? Kterak mohli všichni jednotlivci tolikéž opět přijmouti, co odevzdali? Kterak může býti někdo sám sebe poslušen, a trvati, když odevzdal, tak svobodným, jak byl dříve, než odevzdal?

5. Kdo řídil smlouvu, kterou prý vznikla státní moc? Zda není k tomuto řízení potřebí práva veřejného, které prý teprve smlouvou vzniklo?

6. Historickými doklady nemohou Hobbes a Rousseau svou theorii potvrditi. Proto říci sluší, že ji vymyslili svou fantasií.

7. Odkud se dostalo této smlouvě moci závazné? Snad odtud, že každý sám sebe zavazuje, sám sobě ukládá povinnost? Avšak umíniti si může člověk, že něco učiní, ale sám sebe zavázati nemůže, sám sobě povinnost uložit nemůže. Ukládá povinnost člověku někdo jiný. Než připustme, že sám sebe zavazuje. Povinnost práva šetřiti a právo toto šetření žádati předpokládají smlouvu, vznikají smlouvou, nemohou tedy býti příčinou smlouvy. Kromě toho jestliže každý sám sebe zavazuje, zdaž nemůže později povinnost zrušiti tímže právem, jakým ji podnikl? Nepředpokládají-li se tedy před smlouvou práva a povinnosti, jakož i zásady právní, nevznikne nikdy právo veřejné pozitivné, smlouvou stanovené. Přirozené právo jest nutnou podmínkou, nutným základem každého práva pozitivního.

8. Připustme, že moc státní vznikla smlouvou od lidí učiněnou. Proč jsme my dnes povinni tuto smlouvu uznávati a sebe podrobiti státní moci? Zda nemůžeme tuto smlouvu tímže právem zrušiti, kterým byla učiněna? Kdo má rozum, nepřipustí, aby moc státní pozbyla své platnosti. Budže lidé chtějí, budže nechtějí, musí žíti ve společnosti, ve státu, musí uznávati moc státní, bez které není pořádku. Je-li tedy trvání státní moci nezávislo na vůli lidí, musí míti moc státní hlubší základ než smlouvu.

9. Je-li poslední příčinou moci státní smlouva, musíme nutně přijmouti buď od Hobbesa nesnesitelný absolutismus neb od Rousseaua svrchovanost, která náleží lidu a které nemůže lid pozbyti. Není nic třetího. Buď podle Hobbesa odevzdá každý jednotlivec svou moc veškerenstvu tak, že jí opět nenabude a pak je státní moc taková, jak ji Hobbes líčí: absolutní, neomezená, nedělitelná. Anebo podle Rousseaua ji tak odevzdá, že jí opět od veškerenstva celou obdrží; pak je státní mocí svrchovanost lidí, která, jak učí zkušenost, je společnosti lidské nebezpečná, ba i záhubná.

10. A kdo jest lidem tímto, posledním důvodem, jediným a naprostým majitelem státní svrchovanosti? Uvažme skutečný život veřejný. Odečísti musíme od lidu svrchovaného veškeré pokolení ženské, které posud nepožívá práv politických, chlapce a jinochy, zločince, bezectné, nemocné a jiné. Je tedy jenom část lidu oním původem, oním majitelem svrchovanosti. Než i ta není celá lidem svrchovaným; neboť nejsou

všichni ve věcech politických svorní, tak že rozhoduje v politice většina, která někdy bývá relativnou menšinou a která nesestává vždycky z týchž členů. A tento zbytek jest lidem svrchovaným; je to strana politická, která jest od několika politiků vedena, tak že vlastně svrchovanost náleží těmto vůdcům, za kterými jde strana, někdy slepě. Vůdcové pak strany bývají někdy povahy ne zcela mravní, mívají někdy záměry sobecké, bývají někdy vášnivi a náruživí, užívají někdy prostředků nemravných, z řevnivosti se mezi sebou potírají a střídají. A takovému lidu svrchovanému mají se podrobiti všichni, kteří témuž státu náležejí. Kdo je k tomu zavazuje? Odkud má lid takový svou svrchovanost, které se mají všichni podrobiti? Snad ji obdržel ze všeobecné vůle lidu? Než všeobecnou vůli lidu jest právě vůle oné části lidu, vůle vůdců. Odkud tedy mají tito svrchovaní moc státní a právo, všem ostatním obyvatelům poroučeti? Lid může býti v republice držitelem a podmětem státní moci, ale nemůže jejím býti posledním původem, jejím jediným, naprostým majitelem.

Z těchto všech důvodů jde na jevo, že není poslední příčinou státní moci vůle lidu. Zbývá tedy vůle boží, kterou nazvati dlužno poslední příčinou. A to právě budiž dokázáno důvody rozumovými.

1. Bůh chce, aby lidé žili ve společnosti, státě, poněvadž je toho potřebí, má-li přirozenost lidská býti patřičně zachována a vyvinuta; a také jest člověk svou přirozeností uschopněn a pobádán, aby utvořil společnost, stát. Proto také chce Bůh, co jest nevyhnutelně potřebno společnosti, státu, aby byla státní moc. Kdo chce cíl, musí také chtíti nevyhnutelný prostředek; a takovým prostředkem jest pro stát státní moc.

2. Moc státní, uvážena abstraktně, bez podmětu jejího, nepochází od Boha, jako pochází každé právo pozemské, ale má Boha původcem bezprostředním, jenž ji uděluje nemaje vůli lidskou prostřednicí. Neboť a) jakmile lidé se sejdou, aby utvořili stát, již jest moc státní, buď že chtějí, buď že nechtějí; ze samého spojení více rodin, majícího za účel obecné blaho, ne z vůle rodin, vyplývá nutná vlastnost jeho, moc státní. Jako narození dítěte je toliko nutnou podmínkou vzniku moci otcovské a zákon přirozený, jenž má původ svůj od Boha, je-li tato podmínka vyplněna, bezprostředně uděluje otci moc nad dětmi: tak trvalé spojení více rodin, mající za účel

obecné blaho, je toliko podmínkou, za kterou zákon přirozený sám sebou uděluje moc státní podmětu, za tím účelem označenému. Kdo tímto podmětem jest, kterak jest označován, uslyšíme později. b) Práva v moci státní obsažená jsou nezměnitelná. Této nezměnitelnosti původcem jest jediný Bůh, poněvadž sám jest bytost nezměnitelná. c) Mnohá práva v moci státní obsažená, jako válku vypovědět, smrti potrestati, nálezy soudní vydávati s mocí závaznou, jsou taková, že mohou míti jediného Boha bezprostředním původcem. Bůh jsa původcem zákona přirozeného jest původcem státní moci bezprostředním. Má tedy podmět, budiž kterýkoli, státní moc z milosti boží.

Mnozí chtějí tyto důvody vyvrátiti tím, že je nazývají theologickými, tedy neplatnými. Avšak neprávem tak činí. Neboť důkazy, které vedou k Bohu, tehdy by byly ve filosofii neplatny, kdyby čerpány byly ze zjevení nadpřirozeného, které jest obsaženo v náboženství křesťanském a které vyžaduje od nás víru. Jest však ve filosofii theologie přirozená, která se opírá o zkušenost přirozenou, ve které se zjevuje Bůh přirozeně, a o zásady přesně logické. A takové důkazy zamítnouti proto, že se zovou theologickými, jest nevědecké. Naše důkazy, ze kterých zcela logicky na základě zkušenosti přirozené vyplývá božský původ státní moci, jsou filosofické, nejsou čerpány ze zjevení božího nadpřirozeného.

Jiný spisovatel právní filosofie, Ad. Lasson, shledává v božském původu státní moci veliké nebezpečí, státu hrozící; tohoto původu prý bylo ode dávna zle užíváno k tomu, aby se objevil podmět státní moci náměstkem božím, božskými vlastnostmi opatřeným, jenž nepodléhá řádu právnímu, jenž může činiti, co se mu líbí. Tato námitka jest neplatná. Neboť jestliže státní moc pochází od Boha tak, jak bylo vyloženo a dokázáno, a jest omezeným účastenstvím moci boží vládařské, odtud nenásleduje, že by podmět státní moci směl sobě vlastniti božské vlastnosti a činiti, co by se mu líbilo. Neboť moc státní jest mu udělena, aby jí dosaženo bylo obecného blaha, a není ani větší ani menší, než jak dosažení obecného blaha vyžaduje. Státní moc neuděluje svému podmětu práva, nešetřiti práv, kterých poddaní řádně nabyli, činiti, co by se mu líbilo. Dále zle užívati možno všeho, také božského původu státní moci; odtud však ještě nevyplývá,

že to, čeho se zle užívá, by bylo nepravdivé a samo sebou škodlivé. Posléze božský původ přikazuje přísně státní moci dobře užívatí, zakazuje přísně jí zle užívatí a hrozí přísně trestem, jemuž neunikne, kdo jí zle užívá.

Biuntschli nazývá názor o božském původu státní moci náboženským, ale ne politickým, domnívaje se, že kdyby se stal politickou zásadou, škodil by státu. Avšak námitka tato jest neplatná. Neboť co jest v pravdě náboženské, nemůže býti nepolitickým, státu škodlivým, a život politický souvisí s náboženstvím. Bůh jest původcem a cílem celého člověka, veškerého života jeho, také veřejného, jak zdravá, t. j. rozumná filosofie učí. A život veřejný jenom tehdy prospívá, je-li Bůh jeho posledním cílem. Posléze náboženská theorie o původu státní moci nepřekáží člověku vytvořiti konkrétní stát samostatně v nejrozmanitějších tvarech, jelikož nepraví, že Bůh sám označuje bezprostředně podmět státní moci.

Posléze Rob. v. Mohl namítá, že náboženská theorie o původu státní moci vede ke theokracii. Avšak tento strašák jest planý. Neboť theokracie byla toliko ve Starém Zákoně u národa vyvoleného a byla oprávněna. V Novém Zákoně není aniž jest náboženstvím křesťanským žádána; toliko církev katolická jest theokratická, společnost nadpřirozená, všeobecná. Aniž je se báti státům vlády kněžské, poněvadž vláda světská a vláda církve katolické jsou každá ve svém oboru samostatny, nezávisly.

3. Vznik státu z příčin nejbližších.

Jako manželství, abstraktně pochopené, vzniká nutně z přirozenosti, konkrétní však a určitě z konkrétního a určitého skutku: tak i stát konkrétní a určitý má svůj původ v konkrétních a určitých skutečích čili dějích. A tyto konkrétní a určité skutky se zovou příčinami nejbližšími. Než stát sestává ze hmoty, t. j. z množství rodin v místě spojených a z formy, t. j. společného svazku morálního, který rodiny spojuje v jeden celek, povinnosti, přispívati podle spravedlnosti zákonné k obecnému blahu, a práva, veřejnou mocí předpisovati členům. Proto se tažme nejprve:

4. Kterými skutky se spojily mnohé rodiny v místě?

Možno si mysliti mnohé skutky, které více rodin trvale spojily na témže místě: nenáhlé usazování sousední, hledání ochrany, násilí, což dějiny potvrzují. Hlavní však příčinou jest: původ od týchž rodičů. Jakmile synové téhož otce se oženili, nemohli z pravidla zůstatí více v domě otcovském, nýbrž založili si domov vedle domu otcova. Po pokolení druhém opakovalo se totéž. Zvědlna utvořily domy vesnici, ze které se stalo později město. Tak vypisují Aristoteles a Cicero vznik malých obcí, jež válkami a smlouvami se staly většími státy.

5. Kterými skutky se dostalo rodinám místně spojeným svazku zákonné spravedlnosti a veřejné auctority?

Theorie dokonaných skutků (faits accomplis), od pantheistů a materialistů hájená, podle které skutek dokonaný jest již sám sebou po právu a každý, komu se podaří jiných se zmocí, již také právo má jim vládnouti, totožní bezpráví s právem a jest mravně zlá. Proto ji nelze přijmouti.

Theorii soukromého práva postavil Alfr. Fonillée, jenž sestruje stát jedině náhlým vzrůstáním a vespólným pronikáním nejruznějších vztahů soukromého práva. Množství rodin pak těmito vztahy spojené a nezávislé t. j. žádné vyšší auktoritě nepodrobené nazývá Fouillée státem.

Bystřejším duchem provanuta jest theorie soukromého práva, kterou postavil K. L. v. Haller před Fouilléem. Podle Hallera není základem státu smlouva, nýbrž zákon přirozený, podle něhož mocnější má vládnouti, jelikož kde se setkávají moc a potřeba, moc nabývá panství, potřeba však působí závislost a poddanost, kterýžto poměr odpovídá spravedlnosti a slouží oběma stranám ku prospěchu. Touto teorií nehlasá Haller právo silnějšího, jež plodí bezpráví, jelikož rozeznává přirozenou moc a převahu, vládu, kterou dává příroda, od moci škodlivé anebo zlého užívání převahy. Státní moc nerozeznává se podle Hallera podstatně od práv soukromých, vylučuje toliko závislost na vyšším pánu. Jsou hojné a rozmanité poměry nadřadenosti a podřadenosti, křížem a křížem

spjaté, které končiti musí někým cele svobodným, který není podřaden nikomu, který kromě Boha nemá nad sebou představeného; tam, kde se vyskytuje takový svobodník, je svazek ukončen, tam je stát, bytost samostatná, dovršen; moc nejvyšší jest dána, majíc původ ve přirozenosti lidské samé.

Theorie práva soukromého jest nepravdiva. Neboť zamítá úplně státní právo veřejné, jelikož státní vztahy neliší se podstatně od vztahů soukromých, tak že panovník, budiž soustava státní jakákoli, nemá žádné moci veřejné, jež by měla na zřeteli obecné blaho, maje toliko moc jako majitel, otec, manžel atd., maje moc, která je souhrnem práv soukromých, k nimž přistupuje nezávislost na moci vyšší. To jest věru nepravdivý názor o státu. Aniž může Haller vysvětliti a hájiti jednotu státu, jelikož zamítá svazek, který by všechny společnosti soukromé spojoval v jednotu morální, jelikož jeho stát záleží v pouhém sousedství hojných a rozmanitých poměrů soukromých bez společného představeného. Je sice pravda, že kde se vyskytují soukromé poměry společenské s trvale nezávislým představeným, tam se vyskytuje stát; ale nevyskytuje se pouhým vlivem soukromých práv anebo nezávislosti soukromníka na vyšším pánu, nýbrž vlivem veřejné moci, která v takových poměrech tkví. Než kterak tato moc veřejná vzniká, Hallerova theorie práva soukromého nevysvětluje. Posléze ve státě Hallerově nejsou poddaní, ale služebníci; není kníže o blaho obecné pečující, ale tyran své blaho soukromé na zřeteli mající; není spravedlnosti zákonné ani podílné!

Theorii smlouvy vymyslíl Pufendorf, podle něhož je smlouva pravou a bezprostřední příčinou moci státní. Pufendorf představuje si množství lidí svobodných, stejného práva účastných, kteří svobodně chtějí stát založiti. Nejprve jeden každý se všemi ostatními uzavře smlouvu sjednocení, jížto založí společnost k dosažení blaha obecného; po ní určují většinou hlasů, jaká soustava vládní má býti zřízena. Posléze určují se druhou smlouvou, kteří mají míti státní moc; ti mají povinnost starati se o bezpečnost a blaho obecné, ostatní jsou povinni poslouchati.

Tato theorie smlouvy jest nepravdiva. Neboť: 1. ve státě má vládnouti spravedlnost zákonná, jejížto však příčinou bezprostřední nemůže býti smlouva, jelikož každá smlouva působí povinnost spravedlnosti směnné čili vyrovnávací anebo povin-

nost věrnosti; povinnost spravedlnosti zákonné může vycházeti toliko přímo ze zákona přirozeného. 2. Smlouvou nemůže býti uvalena povinnost na všechna pokolení budoucí, jelikož smlouva týká se jediné těch, kteří smlouvu uzavírají.

Theorii smlouvy podává Suarez, který však smlouvu nepokládá za pravou příčinu, nýbrž toliko za nutnou podmínku, aby vzniknouti mohla státní moc a povinnost jí poslouchati. Státem není již samo množství rodin v místě spojených, poněvadž netvoří jednotný celek, nejsouce spojeny morálním svazkem. Toto spojení se může státi jediné vespolečným, výslovným anebo mlčelivým dohodnutím, které činí množství rodin morálním tělesem, za účel majícím vespolečnou pomocí dosahovati obecného blaha. Z přirozenosti však tělesa morálního vyplývá moc veřejná tak nutně a podstatně podle zákona přirozeného, že lidé jí brániti nemohou, poněvadž stát ani nelze si mysliti bez ní. Podmětem pak státní moci zove Suarez množství v jeden celek, těleso morální spojené. Neboť v tom množství, pokud jest jedním celkem, jest moc státní, když se stalo dohodnutí jako podmínka, není však v některém jednotlivém členu této společnosti, poněvadž všichni lidé jsou zrozeni svobodni a poněvadž není, proč by státní moc byla spíše v tomto než v onom členu celku. Odtud soudí Suarez, 1. že jsoucnost moci státní spočívá na právu přirozeném, označení však určitého podmětu jejího děje se podle zákona lidského, 2. že panovník má moc státní, kterou na něj lid jako jeden celek politický přenesl a že jí řádně nemůže nabýti leč přenesením.*) Dohodnutí tedy Suarezovo, které pokládá musíme za smlouvu, je toliko nutnou podmínkou, ne bezprostřední příčinou, za kterou podmínkou povinnost zákonné spravedlnosti a moc státní podle zákona přirozeného bezprostředně vyplývá z přirozenosti tělesa politického. Tato povinnost týká se všech, kteří k tělesu politickému přináležejí, buď že chtějí se jí podrobiti, buď že nechťejí, buď že žili, kdy dohodnutí se stalo, buď že později se narodili.

*) Přenesení státní moci, jak pravdivě vystihl Suarez, znamená, ne že by občané ji sami ze sebe svou mocí přenesli na zvoleného, ale že volbou, zákonem lidským označili toho, na kterého když volbou podle zákona přirozeného byli zbaveni státní moci, kterou podle práva přirozeného byli od Boha obdrželi, utvořivše jedno těleso morální, státní moc by přešla podle zákona přirozeného, od Boha pocházejícího.

Suarezova theorie smlouvy podstatně se liší od Rousseauovy theorie smlouvy společenské, jakož i od theorie Pufendorfovy.

Rousseau učí asi takto: Žádný člověk netěší se z přirozené auktority nad druhým, aniž může řádným způsobem býti dosaženo auktority, leč smlouvou; zvláště politická auktorita může vzniknouti toliko všeobecnou a jednomyslnou smlouvou všech se všemi, ve které každý bez výjimky sebe a všechna práva svá, nic sobě neponechávaje, odevzdává všem ostatním a od nich dostává táž práva nazpět, takže má opět všechno, co byl odevzdal, ano ještě více, má účastenství na nerozdělitelné svrchovanosti, oním odevzdáním vzniklé. V této smlouvě má svůj původ morální těleso povšechné, jež má svou jednotu, své společné úsobí, svůj vlastní život, svou vlastní vůli. Zároveň se stává člověk z omezeného a slabého tvora rozumnou bytostí, která místo dřívější svobody fysické požívá svobody státní a mravní. Odtud následuje, že svrchovanost přináleží vůli všeobecné, jež se liší od vůle všech jednotlivců a vzniká jako zbytek, když od vůlí proti sobě bojujících se odtáhnou vůle kladné a záporné sebe vespolek vyrovnávající, a že jí lid nemůže pozbyti, dále že svrchovanost jest nedělitelná a nemůže se mýliti, že od vůle povšechné jediné pochází zákon, jenž jest vždycky spravedliv a jemuž král, jsa členem státu, jest podroben, že každá ústava správná jest republikánská, jelikož vládoucí jsou vždycky jenom zřízení, úředníci lidu, jenž jim může podle své vůle vládu omeziti aneb odníti.

Tyto názory Rousseauovy odporují Suarezovi, jenž smlouvu pokládá za potřebnou, poněvadž jest člověk od přirozenosti bytost společenská, jenž tvrdí, že Bůh každému člověku do srdce vštěpil nevymazatelné obecné zásady právní a jej opatřil právy a povinnostmi, jichžto jsoucnost jest nezávislá na moci lidské, jenž učí, že moc státní sama o sobě pochází přímo od Boha vyplývající nutně podle zákona přirozeného, Boha svým původcem majícího, že spojení rodin smlouvou vzniklého, že lid státní moci, kterou na monarchu přenesl, skutečně pozbývá a ji podle své vůle jemu odníti nemůže.

Kdežto Pufendorfovi jest smlouva příčinou, jest Suarezovi podmínkou.

Než jakkoli se různí Suarez a jeho přátelé od Rousseaua a Pufendorfa, přece pochybovati sluší o jeho pravé a vlastní smlouvě, byť i mlčelivé, kterou pokládá za nevyhnutelnou podmínku, bez které ani stát ani státní moc nemůže vzniknouti. Nelze zapřít, že Suarezova theorie jest možná, a že podle ní mnohdykrát, zvláště na vyšších stupních vzdělanosti státy vznikly; ale nelze za pravdu přijmouti, že Suarezova cesta smlouvy jest jediným způsobem možným a skutečným. Neboť má-li stát vzniknouti, dostačí nejprve více rodin místně a trvale spojených, a za druhé osoba, která má právo rozepře, v této společnosti vzniklé, soudem rozhodovati a žádati, aby její soudní nálezy byly přijaty. K obojímu není nutně potřebí smlouvy, uvážíme-li, že nutností přirozenou rodina jedna vzrůstí může v obec a nejstarší otec že požívá auktority obecné a soudní moci, které nedosáhl volbou, a která nebyla naň přenesena od lidu a z lidu. Ovšem takový patriarcha je, sám o sobě uvažovaný, člověkem jako každý jiný, tak že od přirozenosti nemá moci nad jinými; ale obecná potřeba vyšší moci veřejné a způsobilost jemu jedinému ve společnosti rodin stejného původu příslušná činí jej bez volby a bez nějakého přenesení soudcem a důsledně podmětem veškeré státní moci, poněvadž s činností soudcovskou ostatní výkony státní souvisejí. A také nás dějiny učí, že v nejstarších dobách, pokud památky dějepisné sahají, se vyskytují vždy a všude monarchie, teprv v dobách pozdějších republiky.

Uvážíme-li tedy, co v Suarezově theorii jest pravdivo, a co právem lze proti ní namítati, shledáme tento výsledek pravdivým:

Někdy, zvláště v dobách nejstarších mohl býti předmět moci veřejné označen okolnostmi, kdy se vyvíjely státy z rodin patriarchálních. Jindy, když na př. více rodin na sobě nezávislých se usadilo na témž místě, smlouvou byl zřízen stát a otcům rodin bylo volno státu dáti ústavu monarchickou anebo aristokratickou anebo demokratickou; tu se setkáváme s volbou a přenášením moci státní z lidu na osobu vládnoucí. Jindy opět když vymřela anebo se poděkovala dynastie anebo když od nich udělena byla ústava demokratická, přešla opět moc státní na lid anebo veškerenstvo občanů, nebyla-li okolnostmi opět označena osoba, která jediná byla schopna stát řídit. Proto má král moc veřejnou, která, abstraktně uvažo-

vána, Boha má svým původcem bezprostředním, skutečně a konkrétně následkem různých skutků a poměrů, jež jednotlivé závisejí na svobodné vůli lidské, t. j. má ji po právu-lidském a nemůže jí býti od lidu zbaven způsobem revolučním. Neoznačuje Bůh, poslední a nejvyšší původce státní moci, sám přímo a bezprostředně podmět moci státní, ale lidé, ne vždy smlouvou anebo volbou, ale někdy řadou různých skutků, jež jednotlivé závisejí na svobodné vůli lidí a pospolu působí, že více rodin trvale se spojí a že morálně může býti jenom jedna osoba považována schopnou, aby moci veřejné užívala.

Odtud vyplývá, že stát a státní moc má příčinou vzdálenou právo přirozené, jehož původcem bezprostředním jest Bůh, příčinou však nejbližší právo lidské. Tak se spojuje svorně působení boží s působením lidským.

II.

O účelnosti státu.

MÁ-li stát účel přirozený?

Stát jest ústav v přirozenosti lidské nutně založený, od původce přirozenosti ustanovený. Proto musí míti, jako všechny ústavy přirozené, na př. rodina, účel přirozeností samou určený. Bůh nečiní nic bez účelu; Bůh nemohl chtíti stát, aby nechtěl účel státu příslušný. A tento účel musí býti přirozeností lidskou samou předepsán, poněvadž stát jest společnost přirozená.

Kdožkoli činí stát závislým toliko na lidské libovůli, musí státu upříti účelu, přirozeností samou určeného, musí vědu státní vyhostiti z filosofie a učiniti vědou čistě zkušebnou, čistě historickou.

K. L. v. Haller pokládá sice stát za zjev přirozeně nutný; ale poněvadž bytnost státu hledá toliko v souřadnosti a nadřadnosti soukromých práv, spojené s nezávislostí na vyšší auktoritě lidské, zamítá účel, státu jako státu vlastní. Než poněvadž jeho názor o bytnosti státu jest mylný, je také mylný jeho názor o účelu.

Také Montesquieu se mýlí, an se domnívá, že mají státy společným účelem toliko zachování sebe, kdežto každý má

prý pro sebe svůj zvláštní účel, na př. Řím šíření svého panství, Sparta válku, Israel náboženství, Marseille obchod, monarchie slávu vladaře a státu, Čína pokoj veřejný, Rhodus plavbu. Neboť zaměňuje účel státu s prostředky, kterými lze účelu dosíci. Účel státu jest všude blaho obecné; ale prostředky k cíli vedoucí mohou býti různé podle různosti potřeb a okolností místních a časových.

Individualistický názor o účelu státu.

O účelu státu jsou dva názory výstřední: individualistický a socialistický. Podle onoho záleží účel státu toliko v ochraně soukromých práv, jednotlivým poddaným příslušných, jejichž rozsah se určuje osobní svobodou všem poddaným stejně příslušnou. Je to theorie soubytnosti svobody všem stejné. Této theorii přejí 1. liberální oekonomisté, na př. Ad. Smith, Fr. Bastiat, Prince-Smith, kteří mluví o nutných přírodních zákonech národohospodářských, jež prý samy sebou se uskutečňují a společnost ku blahobytu vedou, nezasahuje-li stát do jejich činnosti uměle a poskytuje-li pouze ochrany soukromým právům jednotlivců; poněvadž jest člověk od přirozenosti dobrý, nemá prý býti zákonem poután, ale svoboda jemu plná přísluší, aby se ukájely jeho přirozené náklonnosti, aby tím nejkrásnější pořádek světový sám sebou panoval. 2. Ve filosofii právní vychází Kant od té zásady, že svoboda záleží v určování sebe nejen ve vnitřních pohnutkách, ale také v činech zevnějších; ke druhému způsobu užívání svobody se odnáší právo, t. j. souhrn podmínek, za kterých libovůle jednoho se snáší s libovůlí druhého podle obecného zákona svobody; aby toto právo bylo uskutečněno, aby mohli všichni jednotlivci vedle sebe užívatí plné a stejné svobody, k tomu sloužiti má stát. Kanta následuje J. G. Fichte. Nejdůsledněji vyvinul tuto theorii ve filosofii právní W. v. Humboldt, an omezuje úlohu státu úlohou poskytovat ochrany proti nepřítelům vnitřním i zevnějším a zakazovati takové činy, jež by bránily právům druhého, an upírá státu práva a povinnosti pečovati přímo nebo nepřímo o pozitivný blahobyt lidu, podporovati mravnost a náboženství. 3. Podle přírodní filosofie materialistické hlásá Herbert Spencer, že jako v celé přírodě má také v pokolení lidském panovati svobodný boj o život, aby jedinci lépe přizpůsobení vítězili a tak

aby stálý vývoj vedl k lepšímu stavu; proto nemají zákony státní rušiti tento boj, nýbrž mají toliko pečovati o to, aby boj o život svobodně se vyvíjel; má tedy stát jedině chrániti práva jednotlivců o život bojujících. Ovšem se domnívá mylně Spencer, že pouhá ochrana práva stačí, aby způsobilejší zvítězili, zapomínaje, že jeho boj o život mezi lidmi se děje za panování státních zákonů o majetku, o dědictví, obchodu, veřejných ústavech, že má-li se osvědčiti jeho theorie o boji životním mezi lidmi, všechny pozitivné zákony a ústavy by se musily odstraniti, že by musil nastati přírodní stav, jaký klade Rousseau před stav společenský.

Avšak individualistický názor o účelu státu jest nepravdiv.

Neboť 1. ačkoliv svoboda a bezpečnost každého jedince jest vzácná a potřebná, přece je stát ústavem jednostranným a nedostatečným, slouží-li toliko k ochraně práv jedincových. Neboť účelem státu není nic, leč ukájení potřeb, pro které stát se utváří. K těmto potřebám nenáleží toliko svoboda a bezpečnost, ale také statky tělesné a duchovní, jež připravují blaho časné, pozemské. Aby si člověk těchto statků opatřil, spojují se jedinci v rodiny a rodiny ve větší společnosti. Pokud soukromé spolčování stačí, aby všem se dostalo statků potřebných, není potřebí státní pomoci. Avšak přecasto soukromé spolčování nestáčí, poněvadž bývají mnozí společníci vedeni hnusným sobectvím, tak že by ostatní, byť i požívali svobody a bezpečnosti, nedostatkem toho, co ve spolku hledají, hynuli, proto musí stát, k jehož založení jsou všichni pobádáni přirozeně, všem netoliko zabezpečovati svobodu a práva, ale také pomáhati k dosažení obecného blaha časného.

2. Aniž přestal ve skutečnosti nějaký stát, ani v Anglii a severní Americe, kde obzvláště zásada svobody platí, na tom, aby hájil obecnou a rovnou svobodu. Pečoval a pečuje každý stát spořádaný přímo a pozitivně o blahobyť hmotný a duchovní.

3. Theorie o státu práva toliko chránícím mlčky předpokládá úplnou autonomii jednotlivce, jenž jsa roven všem ostatním může býti podroben toliko těm mezím svobody, kterých je potřebí, aby všem zabezpečena byla stejná svoboda. Podle této theorie jest svoboda posledním cílem státu a stát nemá co činiti s mravním pořádkem, poněvadž svoboda sama o sobě

není ani dobrá ani zlá, mohouc býti upotřebena jak k dobrému tak zlému. Podle této theorie jest lhostejno státu, zdali mravnost panuje či nemravnost, jenom když zabezpečena jest svoboda.

4. Podle této theorie má stát účel toliko negativný, aby překážel rušiti práva, zasahovati do oboru svobody druhého. Neděje-li se žádný přehmat, jest součinnost státní zbytečná, aniž může býti žádána. Není tedy stát osobou morální, ale pouhým množstvím jedinců. Má-li býti osobou morální, musí míti pozitivný účel sobě vlastní.

5. Podle této theorie musí stát trpěti všechna pohoršení a všechny neřesti, jenom když jimi není nikomu zkracována svoboda a právo. Ani o náboženství nemusí se starati stát, není-li rušením náboženství rušeno právo soukromé, svoboda osobní, není-li náboženství pokládáno za ústav policejní.

6. Podle této theorie jsou sice v oboru národohospodářském uvolněny všechny síly, čímž vynálezy a výzkumy se rozmnožily, průmysl a obchod se rozmohly. Avšak větší je škoda, způsobená v oboru národohospodářském, jelikož bída hmotná zachvátila vrstvy lidu širší, jelikož střední stav obyvatelstva hyne a mizí, jelikož poměry národohospodářské se staly velice nejistými, jelikož stav dělnický ohrožuje veškerou společnost lidskou. Na místo harmonie, o které mluvili liberální oekonomisté, vzplanul divoký boj všech proti všem, který končiti musí záhubou, nenastane-li obrat k lepšímu.

Socialistický názor o účelu státu.

Socialistický názor o účelu státu, jenž přihlíží ke společnosti zapomínaje na práva a svobody jednotlivců, vyskytuje se ve starém věku pohanském, kdy člověk byl k vůli státu, tak že jeho oprávněnost životní a důležitost se řídila podle jeho vztahu ke státu. Stát jest Platonovi člověk ve velkém a má sobě uloženo vésti občany ke ctnosti; Plato podrobuje zcela státu manželství, vychování, rodinu, majetek. Aristoteles ačkoli správně vyměřuje stát společností rodin a obcí, která sobě dostačí nejen k živobytí, ale také ku šťastnému a dobrému živobytí, přece zdá se, že člověka celého utápí ve státu, jelikož jako úd je toliko pro tělo, tak jest mu člověk pro stát, který může jedincem podle své vůle naložiti, vyžaduje-li to

jeho prospěch. Tento názor celého starého věku odtud pochází, že pohané nebyli, jakož posud nejsou, zcela vědomi důstojnosti a svobody, která přísluší osobě lidské proti státu, že měli a mají nejasný pojem o pozemském životu lidském a poměru člověka k Bohu, původci a cíli, že člověka považovali a považují toliko za člena státu. Teprv křesťanství nás řádně poučilo o životě záhrobním, jakož i o důstojnosti a svobodě lidské osobní, a moc státu patřičně omezilo.

Na počátku nového věku vrátili se někteří k názorům o státu starověkým pohanským, jako Macchiavelli, jenž náboženství a mravnost zcela podřizuje státu a mocnáři dovoluje nevšímati si zákonů morálky a náboženství a všech práv soukromých, vyžaduje-li toho prospěch jeho, a Th. Hobbes, jenž nazývá státní moc absolutní, neomezenou a nedělitelnou, mající právo nade vším, nejvyšší nálezy naprosto platné činící o všem, jenž nazývá stát smrtelným bohem, jemuž máme děkovati všechen pokoj a ochranu pod Bohem nesmrtelným. V 19. stol. nazývá Schelling, pantheista, stát organismem harmonie svobody a nutnosti, od věčného rozumu v dějinách utvořeným; podle něho je stát sám sobě účelem máje sobě podřícena všechna práva soukromá, jimiž vládne podle libosti. Hegelovi je stát uskutečněním mravní ideje; jemu náleží nejvyšší právo nad jedinci, jichžto nejvyšší povinností jest býti členy státu; stát jest Hegelovi samoučelný, sám v sobě rozumný, sám v sobě nekonečný, jest přítomný bůh. Ačkoli Hegelův pantheismus jest překonán, přece jeho názory o státu absolutistické se vyskytují u mnohých, na př. u Fr. J. Stahla, jemuž je stát původní celek, mající v sobě důvody, jimiž sebe určuje, moc a zákon svého trvání a své činnosti, dále u H. Ahrensa, jenž nazývá stát ústavem božským, jenž lidským rozumem a svobodou jest řízen, jenž ustavičně dále se vytváří, máje posledním cílem nejvyšší vývoj kulturní, jenž má sobě vlastní stejnou důstojnost božskou, jako církevní společnost, jenž celý řád právní sám za sebe stvořil, jej chrání a jím libovolně vládne, jsa k službám kultury a pokroku, dále u J. C. Bluntschliho, podle něhož přísluší státu svou velebnost objeviti všemu světu, u E. Lassona, podle něhož účelem státu jest býti výrazem rozumu svět objímajícího na určitém stupni jeho uskutečnění, určovati, co k pořádku právnímu náleží, a tímto pořádkem uskutečněným býti, sloužiti nejvyšším účelům kulturním, jež

odporují zájmům jednotlivců, podle něhož vůle státu a vůle lidu jsou proti sobě, podle něhož stát nic jiného nemůže chtít, než sama sebe, takže obsah jeho vůle jest právo.

Ze školy Hegelovy vyšli sociální demokraté, na př. Marx, podle kterých jedinec mizí ve společnosti, kteří pokládají stát a ten demokratický, ve kterém není nerovnosti, jediným majitelem prostředků výrobných, jediným dárce práce, jediným majitelem a rozdavačem chleba podle vykonané práce. Od nich se liší socialisté státní, na příklad A. Wagner, kteří zásadně nezamítají soukromý majetek, nyní rozdíly stavů, nyní pořádek společenský, ale žádají, aby stát sám přímo směřil nyní protivy sociální, převáděje tolik prostředků výrobných v majetek státní anebo v bezprostřední vyrábění státní, jak by jemu se zdálo býti potřebno, neuznávající práva přirozeného, na státu nezávislého, zvláště k majetku soukromému se vztahujícího, pokládající za předmět podílné spravedlnosti nejen statky veřejné, ale také soukromé.

Avšak socialistický názor o účelu státu jest nepravdiv.

Neboť 1. starověk pohanský nepochopil správně povolání lidské.

2. Novověký pantheismus, kterým se vykládá stát, pravdě odporuje.

3. Mnohé věty socialistického názoru jsou neurčity a nejasny, proto neposkytují výkladu vědeckého.

4 Socialismus, jak demokratický, tak monarchistický, právu přirozenému odporuje a společnosti lidské škodí.

5. Samoučelnost státu činí člověka — jedince pouhým prostředkem a nástrojem státu, tak že jeho cena se řídí podle prospěchu, který má z něho stát. Takový názor se protiví pravé důstojnosti lidské a záhrobnímu povolání. Vše pozemské jest pro člověka, jemuž má sloužiti za prostředek k dosažení cíle záhrobního; takovým prostředkem jsou všechny ústavy a spolky pozemské. Je tedy také stát pro člověka, ne člověk pro stát, není tedy stát sám sobě účelem. Dále vede samoučelnost k nezávislosti státu na Bohu, nezávislost pak ke zbožnění. Tak se stává stát Bohem. Posléze činí samoučelnost státu člověka bídným otrokem. Neboť je-li stát sám sobě účelem a jsou-li jeho členové toliko prostředky, jednal by pošetile stát, kdyby sobě nevlastnil práva svými členy, jež jsou jemu toliko k službám, nakládati podle své vůle. A tak po-

něvadž otrokem jest každý, kdo ne sobě, ale jinému přináleží, stává se člověk otrokem státu anebo toho, jenž stojí v čele státu, tedy člověka. Stát čili státní moc čili ten, kdo tuto moc má, může zasahovati do všech poměrů osobních a domácích, jak chce, jsa vždycky v právu, jelikož člen státu, jako pouhá část, jest toliko pro celek, pro stát.

Musí tedy býti stát k vůli lidem, ale ne lidé k vůli státu.

Bluntschli namítá: Tento názor, samoučelnosti státu odporující, činí stát pouhým prostředkem soukromého blaha a zbavuje ho majestátnosti, která jemu náleží.

Avšak filosof křesťanský pokládá stát za prostředek, kterým by dosáhli blaha všichni jeho členové, a sice blaha pozemského, jež jest prostředkem k dosažení blaha věčného, záhrobního. Slouží tedy stát celku a věčnosti. Taková úloha je zajiště státu důstojna.

V e ř e j n é b l a h o b e z p r o s t ř e d n ý m ú č e l e m s t á t u .

Posledním účelem státu jest sláva boží. Neboť slávu boží účelem má všecko stvořené; ano čím vyšší jest podle své přirozenosti nějaká věc, tím více přispívati má k oslavě boží. Avšak stát vysoké má postavení mezi přirozenými ústavy, proto má také měrou znamenitou k oslavě boží sloužiti.

Co však jest účelem státu nejbližším, bezprostředným? Není jím soukromé blaho pozemské, t. j. stav, ve kterém člověk má všecko, čeho podle rozumných požadavků ve svém životě potřebuje, dobra jak tělesná, tak duševní. Neboť takové blaho záleží v osobním stavu a osobních dobrech, jež větším dílem závisejí na subjektivním poznání a svobodném snažení. Nemůže však nikdo člověka učiniti blaženým proti jeho vůli. A kdyby bylo soukromé blaho tím účelem, musil by míti stát právo a povinnost veškeré osobní jednání každého člena ošetřovati a spravovati. Tím by však se stal člověk otrokem státu, pozbyl by své důstojnosti lidské.

Bezprostředným účelem státu jest veřejné blaho pozemské, jež blíže označíme, vyšetříme-li příčiny, které vždy a všude nutí utvořiti stát, potřeby, jejichž ukojení vyžaduje, aby stát se utvořil. Poněvadž jednotlivé rodiny a spolky soukromé nedostačují, aby zjednány byly všecky statky, jichž potřebí jest, aby lidé nejen žili, ale také se zdokonalovali, obor svých vě-

domostí a dovedností, jakož i panství nad přírodou šířili, proto lidé, v rodinách a spolcích soukromých žijící, se spojují a tvoří stát. Proto musí býti účelem státu zjednati všechny statky, jež nutny anebo prospěšny jsou všem, jichž však jednotlivci jedinou činností soukromou dostatečně nemohou dosíci. Dostatek těchto statků se zove blaho obecné. Proto jest účelem státu obecné blaho pozemské.

Obecné blaho, jež jest účelem státu, záleží v souhrnu podmínek, jež jsou žádoucí, aby mohli podle možnosti všickni členové státu svobodně a vlastní činností dosíci pravého blaha pozemského.

Odtud vysvítá: *a)* Stát nemá účel, každého člena jednotlivého učiniti přímo a bezprostředně šťastným, nýbrž takový stav společenský zjednati, který by každému jeho členu poskytl možnost vlastní činností svobodnou si opatřiti, čeho jest k pozemskému blahu potřebí, pokud dovolují okolnosti. *b)* Každý stát zjednává blaho obecné podle času a místa, podle povšechného stavu společnosti, jež jej tvoří, podle vzdělanosti a požadavků lidu, podle hojnosti prostředků. *c)* Poněvadž stát jest ústavem lidským a poněvadž co pochází od lidí, jest nedokonalé, nemůže stát, byť i sebe svědomitěji úlohu svou plnil, takový stav společenský zjednati, jenž by ve všem úplně vyhovoval. *d)* Stát není pro jednotlivé ani pro jednu stranu, nýbrž pro celek, aby všichni členové jeho mohli účastenství míti na obecném blahu. Nemají však míti všichni zcela stejné účastenství na obecných statcích, poněvadž spravedlnost podílů žádá, aby účastenství toto se řídilo podle toho, co každý pro celek činí; než nikomu nesmí býti odňata možnost v nějakém stavu státi se v pravdě šťastným. Mezi členy státu nepočítají se toliko jednotlivci, ale také spolky, jež jsou do státu vřaděny, zvláště rodiny, na nichž bezprostředně stát spočívá. *e)* Pravé blaho pozemské je takové, které člověku netoliko nebrání, ale také pomáhá dojíti blaha věčného. Pouhé bohatství a pozemský požitek, pouhá zevnější vzdělanost bez ctnosti a zbožnosti nemůže se nazývati pravým blahem. Bez ctnosti a zbožnosti nečiní tyto statky člověka spokojeným a připravují mu po smrti věčnou záhubu. Avšak odtud nenásleduje, že by stát měl přímo své členy vésti ku ctnosti a zbožnosti, poněvadž jemu nepřísluší starati se o soukromé blaho přímo; než ve svých zákonech a ústavech

nemá si nevšímati nejdůležitějších činitelů pravého blaha pozemského.

Takovým způsobem těší se účel státu z vlastností, které jemu právem náležejí. Takovým způsobem směřuje účel státu k pravému dobru, jež vychází ze stavu, v přirozenosti lidské založeného a od Boha ustanoveného, jež člověku netoliko nepřekáží, ale také pomáhá dojítí svého cíle posledního. Takovým způsobem je toto dobro, ke kterému stát směřuje, má na zřeteli blaho všech, ne blaho některých členů anebo nějaké strany, všem členům společno; všichni lidé jsou přirozeností svou puzeni, aby žili ve státě a v něm hledali, čeho jednotliví svou činností soukromou dosíci nemohou. Takovým způsobem není dobro, ke kterému směřuje stát, samo sobě účelem, nýbrž jest jako prostředek podřaděno blahu obecnému; lidé nejsou státu k vůli, ale stát jest lidem k vůli. Takovým způsobem jest dobro, jehož dosíci lze ve státě společnou činností, zevnější; nitro lidské není předmětem pečlivosti státní. Je také časné, životu a blahu pozemskému prospěšné; kdyby účelem státu bylo věčné dobro, věčná spása, musil by stát pečovati o blaho soukromé, čím by se protivil své povaze a svobodě člověka jednotlivého. Takovým způsobem je vytčeno dobro státu každého a sice jisté dobro toliko státu; směřováním k tomuto dobru je stát právě státem. Posléze chová takovým způsobem dobro, ke kterému směřuje stát, všecko, čeho je potřebí k pozemskému blahu lidskému; stát je společnost dokonalá, sama sobě dostačující, která nesměřuje toliko k jistému dobru tomu aneb onomu, ale ke všemu, co přispívá k blahu lidskému pozemskému.

Činnost, skrze kterou stát účelu svému vyhovuje, jest dvojí: ochrana práv a svobod všech členů a podpora činnosti všech členů soukromé. Prvou činností odklízí stát překážky, které se staví proti svobodnému rozvoji činnosti soukromé; druhou poskytuje prostředků, aby soukromá činnost řádně se vyvíjela k dosažení pravého blaha pozemského. Úloha činnosti státní prvá nedovoluje zkracovati anebo odnítí stávající práva přirozená anebo řádně nabytá; stát může do práv soukromých sáhnouti jenom potud, pokud toho vyžaduje blaho obecné. Úloha druhá přikazuje státu zjednatí ústavy, které všem členům jeho přispívají, aby sobě opatřili dostatečná dobra tělesná a duševní, kterých jest potřebí k pozemskému blahu, jakož

i podporovati členy, život ctnostný a zbožný vedoucí, a brániti členům, životu tomuto dvojímu odporujícím, pokud toho vyžaduje blaho obecné.

Účelu státu odpovídá účel moci státní, která má o to pečovati, aby stát dosáhl svého účelu, aby všichni členové státu podle sil svých a povinností přispívali k vyplnění podmínek blaha obecného. Moc státní má nejprve hájiti práv a svobod členů jak jednotlivých, tak rodin a jiných spolků, po druhé činnost soukromou směřující k dosažení dober tělesných a duševních, obecné blaho pozemské podmiňujících, podporovati. Taková státní působnost soukromou činnost členů ani nečiní zbytečnou ani nepotlačuje. Hlavní úlohu má činnost soukromá, jednotlivců, rodin, spolků všelikých; nestačí-li tato anebo škodí-li jiným, přísluší státu vynakládati moc svou.

III.

Z e k t e r ý c h s o u č á s t e k s e s k l á d á s t á t ?

Součástky státu jsou dvě; jedna osobní: lid, členové státu — druhá věcná: země, na které a ze které lid žije. Celkem organickým, ne pouze z jedinců sestávajícím, jest ve státě sloučen lid, v němž rozeznáváme trojí spolky: rodinu, obec a provincii, jakož i různé stavy.

J e l i s t á t c e l k e m l i d u o r g a n i c k ý m ?

Individualistický názor, od Hobbesa a Rousseaua zavedený, pokládá stát za množství jedinců, stejného práva požívajících, kteří veřejnou mocí jsou spojováni. Avšak nelze pokládati všechny ke státu přináležející stejnou měrou za občany, ani je-li stát úplně demokraticky zařízen. Posledními součástkami státu nejsou jednotlivci, nýbrž rodiny anebo spíše zástupcové rodin přirození. To dokazuje vznik státu.

Neboť nejprve spojují se jedincové v rodiny, pak rodiny v obce a obce v dokonalý stát; proto jest rodina dříve než stát. Uvažme blíže rodinu. Účel rodiny jest jiný, než účel státu a může býti dosažen jenom tehdy, jsou-li dítky, pokud potřebují vychování, přímo podřízeny rodičům a ne jiné moci; totéž platí o poměru manželky k manžel. Podřízenost man-

želky, dítek a čeledi pod moc otcovskou, pojmem rodiny nevyhnutelně žádaná, by přestala, kdyby jednotliví členové rodiny stejným způsobem všichni poddáni byli přímo moci veřejné. Samo právo římské, jemuž se vytýká názor individualistický, pokládalo otce za bezprostřední hlavu rodiny, t. j. manželky, dítěte a čeledi aniž dovolovalo moci veřejné přímo zasahovati do rodiny. Není-li otec bezprostřední hlavou rodiny, rodina hyne. Kdežto má stát rodinu podporovati a doplňovati, podle názoru individualistického ji nahrazuje, an auktoritu otcovskou podrobuje libovůli státní moci. Tu věru nemůže býti rodina společností samostatnou, přísluší-li auktoritě mimo rodinu bytující právo stejně bezprostřední řídití členy rodiny.

Nejsou tedy manželka, dítky a čeleď bezprostředně členy státu, nýbrž toliko prostředně, skrze otce rodiny, jehož moci jsou podřízeny, jenž hlavně a přede vším jest bezprostředním členem státu. Přídruženě jsou bezprostředními členy státu také mužové, kteří více nejsou podřízeni moci otcovské a sami přirozenou schopnost mají státi se otci rodin, byť i jimi se nestali výjimečně. Taktéž výjimkou se stává, že některé ženy žijí nejsouce manželkami anebo nepatříce k čeledi, jsouce samostatny; také o nich dlužno říci, že výjimečně jsou přídruženě bezprostředními členy státu, ač ne tou měrou, jakou mužové.

Odtud následuje, že je stát organickým celkem lidu, t. j. celkem, jehož části jsou různé, majíce zvláštní účel bezprostřední a účelu tomu příslušnou úpravu, jsouce mezi sebou podřaděností a nadřaděností tak uspořádány, aby spolu působily k dosažení společného účelu, obecného blaha. Již rodina jest organickým celkem sestávajíc z více jednoduchých, podstatně se lišících spolků, jež se vespolek podmiňují a podporují. Což platí mnohem více o státu, ve kterém se spojují rodiny jako součástky tak, že podržují svou úpravu a úlohu, když byly dříve utvořily podřaděností a nadřaděností obce, jež vzrostly podobně v okresy anebo provincie, aby přešly ve stát dokonalý k dosažení společného účelu, obecného blaha. Nazýváme-li stát organismem, jakým jest na př. bylina, nesmíme zapomenouti, že části státu nejsou bez vůle, jako části byliny, ale že jsou osobami rozumnými, svobodnou vůli majícími, jež nejsou pouhými prostředky k dosažení blaha celku a že souvislost částí státu není fysická, ale toliko morální, záležející z vespolečných povinností a práv.

Poměr mezi státem a rodinou.

Stát a rodina se shodují, jsouce společnostmi od Boha ustanovenými, jež nutně vyplývají z přirozenosti lidské a od přirozenosti samé se těší z určitého účelu, určité auktority a úpravy. Stát a rodina jsou společnosti složené a nutně se vespolek podmiňují, jelikož bez státu se nedaří rodině a bez rodiny je stát nemožný. Stát a rodina mají účel člověka zdokonaliti a jemu pomáhati, aby dosáhl cíle svého věčného.

Avšak stát a rodina se mezi sebou liší podstatně:

a) účelem. Neboť v rodině má manželství účelem rozplozování a vychovávání pokolení lidského, poměr čelední pomáhání rodině; rodina pak celá má účelem spořádané obstarání výkonů a potřeb, kterých vyžaduje život každodenní. Ale stát, maje na zřeteli blaho obecné, zjednává statků, jež všem nutny anebo užitečny jsou, ale od jednotlivců nemohou dostatečně býti dosaženy soukromou činností. Stát vyplňuje podmínky, kterými všichni jeho členové mohou vlastní činností dosíci pravého blaha pozemského, kdežto rodina chce toto blaho připravit přímo pomáhajíc jednotlivým jedincům v potřebách denních;

b) původem. Rodina má bezprostřednější a nutnější původ od přirozenosti, než stát, který se tvoří přirozeně prostřednictvím rodiny a její nedostatečností. Proto jest úprava rodiny od přirozenosti více určena, než úprava státu;

c) součástkami. Součástkami, ze kterých rodina se skládá, jsou tři jednoduché poměry společenské: mezi mužem a ženou, mezi rodiči a dětmi, mezi hospodáři a čeledí; součástkami však státu jsou rodiny a jiné spolky, nad rodinou vybudované;

d) auktoritou. Z auktority rodinné se těší rodiče, zvláště otec, jenž podle své přirozenosti jest vždy a všude hlavou rodiny; úprava rodiny jest od přirozenosti monarchická. Avšak ve státě není od přirozenosti určen podmět moci veřejné, jelikož podle práva přirozeného jest možná úprava státu trojí: monarchická, aristokratická, demokratická. Ačkoli moc státní sama o sobě trvá táže, přece může v podmětu svém býti brzy více, brzy méně omezena, kdežto moc otcovská nemůže býti od rodiny omezena. Státní moc nemizí, umírají-li členové státu, kdežto moc otcovská zaniká, opustí-li synům dům otcův

a založí-li svou vlastní otčinu. Posléze moc státní jest rozsáhlejší než otcovská;

e) povinnostmi. Vespolečné povinnosti rodině příslušné jsou povinnosti lásky anebo spravedlnosti směnné; povinnosti členů ke státu jsou povinnosti spravedlnosti zákonné a povinnosti správců státu ke členům, povinnosti spravedlnosti podílné.

Poměr státu k obci a provincii.

Poněvadž člověk jednotlivý nestačí, aby si opatřil, čeho mu třeba jest, aby žil a se vyvíjel, a poněvadž od přirozenosti jest nakloněn k druhému člověku, tvoří společnost lidskou. Tyto dva důvody vedou člověka po stupních podřadnosti a nadřadnosti k utvoření státu. Nejprve vzniká spolek manželský, pak rodinný. Než rodina sobě ještě nestačí. Oba ony důvody, které utvořily rodinu, spojují více rodin ve společnost větší, která jest rodině ještě velmi podobna jsouc rodinou rozšířenou v obec. Obec jest přirozeným vývojem rodiny, jelikož v prvních dobách života spolkového od prvotní rodiny zvolna vyšly rodiny nové, jež z oněch dvou důvodů vedle domu otcovského si založily nové příbytky. Nemá tedy obec rodinu nahraditi, ale spíše podporovati, jak se to děje mezi příbuznými a přáteli, má rodinu doplniti v potřebách, které každodenně se nevyskytují, jako v rodině se vyskytují, které směřují více ke zdokonalení, než k pouhému zachování člověka. Takovou společností první jest obec z rodin sestávající, která sama o sobě uvažována jest přechodem k utvoření dokonalého státu. Uvažujeme-li však stát, v prvních dobách vývoje splýval s obcí, která byla samostatna a tvořila malý stát. Není-li však obec totožna se státem, bytuje-li ve státu, její účel se různí od účelu státu toliko stupněm, jelikož jest obec částí většího celku, je stupněm, který přirozeně vede od rodiny ke státu.

Má-li obec účelu svého dosíci, potřebuje auktority, která pečuje o společné zájmy, o pořádek, bezpečnost a potřebné ústavy k obecnému blahu, pokud nestačí jednotlivé rodiny činností soukromou. Aby auktorita účelu tohoto dosáhla, musí míti prostředků, musí míti majetek anebo právo požadovati od otců rodin anebo samostatných členů obce podle spravedlivé míry daně aneb osobní výkony.

Poněvadž jest obec společnost ve přirozenosti založená, vlastní svůj účel mající, od státu rozdílná, musí požívatí jisté nezávislosti a samostatnosti. Moc státní nesmí libovolně do správy obce zasahovati, obec zbytečnou činiti, ji samostatnosti zbaviti. Jenom pótud má stát právo omeziti svobodu obce, pokud obecné blaho, státem zjednáváné, toho nutně vyžaduje.

Co platí o obci a jejím poměru ke státu, platí podobně o větším okresu, na základě obcí utvořeném, o provincii.

Poměr státu ke stavům společenským.

Od obcí, okresů a provincií, jež jsou přechodem od rodin ke státu, samy jakýmisi státy malými a nedokonalými jsou a o blaho všech svých příslušníků ve všeliké příčině pečují, liší se stavové, kteří nekryjí se s příslušníky obcí, okresů, provincií, k různým těmto spolkům náležejí a zájmům péči věnují zvláštním, sobě vlastním, stavovským. Stavové se zakládají na různých povoláních, kterých nemůže společnost lidská postrádati, poněvadž život právě lidský a pokrok vzdělanosti nutně vyžaduje, aby práce byly rozděleny. Rozšíří-li se společnost, mnozí se věnují témuž povolání, spojí se, aby hájili svých zájmů, a utvoří přirozeně stav. Mezi členy téhož povolání vytvoří se přirozeně společnost, poněvadž mají tytéž zájmy a poněvadž sami jednotliví sobě nestačíce potřebují vzájemné pomoci, aby došli cíle společného. Taková společnost jednotně upravená, auktoritou řízená, se zove stavem.

Jsou stavy práva soukromého a práva veřejného, stavy nepolitické a politické, stavy nedědičné a dědičné.

Stavy se zvrhly u některých národů v kasty tak uzavřené a oddělené, že nelze přejíti z jednoho stavu ke druhému. Takové kasty, válkami a pověrou vzniklé, jsou spojeny s duchovním a společenským otroctvím vrstev lidu nižších a odporují pokroku vzdělanosti.

Do druhé výstřednosti upadla francouzská republika, která politické, přirozeným během vzdělanosti vzniklé stavy: duchovenstvo, šlechtu a měšťanstvo náhle a úplně zrušila, společnost veškerou znivelisovala a bez obrany bouřím revolučním vydala. Také jiné stavy, jako společenstva řemeslná, cechy, zrušil liberálismus a rány těžké zasadil společnosti lidské,

jelikož vyvolal bouře socialistické. Což uznávajíce mnozí politikové hledí zaváděti opět stavy, poměrům společenským a výši vzdělanosti přiměřené, jelikož považují stavy za jeden ze základů, na kterých spočívati má stát, který je netoliko nemá bořiti, ale spíše podporovati ku prospěchu veškeré společnosti. Bylo by žádoucno, aby opět zřizující stavy, byli pamětlivi minulosti, prospěchu obecného a poměrů skutečných, aby si vedli nestranně a jenom tehdy jim bránili, když by škodily obecnému blahu.

P o m ě r s t á t u k z e m i .

Věcnou státu součástíkou jest země, která sice nenáleží k podstatě státu, avšak přece k jeho úplnosti a dokonalosti; jest součástíkou, ač ne podstatnou, přece celistvou. K podstatě státu náleží, aby jisté množství rodin se spojilo trvale a řízeno bylo nejvyšší mocí soudní a zákonodárnou; proto tvořili Vandalové, Gothové, Hunnové, když svá sídla opustili a nových hledali, státy. Avšak lid nemající pevných sídel trvá ve stavu barbarském; orbu a průmysl, nezbytné podmínky vyšší vzdělanosti, pěstovati může jediný lid usazený, a půda, na které lid žije, mocně působí na jeho vzdělanost, tedy také na dokonalost státu, ač nemá té důležitosti naprosté, jakou jí přivlastňují materialisté.

O poměru státu k zemi setkáváme se s dvěma výstředními názory.

K jednomu názoru výstřednímu lne 1. socialismus, který pokládá veškerou půdu, lidem obývanou, ve smyslu vlastním za majetek státu demokratického, soukromý majetek půdy zamítá a žádá, aby zástupcové státu demokratického podle své vůle nakládali veškerými pozemky; 2. despotická monarchie, která ve východních říších nejen poddané pokládá za otroky, ale také veškerý pozemek za majetek svrchovaného panovníka neomezený; tento názor despotický si vlastnili v Anglii Stuartové a ve Francii Bourbonové, zastírajíce jej péčí o blaho obecné; 3. feudalismus, jenž byl tolik set let základem států germánských a počal za Karolingů, kteří svobodníkům udíleli statků, ukládající jim povinnost osobní služby, zvláště válečné. Poněvadž jiná knížata a velkostatkáři příkladu jejich následovali, poněvadž léna se stala zvolna v rodině dědičnými, poněvadž

mocní vasalové léna, jež sami obdrželi, opět jiným za léna dávali, a poněvadž také úřady a darování všeho druhu se považovala za jakási léna: vyvinul se feudalismus tak, že vládl všemi skoro poměry společenskými. Proto po několik set let právo veřejné a soukromé se vespolek pronikala, tak že nebylo snadno je od sebe oddělovati. Ačkoli byl král nejvyšším pánem lén a jemu připadnouti měla všechna léna nazpět, přece práva jeho byla omezena valně, zvláště dědictvím lén.

Kdežto zamítnouti nutno přemrštěný názor socialních demokratů a despotických monarchistů, uznati musíme jakousi oprávněnost feudalismu, jenž byl přechodem od stavu barbarského, jenž umožnil skoro všem členům společnosti užívati pozemků, jež byly majetkem několika pánů, a to trvale, jenž uchránil střední věk proletariatu novověkého. Než feudalismus také škodil, jelikož obyvatelstvo venkovské bylo připoutáno k hrudě a vrženo do stavu nevolnického, jelikož orbě bylo z části bráněno pokračovati a jelikož nebylo možno dostatečně dělit právo veřejné od soukromého. Proto musil býti feudalismus vystřídán jiným názorem společenským podle okolností a potřeb časových.

K druhému názoru výstřednímu lne liberalismus, který násilným převratem odstranil poměry feudální nadobro a majetek pozemkový zbavil, pokud jenom možno, všelikého vlivu moci státní, o blaho obecné pečující. Liberalismus uvolnil všechny svazky, jež obyvatelstvo poutají k půdě, a pozemky učinil rovnými zboží, na trhu kupovanému a prodávanému. Obyvatelstva od pozemků násilně odtrženého, volně sem a tam tékajícího potřeboval průmysl novověký, jenž nic jiného nemá na zřeteli, než ohromné vyrábění zboží. Aniž dovoluje liberalismus, aby zákonodárství pořádalo poměry majetku pozemkového, nazýváje takový vliv pro ně zhoubným, jelikož prý majitelům pozemků přísluší úplná volnost orbě prospěšná.

Ani tomuto druhému názoru výstřednímu nelze přisvědčiti, jak patrně.

Střední názor jediný pravdivý záleží v tom, že velká část půdy musí býti majetkem soukromým, ano že má-li větší stát trvati, musí majetek pozemkový se těšiti po jistou míru z ustálenosti, ale že stát pečující o blaho obecné nemůže si nevšímati majetku pozemkového po jistou míru. Stát není sice

majitelem země sobě podrobené, vyjmeme-li státní statky, řádně nabyté a řádně spravované k podporování blaha obecného, ale právomoc jemu přísluší nad územím, aby soukromý majetek, jímž nakládá podle své vůle a jehož pro sebe užívá majitel, nejen společnosti státní neškodil, ale také prospíval. Proto musí státní moc, stojící nestranně nad majiteli soukromými a pečující o blaho obecné, patřičně, pokud jest potřebí, majetek pozemkový omeziti.

IV. O státní moci.

a) Povaha a rozsah státní moci.

1. Pojem a vlastnosti státní moci.

Součástky státu, mají-li tvořiti jednotný celek uspořádaný, musí se těšiti z jednotné formy, t. j. svazu vespolečných povinností a práv, jež součástky v jednotu spojují k dosažení téhož účelu. Tímto svazem jest obecná, všem členům státu uložená povinnost zákonné spravedlnosti, podle potřeby přispívati k blahu obecnému, a příslušné právo všech členů, požadovati služeb, blahu obecnému potřebných. Aby této povinnosti a tomuto právu bylo vyhověno, jest ve státu potřebí moci, která by členům státu určovala a ukládala, čím by přispívali k dosažení obecného blaha. Je to státní moc.

Státní moc sama o sobě, nepřihlížíme-li k jejímu podmětu, jenž ji drží a prokazuje, pochází přímo od Boha. Neboť Bůh chce, aby byl stát; proto chce také, aby bylo, co jest k jeho trvání a dosažení jeho účelu nutno. Avšak bez moci státní, jakou jsme vyměřili, nemůže stát ani trvati ani účelu svého dosáti. Proto chce Bůh také moc státní.

Státní moc jest jedna a nerozdělitelná. Neboť kdyby v témže státě bylo více mocí státních na sobě nezávislých, dosažení účelu státního by bylo nemožno.

Jednotu státní moci nesmíme totožniti s jednotou podmětu jejího. Podmět její nemusí býti osoba fysicky jedna; více osob může se rozdělití o moc státní tak, aby buď byly mezi sebou nadřaděny a podřaděny, buď aby pospolu tvoříce jednu

osobu morální těšili se ze státní moci. V prvním případě musí býti osoba jedna, v druhém více osob jednotu morální činících, jež mají státní moc nejvyšší a na kterých ostatní závisí jsouce zodpovědny. Podmět státní moci nejvyšší se zove suverénem, svrchovaným.

Svrchovanost není totožna se státní mocí; neboť také podřízení úředníci státní mají účastenství na moci státní, ale nikoli na svrchovanosti. Svrcovanost přísluší státní moci nejvyšší, která v určitém oboru samostatnou se prokazuje, nezávisíc na vyšší moci téhož řádu. Kromě svrchovanosti státní, světské, je také církevní; pepež je suverénem světským ve státě církevním podle práva lidského, církevním podle práva božského v celé církvi katolické.

Svrchovanost státní znamená kladně právo vládnouti jiným, záporně svobodu a nezávislost na každé moci jiné téhož řádu a sice nezávislost na jiném suverénu ve příčině politické a na poddaných příslušných, kterým není jejich suverén zodpovědným.

Avšak neznámá svrchovanost státní, že jest suverén všemocný a že není Bohu zodpovědný. Jako každé právo pozemské, jest i suverenita právem omezeným, a jako s každým právem pozemským, jest i se suverenitou spojena povinnost. Samostatnost a neodpovědnost suveréna nebrání omeziti státní právomoc anebo ji závislou učiniti na jistých podmínkách.

V monarchii jest monarch suverénem, v aristokratickém státu souhrn šlechticů anebo patričanů, ve státu demokratickém souhrn občanů.

Ve spolku států se těší spojení státové jednotliví ze svrchovanosti, samostatně a nezávisle pečující o své záležitosti vnitřní; ve státu spolkovém se netěší jednotliví státové ze svrchovanosti, nýbrž toliko spolek, jenž jisté společné záležitosti pořizuje, pokud je pořizuje.

2. Rozsah státní moci.

Jediného Boha moc, shodující se s moudrostí a svatostí jest neomezená; moc státní jest omezená. Slyšme nejprve obecné zásady o rozsahu státní moci omezeném.

1. Státní moc má všechna práva, která jsou nevyhnutelná k patřičnému dosažení účelu státního, ale jenom tato.

Tato práva státní moci přísluší zákonem přirozeným, od Boha přirozeně přirozenosti lidské vštěpeným, pocházejí tedy od Boha, jenž chce, aby byl stát, jenž by dosáhl svého cíle, jenž by užíval své moci, poroučeje poddaným, čeho potřebí k dosažení účelu státního. Jsou tedy poddaní pro Boha povinni poslouchati moci státní. Ale poslušnost nesahá dále, než sahá účel státu, dosažení blaha obecného. Proto nemá moc státní prikazovati poddaným, co účelu státnímu, blahu obecnému, jest neprospěšno anebo škodливо, co k účelu státnímu se nevztahuje.

2 Moc státní nesmí prikazovati, co se přičí vůli boží jasně poznané, buď přirozeně anebo nadpřirozeně oznámené.

Moc státní, sama o sobě uvažovaná, pochází přímo od Boha; vůle boží jest jejím pramenem a trvalým základem; je také jejím nejvyšším pravidlem a mezí, kterou nesmí překročiti. Proto, jelikož ve vůli boží není žádného odporu a jelikož vůle boží nedovoluje, aby se jí odporovalo, nesmí moc státní se přičítati vůli boží, jasně poznané a buď přirozeně anebo nadpřirozeně oznámené.

Proto zavrhnouti nutno názor Macchiavelliho, jenž ve svém spise „Il principe“ vladaři dovoluje, žádá-li toho prospěch státu, nešetřiti náboženství a mravnosti a dopouštěti se lži, podvodu, zrady, vraždy. Nesprávně činí někteří za našich dob rozdíl mezi morálkou soukromou a veřejnou tvrdíce, že knížata a státníci mají zachovávat zákony náboženské a morální v životě soukromém, avšak v životě veřejném a ve službě státní má jim býti dovoleno, vyžaduje-li toho prospěch státu, lháti, podváděti, loupiti. Neboť není pravda, že by nešetření morálky mohlo státu prospěti a že co jest od Boha soukromníku zakázáno, by dovoleno bylo státníku od téhož Boha.

3. Státní moc jest omezena právem zvyku aneb smlouvou.

Neboť, jestliže poddaní smlouvou anebo zvykem nabyli jistých práv spolu působiti s podměty a vykonavateli moci státní, nemůže jim je vzíti nejvyšší podmět moci státní proti jejich vůli, nechce-li se dopustiti křivdy a jednati proti účelu státnímu. Ostatně není tím moc státní zkrácena, že se právem zvyku a smlouvou omezuje, nýbrž jest jinak rozdělena mezi své podměty, poddaným jest uděleno právo spolu působiti při vykonávání státní moci, což zajisté státní moc nezkrácuje.

4. Státní moc má chrániti všechna práva poddaných.

Není zajisté práva ani velkého ani malého, jež by nebylo státní moci svatým, jež by se netěšilo z ochrany její. Čím jest dokonalejší jistota práva, tím jest dokonalejší stát. Státní moc, která si nevšímá práva bytí i nepatrného, podemílá základ sama sobě.

5. Státní moc má ve všech příčinách podporovati a zvyšovati obecné blaho pozemské, pokud poddaní sami nestačí svou činností soukromou. V tom zajisté záleží účel její kladný a hlavní, aby poddaným pomáhala, když jejich činnost soukromá nestačí.

Nyní objasníme v jednotlivých příčinách úlohu státu podle zásad naznačených.

3. Státní moc a mravnost.

Státní moci nepodléhá přímo a bezprostředně mravnost, jelikož závisí na svobodné vůli a hlavně a přede vším záleží ve vnitřním smýšlení, jež nemůže býti opatrováno a vynucováno mocí zevnější. Avšak nepřímou a prostředně může a má moc státní působiti blaze na mravnost a sice na mravnost zevnější, veřejnou, jelikož může a má řádně spravovati obecné stavy společenské, ve kterých žijí jednotlivci a které jsou-li příhodny, podporují jednotlivce v životě soukromém ctností dbalé, jsou-li nepříchodny, jednotlivcům překážejí.

Mravnosti jest nezbytně potřebí k dosažení pravého blaha pozemského, poněvadž bez ctností nelze si mysliti spořádaný život pospolitý, jakož i k dosažení věčného cíle. Avšak státní moc má pečovati o podmínky, na kterých závisí dosažení obecného blaha pozemského. Proto má zlému brániti, pokud se na venek jeví, a dobré chrániti a podporovati.

Ve státu, kde nepravost bez překážky vystupuje na venek a zhoubně na jiné působí, jest dobrým nesnadno vytrvati ve ctnostech a zlému vlivu nepravosti odporovati. Tak se podkopávají základy státu, kterému se dařiti nemůže bez cudnosti, věrnosti, střídmosti, spravedlnosti. Má tedy státní moc povinnost, nepravosti, pokud se jeví na venek, všemi silami brániti. Také umění podléhá státní moci, šířili-li nemravnost; pravé umění ušlechťuje člověka a zasluhuje podpory, falešné slouží nepravosti a nemá býti trpěno státní mocí.

Mravnosti má býti státní moc podporou, nečiníc násilí osobní svobodě, tím, že ctnost odměňuje, veřejné úřady mužů v pravdě ctnostným svěřuje a od úředníků požaduje šlechetný, ctnostný život.

Také mají od státní moci takové zákony vycházeti, jež nepravosti brání a mravnosti přispívají.

4. Státní moc a náboženství podle řádu přirozeného.

Jelikož povinna je státní moc pečovati o mravnost, povinna jest pečovati také o náboženství řádu přirozeného, pokud se toto nevztahuje k nadpřirozenému zjevení božímu. Neboť povinnosti náboženské náležejí k povinnostem mravním a náboženství celé jest základem řádu mravního.

Soukromý život náboženský jest mimo rozsah státní moci, která pečuje o blaho veřejné. Avšak veřejný život náboženský, který souvisí s veřejným blahem občanstva, nemůže býti státní moci lhostejný. Neboť

1. stát má svůj původ od Boha, jenž přirozenosti lidské vštěpil nejen schopnost, ale také pud k utvoření státu, jenž státu anebo jeho správcům uděluje bezprostředně práva svrchovanosti nad občany, jenž stát zachovává a řídí, jenž státu vytkl za cíl nejvyšší přispívati k zevnější oslavě boží. Proto je stát povinen uznati Boha svým původcem, zachovavatelem a cílem nejvyšším, jemu děkovati a se klaněti, jej za požehtání prositi.

2. Stát má také k vůli sobě pečovati o náboženství, jež jest jeho základem nezbytným. Nezbytná jest ve státě úcta ku patřičné auktoritě, čili vrchnosti, spravedlnost, věrnost, pravdivost, střídmost, láska bliženská, zkrátka řád mravní. Avšak veškerý řád mravní spočívá na náboženství. Proto jest náboženství základem státu nezbytným.

3. Stát má pečovati o náboženství k vůli občanům. Účelem státu jest hájiti práva a podporovati všechny společné zájmy oprávněné. Avšak nejvyšším a nejdůležitějším zájmem občanů jest náboženství, bez něhož občané nemohou se státi šťastnými ani zde na zemi ani na onom světě.

Péči o náboženství má jeviti stát tím, že brání všelikým veřejným útokům, jež se dějí slovem nebo písmem proti pravdám náboženským. Ale i kladně pečovati má stát o ná-

boženství, aby se konaly veřejné projevy úcty náboženské, poněvadž stát jako stát jest povinen Boha ctíti, a poněvadž společnými výkony zbožnost lidu roste, čímž řád mravní, jenž jest základem státu, nové síly a působnosti nabývá.

Mnozí politikové věku starého a nového uznávají, že pro stát jest náboženství velmi důležité, že bez náboženství stát hyne.

5. Státní moc a církev katolická.

Kdežto péče o veřejný náboženský život řádu přirozeného, s veřejným blahem občanstva souvisící, přísluší státní moci, řádem přirozeným řízené: jiný jest poměr státní moci k nadpřirozenému náboženství, od církve katolické hlásanému.

Náboženství prostě přirozené jest sice možné a také se pojednává ve filosofii, ale skutečným není. Náboženství nadpřirozené dal Bůh prvním rodičům pokolení lidského, kteří však hříchem pozbyli nejen pro sebe, ale také pro své potomky darů, náboženstvím nadpřirozeným jim udělených. Spása pokolení lidského byla slíbena a také po jisté době přípravy vykonána od Ježíše Krista, Boha a člověka, jenž založil církev katolickou, aby pokolení lidské činila účastným ovoce jeho díla spasitelského.

Církev katolická, aby mohla plniti svou úlohu, byla od Boha učiněna společností dokonalou. Její dokonalost záleží v tom, že jest společností oprávněnou, jelikož od Boha samého nadpřirozeně přímo byla založena, že jest společností podstatně viditelnou, že jest společností nezaniknutelnou ustavičně trvajíc, věrně lnouc k učení Kristovu a ústavě podstatně a neměnic se při pokroku ve stav lepší, že má svůj cíl nadpřirozený, pro člověka poslední a nejvyšší, ke kterému vede ona veškerý život lidský, jak časný, tak věčný a kterému jest cíl přirozený podřízen, že má své prostředky dostačující, svou pravomoc a ústavu od Boha udělenou, že jest společností všeobecnou, že jest největší dobroditelkou pokolení lidského ve všech příčinách života nadpřirozeného a nepřímou také života přirozeného z milosti boží.

Odtud jde na jevo, že církev katolická jest ve svém oboru samostatná, na státní moci nezávislá. Caesaropapismus jest nepravdiv a společnosti lidské záhubný také v oboru přirozeném.

Jsouc tedy církev katolická ve svém oboru na státní moci nezávislou těší se ze svobody, když koná trojí úřad sobě od Boha svěřený: učitelský, kněžský a pastýřský; podobná svoboda přísluší věřícím, kteří tímto úřadem jsou vedeni. Mezi práva, jež církvi katolické od Boha udělena jsou, počítati sluší také právo majetku, jehož potřebuje jako prostředku k vykonávání svých povinností.

Ačkoliv církev katolická se liší od státu a jest na něm ve svém oboru nezávislou, přece není od něho naprosto odloučena, poněvadž tíž lidé jsou členy církve a státu, poněvadž církev a stát jsou od téhož Boha, poněvadž cíle nadpřirozeného, církvi katolické zvláště a přede vším vytknutého, nelze plně dojíti bez cíle přirozeného, státu zvláště a přede vším vytknutého, a poněvadž ani stát, jakkoli jest ve svém oboru samostatný, nemůže bez církve katolické cíle svého dojiti dokonale.

Z nezávislosti církve katolické a státu, ze vzájemnosti jejich, z nadřaděnosti zájmů náboženských, od církve katolické obstarávaných, nad zájmy světskými, od státu obstarávanými, z nadřaděnosti cíle nadpřirozeného, církvi vytknutého, nad cílem přirozeným, státu vytknutým, vyplývají tyto zásady, kterými lze určití poměr církve ke státu:

1. Dvojí moc ustanovil Bůh, kterou by pokolení lidské bylo řízeno, církevní a občanskou, církevní, která by spravovala záležitosti náboženské, občanskou, která by spravovala záležitosti občanské.

2. Obě jsou nejen od sebe různé, ale také každá ve svém oboru nezávislou a svrchovanou.

3. Církev a stát mají svorně se vespolek snášeti a podporovati. Zájmy společné ať obstarávají tak, aby vyhověno bylo jak zákonu nadpřirozenému od církve zastoupenému, tak přirozenému, státem zastoupenému.

4. Církvi poddání jsou ve věcech víry a mravů nejen občané, ale také vladaři občanů.

6. Státní moc a školství podle řádu přirozeného.

Podle zákona přirozeného, nám od Boha vštěpeného, netoliko jsou rodičové nejbližší a bezprostřední vychovatelé svých dětí, ale také se těší oni jediní z práva, bezprostředně a přímo obstarávati a řídití výchování. Toto právo, jemuž odpovídá

příslušná povinnost, nesdílí rodičové v témže řádě přirozeném a současně s žádnou auktoritou jinou, ani ne se státem, poněvadž vychování musí býti jednotné, má-li dojít svého cíle, a poněvadž kdo rodičům upírá práva výhradného, přímo a bezprostředně řídití vychování svých dětí, ničí rodinu, spolek samostatný, od státu podstatně různý. Rodina, jižto jest od Boha uloženo vychovávatí dítky, jest základem a podmínkou státu, trvající před ním se svými podstatnými právy a povinnostmi; když rodiny se spojí ve stát, nevzdávají se svých práv a povinností, ale hledají ochrany a podpory. Proto má státní moc rodiny chrániti a podporovati, ne nahrazovati. Toliko výpomocné a nepřímé právo přísluší státu ve příčině vychování, jestliže vychování soukromé nestačí anebo blaho obecné trpí anebo rodičové nečiní, co činiti mají.

Hodlajíce později vypočísti práva státu ve příčině školství, slyšme, co státu nepřísluší.

Škola jest na vyšším stupni vzdělanosti nevyhnutelným ústavem pro rodinu. Jakmile vzdělanost činí větších požadavků ve vychování, zvláště ve vyučování, nemohou rodičové sami stačiti, proto se musí ohlížeti po ústavech pomocných. Tato potřeba dala vzniku školám obecným, později středním a vyšším, jež vychování a vyučování rodičů doplňují a podporují a dítkám zjednávají vědomostí a dovedností buď obecně anebo pro zvláštní stav potřebných. Poněvadž jenom rodičům bezprostředně přísluší povinnost vychovávatí, jsou nejprve a přede vším rodiny aneb obec, která se pokládá za rodinu rozšířenou, oprávněny školy zakládati a řídití. Jelikož má škola podporovati rodiče, nesmí býti od rodiny zcela odloučena; škola a rodina mají společně a svorně působiti, aby nebožila jedna, co vystavěla druhá.

Odtud vychází na jevo, že státu nepřísluší školní monopol, který ve smyslu užším záleží v tom, že jediný stát smí zakládati a řídití školy, ve smyslu širším v tom, že se připouštějí školy soukromé, ale toliko s dovolením státním a za dozoru státního. Monopolem školním přehmatá stát do práva rodičů a zkracuje jejich svobody. Kromě toho překáží stát svým monopolem školním přirozené a proto oprávněné svobodě učení a učení se, která je-li zákonem patřičně řízena, obecnému blahu nejen neškodí, ale také přispívá. Dále má sice ve školství vládnouti jednota, ale nikoli jednotvárnost,

jaká vzniká školním monopolem; jednoty pak docíliti lze bez školního monopolu. Posléze školním monopolem stává se škola služkou státu, jenž jí zle užívá k účelům policejním anebo strannickým, nepřihlížeje patřičně k účelům, jež přináleží školám.

Ruší-li stát právo rodičů svým monopolem školním, ruší je mnohem více, když nutí rodiče poslati dítky do školy od něho bez nich podle názorů té neb oné strany politické řízené.

Stát, nepěstující školní monopol, může nepřímo působiti na rodiče, aby dítky poslali do školy, kterou sami volí, an od těch, kteří chtějí se dostat k úřadům státním, právem žádá jistou vzdělanost školní, an jiné výhody anebo vyznamenání slibuje za školskou vzdělanost, an zakládáním škol návštěvu jejich ulehčuje, an poučováním rodiče povzbuzuje poslati dítky do škol.

Také je stát oprávněn žádati od rodičů, aby dítkám zjednali tolik vědomostí a dovedností, kterých je nevyhnutelně potřebí každému občanu, aby ve společnosti občanské mohl žíti a svým povinnostem občanským vyhověl. Požadavků větších zákonem uložiti rodičům není stát oprávněn, nemá-li rušiti svobody rodičů, kterým hlavně a přede vším náleží vychovávat dítky. Anž smí stát rodiče nutiti, aby dítky poslali do školy ke zjednání si oněch nevyhnutelných vědomostí a dovedností, jelikož těchto nabýti lze soukromým vyučováním. Doporučovati a usnadňovati delší a hlubší vzdělání školské je stát povinen, ano oprávněn, ale nutiti všechny dítky ve školách obecných se učiti 8 let a to také předmětům, ze kterých nebudou míti pro život žádného prospěchu, jichžto osvojování povrchní překáží osvojení si vědomostí a dovedností nevyhnutelných a odjímá chuti k povolání služebnému — k tomu nemá stát práva.

Jaká má tedy stát práva a povinnosti?

1. Státní moc má právo a povinnost netrpěti škol, jež hlásají bludy obecně škodlivé, k nemravnosti svádějí anebo nějak jinak trvání společnosti ohrožují.

2. Státní moc může a má sama školy zakládati a řídit, když a pokud činnost soukromá nestačí a pokud příjmy veřejné dovolují. Obecné školy, státem založené a vrchnímu dozoru státnímu podrobené, mají býti ponechány správě obce, aby škola a rodina nebyly od sebe odloučeny.

3. Je-li dokázáno, že rodičové úplně zanedbávají svých dětí a že děti se stanou břemenem obce, může stát rodiče přinutiti, aby děti posílali do školy, anebo sám se postarati o jejich vychování.

4. Poněvadž bez jistých vědomostí nelze řádně plniti občanu povinností občanských, může stát požadovati, aby děti si jejich osvojily, nenutě jich k návštěvě školy.

5. Stát může od těch, kteří chtějí zastávati úřad státní, požadovati jistou vzdělanost školní a může ji odměňovati také jinými výhodami a vyznamenáními.

6. Stát může, pokud veřejné příjmy dovolují, zřizovati knihovny a jiné ústavy a podniky vědecké k obecnému prospěchu.

7. Církev katolická a školství.

Církev má sobě od Krista Pána uloženo všechny lidi vůbec a jednotlivě učit, udělováním svátostí a jiných prostředků milostných posvěcovati a k věčné blaženosti vésti. Pročež obzvláště jí přísluší mládež nábožensky vychovávat, tak že v této příčině pokládati sluší rodiče za spínomocněnce církve od přírody samé naznačené. Dále poněvadž vychování náboženské jest z celého vychování nejdůležitější a souvisí s celým ostatním vychováním, přísluší církvi vrchní dozor nad veškerým vychováním. Církev může také ve věcech světských poučovati, pokud je toho potřebí ku vychování náboženskému. Ano zanedbávají-li rodičové vychování, nejprve církvi a pak státu přísluší právo se starati o děti zanedbané, poněvadž náboženské vychování jest nejdůležitější a poněvadž církev stojí dítěti blíže než stát.

A také dokazují dějiny, že církev, jakmile se mohla svobodně vyvíjeti, pečovala všude o školy nižší a vyšší, ve kterých vedle náboženství se pěstovaly také vědy světské. Reformace 16. stol. kvetoucí školství od církve katolické ve středním věku založené a řízené tak pokazila, že Luther byl nucen světskou vrchnost vybídnouti, aby založila školy. Tak byly školy vydány od reformátorů protestantských státní moci, jež v sestátnění škol pomalu pokračovala, až posléze v našem věku stát se zmocnil jich plně. Kdežto mír vestfálský ponechával biskupům a farářům vyučování náboženské a dozor

nad školami, byly od státu v našem věku školy konfessionální proměněny v simultánní, ve kterých dítky všech konfessí společně jsou vyučovány a toliko vyučování náboženské se uděluje dítkám podle konfessí rozděleným. Než tyto školy simultánní jsou jenom přechodem ke školám bezbožeckým, jaké jsou již v některých zemích zavedeny a ve kterých místo Boha zastupuje stát a lidstvo, místo katechismu nauka o ctnostech občanských.

Jaká práva má církev katolická ke školám?

Kristus Pán uložil církvi své, katolické, zvěstovati všem lidem učení zjevené a je vésti, aby podle něho život svůj spravovali. Tato úloha se vztahuje také ke mládeži. Aby mohla církev svou úlohu konati u mládeže, k tomu obdržela od svého zakladatele neskonale moudrého a mocného patřičná práva a patřičné prostředky. Proto jí nemá nikdo brániti, když koná úlohu svou. Tato práva jsou:

1. Poněvadž církev jediná jest od Boha ustanovena učitelkou pravdy křesťanské, vyučují všichni katoličtí učitelé náboženství jménem církve, od které jsou poslání; proto odejme-li církev učitelé náboženství toto poslání, nemá učitel více práva vyučovati náboženství.

2. Poněvadž světská a náboženská výchova mládeže mají se vespolek srovnávati a poněvadž výchova náboženská jest nejdůležitější, musí míti církev právo dozoru nade všemi školami, ve kterých jsou vyučovány dítky katolické, právo se přesvědčiti, zdali od učitelů aneb od školních knih nehrozí nebezpečí náboženskému vychování, a žádati, aby toto nebezpečí bylo odklizeno.

3. Církev netoliko mládež vyučuje učení Kristovu, ale ji také vede, aby podle něho život svůj spravovala. Této povinnosti odpovídá právo, jemuž nemá býti bráněno. Zanedbávají-li rodičové někteří vychování svých dítek náboženské, může je církev morálně nutiti, aby dítky poslali do školy, kde by řádného vychování náboženského nabyly; tu má stát církev podporovati ve svém zájmu, poněvadž bez náboženství se nedaří státu.

4. Církev má právo žádati, aby zrušeny byly školy jak neznabožské, tak i simultánní, ve kterých se dějí útoky na církev katolickou a které probuzují v dítkách katolických náboženskou netečnost.

5. Církev má právo přirozené a historické zakládati katolické školy, ústavy učitelské a kněžské semináře s právem veřejnosti a je svobodně spravovati v duchu svém, katolickém. Poněvadž pravá víra křesťanská a pravá věda se srovnávají, není se báti, že by školy katolické jakéhokoli stupně a druhu vědu nepravdivou pěstovaly a že by nebyly na výši vědy.

8. Státní moc a tisk.

Tisk se stal velmocí, které takofka nelze odolat; jest netoliko zrcadlem veřejného mínění, ale vládne také jím libovolně. Jak působí na názory mravní, náboženské a politické, nelze si ani představit. Přemnozí čerpají svou moudrost z novin. A jakými následky je tisk provázen? Prospěšnými a záhubnými, jak zkušenost učí. Záleží na tom, jak se užívá svobody.

Svobodě tisku rozuměti možno způsobem trojím.

Násilní pokrokaři, revolučníci, anarchisté žádají svobodu úplně neomezenou, aby se mohlo tiskem uveřejňovati všecko, cokoli se líbí, aby jim nebránil nikdo, aby je za to, co vytiskli a mezi lidem rozšířili, odpovědnými nečinil nikdo. Takovou svobodu nazvati dlužno spíše nevázaností, slepou libovolností, bláznovstvím než svobodou, která přísluší na člověka rozumného a zákonu mravnímu podrobeného. Taková svoboda boří všechny základy společnosti lidské a ji proměňuje v rotu divochů, kteří se vespolek požívají; život veřejný a soukromý nemožným činí. Ji musí vláda jakákoli potlačovati.

Mnozí přátelé falešného liberalismu žádají svobodu tisku takovou, aby předně volno bylo všecko tisknouti bez předchozí censury a za druhé aby nebyl nikdo za věc vytištěnou trestem stíhán, nestala-li se určité osobě křivda. Svoboda tisku omezuje pouze osobní bezpečnost a svobodu jednotlivce; po vytištění může býti vydavatel tiskopisu žalován pro urážku osobní. Jde tu pouze o urážku osobní, neboť útokem urážlivým a nespravedlivým hnáti na křesťanství, církev, mravnost a poměry společenské je zcela volno a trestu nepodléhá.

Může vláda takové svobodě přát, chce-li své povinnosti plniti? Povinnost neposlední káže, aby vláda podporou byla náboženství a mravnosti, dvou sloupů hlavních, na kterých spočívá společnost lidská; zda tedy může dopustiti, aby tyto

sloupy se podemílaly? S náboženstvím a mravností úzce souvisí církev katolická; děje-li se jí křivda, škodu běže náboženství a mravnost. Zda tedy jedná dobře vláda, netrestá-li toho, jenž církev katolickou nespravedlivě tiskem uráží? A věru měla by vláda uvážiti, že kdo uráží oprávněnou auktoritu církve katolické, nebude šetřiti ani auktority vládní. V té příčině jsou mnozí u vlády zraku krátkého.

Třetí mínění o svobodě tisku zní takto: Budiž volno tisknouti všechno tak, aby předběžné překážky, na př. censura, tisku nebránily; avšak spisy vytištěné mají býti soudem stíhány, buď že osobám jednotlivým ublížily anebo se provinily proti náboženství, církvi katolické, mravnosti a společenským řádům. Této svobodě může a má světská vláda přátí.

Neboť státní censura předběžná, nepřihlížíme-li k jiným okolnostem, se již přežila, odporujíc ústavě konstituční anebo republikánské. Politické straně vládnoucí poskytla by mocného prostředku, který by stranu protivnou umlčel a veřejné mínění k prospěchu strany vládnoucí opanoval. Menšině politické odepřen by byl jediný prostředek, kterým by si pomáhala. Kromě toho činnost zástupců lidu se nesrovnává s censurou. Neboť zástupcům musí býti volno svá mínění přednášeti na sněmu a mimo sněm avšak tak, aby šetřeno bylo všeobecných zákonů státních, jež nepřihlížejíce k té neb oné straně politické zabezpečují trvání státu; taktéž tisku nesmí býti bráněno censurou předběžnou mínění tato uveřejňovati a posuzovati. Také lidu musí býti volno své žádosti předkládati sněmu a vládě; a poněvadž parlamentární činnost sahá do všech oborů, je státní censura předběžná nepřislusnou.

Avšak znamená-li tuto censuru zrušiti totéž co pustiti tisku uzdy a svobodu proměnití v nevázanost a libovolnost? Nikoli, vláda může a má nevázanosti tisku překážeti všeobecnými, k politickým stranám nepřihlížejícími zákony spravedlivými a řádně podle práva přirozeného stanovenými. Nespravedlivé, škodlivé útoky proti náboženství, církvi katolické, mravnosti, pořádku veřejnému, základům společnosti, útoky, kterými trvání státu se ohrožuje, zlomyslné a hrubé urážky jednotlivců mají přísně podle práva přirozeného a zákonů jemu odpovídajících soudně se stíhati a trestati. Není věru tisk pánem neomezeným, ani svým vlastním zákonodárcem. A bude-li zakročováno takto proti tisku prostopášnému, mno-

hým přehmatům tiskovým se zabrání; kdo se spálil, má se na pozoru.

Státní censura předběžná může býti nahrazena také tím, že podle spravedlivého zákona se udílí nebo odjímá koncesse tiskárnám, knihkupectvím, novinám, že se přísně podle zákona bdí nad obchodem podomním a kolportáží. Přehmatům tisku brániti může také předběžné zabavení tiskopisů, jež pak soudem jest potvrzeno anebo zrušeno, a to tehdy, když jejich rozšíření by velikou škodu způsobilo náboženství, církvi katolické, mravnosti, veřejné bezpečnosti; ovšem musí při tom úřad policejní varovati se libovůle a šetřiti zákonů

Předběžné censury užívá církev katolická o spisech theologických vším právem. Neboť jest neomylnou učitelkou od Boha ustanovenou a strážkyní pravdy zjevené; proto jí přísluší souditi, zdali obsah spisu theologického s pravdou zjevenou se srovnává či nic. Věru jedná církev katolická mou-dře, že od censury předběžné neodstupuje, jelikož tím překází, aby hrubé a škodlivé bludy náboženské se nerozšířily. Co bylo řečeno o předběžném zabavení tiskopisů, jež se státi musí někdy úřadem světským, platí o spisech theologických. Neboť velmi často by vznikla veliká škoda nenahraditelná z bludů náboženských, kdyby se rozšířily, jak dokazují církevní dějiny; Husovy bludy jsou výstražným příkladem. Je snadno ve věcech náboženských rozšířiti bludy, ale nesnadno jest lidu je vzíti; a přece na pravém učení náboženském velmi mnoho záleží. Blud náboženský možno vyjádřiti jednou větou, ba jedním slovem, ale vyvrátiti jej nelze leč dlouhým výkladem. Proto chce-li církev katolická své povinnosti vyhověti a bludy odvracet, musí o spisech theologických užívati předběžné censury; theolog katolický, jsa věrným synem církve katolické, ochotně, pokorně a poslušně svůj spis cenzuře církevní podrobí, dříve než jej tiskem vydá.

Není se báti, že by církevní censura předběžná vědu theologickou zbavila svobody patřičné; neboť jde-li o sporné otázky, ponechává církev theologům volnosti, o to pečujíc, aby pravdě zjevené řádně se rozumělo a do učení křesťanského se blud nevedral. Theolog katolický může a má církvi Kristově děkovati, že jest chráněn před bludem.

Ovšem státi se může, že některá osoba, které církev censuru světila, někdy jí užije nepatřičně; ale to se stalo

zřídka, jelikož veškeré církvi Kristově zaručeno jest přispění Ducha svatého. Škoda, která z těchto řídkých případů vzniká, jest nepatrna proti škodě, která by vznikla, kdyby každý ve věcech náboženských mohl tisknouti všecko podle libosti.

9. Státní moc a národní hospodářství.

O statky hmotné, jichž potřebí má společnost lidská ke svému blahobytu časnému, pečovati přísluší státní moci, pokud jde o blaho obecné. Poměru státní moci k národnímu hospodářství týká se otázka socialní, která zní: Kterak lze mnohé škody národohospodářské, jimiž společnost lidská nyní trpí, odstraniti a lepší řád společenský zavést? Kterak lze odkliditi spor mezi kapitálem a prací, mezi vzrůstajícím bohatstvím několika kapitalistů a přibývajícím chudobou velikého davu lidstva? Otázka tato jest hlavně a přede vším národohospodářská, přídruženě a nepřímě mravně-náboženská.

Názory o poměru státní moci k národnímu hospodářství jsou tyto:

1. Výstřední liberalismus chce otázku socialní řešiti toliko svobodnou činností soukromou, svépomocí; státní moc má zasahovati do poměrů národohospodářských, pokud jest potřebí, aby chráněna byla národohospodářská nezávislost jednotlivce. Než tento názor neodpovídá úloze státu; svépomoc, která se děje zakládáním spolků dělníků a řemeslníků, sama nestačí.

2. Socialní demokraté pokládají za zdroj bídy národohospodářské soukromý majetek výrobních prostředků, z něhož vychází spor mezi kapitálem a prací. Tento spor lze toliko tím odkliditi, že všechny prostředky výrobní se stanou majetkem společnosti, že se výroba provozuje účelně od společnosti a že výtěžek se rozdělí podle spravedlivého měřítka. Avšak vespolečnou solidaritu lidí, která po jistou míru jest oprávněna, přehánějí, kladouce ji proti přílišnému individualismu; jejich názor nepřinesl by lidstvu štěstí a svobodu, ale bídu a otroctví.

3. Socialisté státní chtějí socialní otázku řešiti toliko státním zákonodárstvím. Ovšem přispívati má státní moc a státní správa ku řešení tomuto; avšak obě jediné nestačí, poněvadž kořeny bídy socialní vězí v oboru náboženském a mravním. Aniž je státu dovoleno libovolně pořádati poměry majetkové.

4. Někteří katolíci francouzští žádají, aby církev jediná hojila bídu sociální činností charitativnou a oživením ducha křesťanského, a ukládají státu toliko chrániti právo. Avšak činnost církve katolické je sice nutna, ale nestačí, nebude-li podporována státem; uloženo pak státu není toliko chrániti právo.

Mnozí stoupenci Fr. Le Playovi chtějí společnost vyhojiti toliko obrozením rodiny a zachováváním desatera přikázání božích, bez vlivu náboženství křesťanského. Než oba tyto prostředky zajisté nutné nestačí bez církve Kristovy a bez pomoci státní.

5. Socialisté křesťanští utíkají se k náboženství křesťanskému, dělíce se na protestantské a katolické. Avšak protestanté nemajíce ducha právě křesťanského nemohou náboženství křesťanského užiti ku vyhojení poměrů sociálních, poněvadž duch protestantský vede důsledně k neznabožství, jež společnost lidskou vyvrací. Jediný socialismus katolický je s to, aby odvrátil bídu sociální; jeho názor je tento:

Netoliko stát, rodina a jednotlivec mají svornou a svobodnou působností řešiti otázku sociální, ale také církev katolická má býti přibrána k tomuto řešení, poněvadž bez její pomoci jest všeliké namáhání marné. Nynější bídy sociální vznikly hlavně tím, že mnozí pozbyli smýšlení právě křesťanského; proto nenastane důkladná náprava, nebude-li duch křesťanský oživen. Mnozí majetní oddáni lakotě a sobeckosti pohrdají bližním a nešetří zákonů božích a lidských, aby statků a moci nabyli ke škodě bližního, kdežto mnozí nemajetní majetným závidí a je nenávidí; tito pak a oni nemírně baží po rozkoších smyslných. Jediné náboženství křesťanské, od církve katolické hlásané, vštěpí všem lásku blíženskou, bez které společnost lidská jest rotou divochů, vespolek se požírajících, ukrotí požíravost a posvěť práci. Církev katolická toto smýšlení hlásajíc a skutky lásky prokazujíc má býti státem podporována.

Státu, sociální otázku řešícímu, přísluší:

1. uspořádati obchody peněžní;
2. chrániti lid pracující proti vykořisťování, dále aby nebyli vydáni libovůli a násilnictví svých najímatelů, aby netrpěla mravnost a rodina pracujících, aby jejich zdraví nebralo zbytečné škody, aby mohli konati své povinnosti náboženské,

aby se bral patřičný zřetel k ženám, dívkám a mladíkům pracujícím, aby o vzdělání náboženské a školní patřičně bylo pečováno, aby mzda a doba práce byly uspořádány, aby na nemoc, neschopnost a stáří pracujících bylo pamatováno, aby příbytky příhodné byly zřizovány, aby smírčí soudy rovnaly spory mezi dělníky a najímateli, aby pracující mezi sebou spolky zakládali, jež by působily blaho hmotné a duševní a ku prospěchu byly jak občanskému, tak náboženskému;

3. chrániti rolníky zavedením ochranného cla, usnadňovati půjčky peněžné, hájiti je proti kupujícím jejich plodiny, ukládati daně spravedlivé, urovnati právo dědické, nedusiti je militarismem;

4. chrániti řemesla, pokud při továrnictví a strojnictví jenom možno, před úpadkem, poněvadž na stavu řemeslnickém společnosti lidské jest mnoho záleženo;

5. zjednati veřejné prostředky, kterými by orba, řemeslo, průmysl a obchod vzkvétaly, pokud nestačí činnost soukromá, jakož i dělníkům práce nemajícím opatřiti práci, nemohou-li sami si ji opatřiti a nemají-li z čeho by žili;

6. míti nějaký majetek státní, z něhož by z části se hovělo obecným potřebám k prospěchu obecnému, a chrániti majetek soukromý;

7. pečovati o mincovnictví a o řízení pošt, telegrafů a železnice, jak vyžaduje obecné blaho, a dbáti o to, aby množství úředníků a zřízenců státních nebylo stranou právě vládnoucí zle užito ke škodě svobody politické a náboženské;

8. zřizovati v některých oborech národního hospodářství vzorné ústavy k prospěchu obecnému, ne však všeobecně a zásadně míti přímé účastenství na hospodářství národním, poněvadž to není úlohou státu, škodí činnosti soukromé a vede k socialismu zhoubnému;

9. míti a spravovati monopoly fiskální, pokud jich potřebí k obecnému prospěchu a pokud neruší práv soukromých řádně nabytých a stříci se monopolů národohospodářských, nevyžaduje-li jich ochrana a blaho společnosti, aby činnosti soukromé nebylo ubližováno.

10. Státní moc liberální nemravnou.

Politický liberalismus naší doby vznikl z první revoluce francouzské. Když ve druhém desetiletí 19. stol. revoluce byla povalena a Bourbonové se spojili s ostatními mocnáři, aby uhájili monarchie, scházeli se zbytkové strany revoluční tajně, aby setrvali při nejdůležitějších požadavcích revoluce a jim platnosti zjednali tiskem a ozbrojenými vzpourami, pouličním srocováním. Z hesla revolučního: „Svoboda, rovnost, bratrství“ přijali heslo: „Svoboda a rovnost politická a občanská.“ Všichni příslušníci státu mají býti, jak jenom možno, svobodni a před zákonem úplně sobě rovni, buďtež zrušeny všechny občanské a politické výsady šlechty a duchovenstva; lidu budiž popřáno účastenství míti na zákonodárství a bdíti nad vládou; všichni mějtež stejné právo volební, stejný přístup k veřejným úřadům; ústava státní budiž repraesentativná; zákon ať nepřihlíží k rozdílu občanů náboženským, náboženství budiž záležitostí čistě soukromou; svrchovanost státu náleží lidu; budiž dána neomezená svoboda tisková a spolková. Tyto zásady majíce na zřeteli střežili oni příznivci revoluce každý krok, kterým vláda monarchická sílila svou moc, jej tupili, že prý svoboda lidu jest ohrožována, a užívali ho za záminku, aby vzpoury lidu strojili. Roku 1830 se jim podařilo zákonitou rodinu královskou z Francie vypuditi a zříditi království z milosti lidu na místě království z milosti boží. Přívrženci jejich sebe nazývali liberálové, nazývajíce své protivníky zpátečníky, konservativci. Podobné strany vznikly také v jiných zemích evropských se stejnými zásadami a cíli, se stejným jménem.

Liberálové jsou původně z měšťanstva, třetího stavu francouzského shromáždění národního, ze vzdělaného měšťanstva, duchovenstvo a šlechtu, jakož i jejich výsady nenávidícího. Oborem liberalismu vlastním jest veřejný společenský život; cílem jemu vlastním je svoboda, jak jen možno, největší a svézákonnost každého jednotlivce v poměrech společenských, obojí všem stejná, nezávislá na stavu a náboženství. Než kořeny své má v oboru náboženském a rozestírá své větve do všech skoro oborů života lidského. Podle důslednosti, jakou se prokazují všechny požadavky a podmínky liberálního názoru základního, rozeznáváme různé stupně liberalismu.

První druh, liberalismus zcela důsledný, ve Francii, Belgii

a Italii zjevně pěstovaný, žádá svézákonnost čili autonomii každého jednotlivce, v životě občanském a politickém důsledně provedenou. Každá vyšší auktorita, nad jednotlivcem postavená, se zamítá, a státní auktorita vzniká tím, že každý jednatel přenáší část vlády, kterou má nad sebou, na celou společnost a proto vlastně sebesamého poslouchá. Tento liberalismus jest plodem atheistického rozumářství a přenáší je z oboru života soukromého do oboru života veřejného, společenského. Důsledky jeho jsou tyto :

V životě veřejném není zřetele k Bohu a náboženství; stát jest neznabožský. Proto musí býti stát a církve zcela od sebe odděleny; každému náleží plná svoboda náboženská, škola nezná žádného náboženství. Řeholníci buďtež ze škol vypuzeni a na místo katechismu náboženského budiž zaveden katechismus laický, ve kterém se hlásá morálka, jež není založena na zákonu božím, aniž zná povinností náboženských, jež učí toliko povinnostem ke státu a spoluobčanům a povinnost svědomím ukládanou nahrazuje citem cti anebo zájmem soukromým jiným. Budiž zavedeno nucené manželství občanské na místo církevního a zbaveno budiž veškerého rázu náboženského. Taktéž nemocnice, chudobince, sirotčince a pod. buďtež odcizeny církvi. Křest církevní nahrazuje se ve Francii křtem občanským. Také spalování mrtvol jest namířeno proti církvi, proti náboženství.

V politice jest cílem liberalismu republika anebo konstituční monarchie, ve které jest král stínem. Ve Francii již mají liberálové republiku; v Belgii, Italii, Španělsku a Portugalsku projevují zjevně snahy republikánské, jinde pak je zakrývají. Poněvadž liberálové, kteří náležejí ke třetímu stavu, se bojí, aby jim socialisté neodňali moc, přidržují se konstituční monarchie anebo republiky, ve které rozhodují občané majetní.

V oboru národního hospodářství hlásají liberálové: Každému budiž volno činiti, co sám chce, pokud nekřivdí soukromému právu druhého; státu náleží úloha pouhého policajta anebo ponocného, jenž pečuje toliko, aby právo jednotlivce bylo chráněno. Někteří liberálové bojíce se sociálních demokratů sahají k sociálním reformám. V národním hospodářství jest socialismus, ač pěstuje liberální zásady o náboženství a politice, protivníkem liberalismu, jelikož zničení chce moc ka-

pitálu, bohatému stavu třetímu náležejícího, aby socialní demokracie vládla, výrobu řídila společnou a výtěžek výroby rozdělovala podle práce.

Druhý druh, liberalismus umírněný a méně důsledný, připouští závislost člověka na Bohu, uznává přirozený zákon mravní, pokud může být pouhým rozumem poznán, ale zavrhuje nadpřirozené zjevení boží křesťanské; proto nechce mít stát ani neznabožským ani křesťanským. Avšak jest náboženství jediné pravdivé křesťanské, katolické. Proto musí tento liberalismus, chce-li být důsledným, buď se zřítí názorů liberálních, anebo se státi neznabožským, jakým jest první druh liberalismu.

Třetí druh, liberalismus ještě mírnější, k němuž lnou věřící protestanti, liberální konservativcové, a k němuž lnuli dříve také někteří katolíci, uznává pro život soukromý učení křesťanské, ale pro život veřejný, státní je zavrhuje. Avšak jelikož člověk závisí na Bohu ve všech poměrech svých a jelikož jediné náboženství křesťanské jest pravdivé, má náboženství křesťanské, katolické, vliv prokazovati také na život veřejný, státní. Proto musí tento liberalismus, chce-li být důsledným, buď se zřítí názorů liberálních, anebo se státi neznabožským, jakým jest první druh liberalismu.

Avšak první druh liberalismu jest nemravný.

Proto státní moc liberální jest nemravnou.

b) Výkony státní moci.

A) Z á k o n o d á r n í m o c .

Kromě zákona přirozeného jsou zákony pozitivné čili stanovné, jež ze svobodné vůle těch vycházejí, kteří o společnost veřejnou pečují, a jež dílem se vztahují ku předmětům, v zákoně přirozeném obsaženým, dílem se nevztahují. Zákon přirozený spočívá na nutné vůli Boha, jež svobodně člověka stvořil, zákon stanovný na svobodné vůli zákonodárce, veřejnou společnost řídícího. Zákon přirozený jest podstatně božský, zákony stanovné jsou dílem božské, dílem lidské podle auktority buď božské anebo lidské. Zákon přirozený jest nerozlučně spojen s přirozeností a jest ohlášen

stvořením a při stvoření přirozenosti lidské, pozitivní není pro jednotlivce nevyhnutelně nutný a vyžaduje ohlášení zvláštní. Zákon přirozený platí pro všechny lidi všech časů a všech krajů, pozitivní jako pozitivní podle moci a vůle zákonodárcovy. Zákon přirozený vztahuje se toliko k činům, jež podle své povahy jsou buď mravně zlé anebo mravně dobré a k mravnímu řádu nutně se vztahují, zákony pozitivní mohou přikazovati anebo zakazovati nejen činy, jež přikazuje anebo zakazuje zákon přirozený, ale také činy o sobě mravně lhostejné.

Zákony stanovné jsou nutny.

Neboť 1. zákon přirozený je samozřejmý toliko ve svých zásadách nejobecnějších. Čím vzdálenější jsou od nich jeho závěry srostaté, tím nejasnější a pochybnější jsou jeho předpisy; proto vznikají o témže předmětu různá mínění zvláště u těch, kteří nemají ani času ani chuti ke theoretickému zkoumání. Musí tedy býti auktorita, jež rozhodně a platně stanoví vzdálenější závěry ze zákona přirozeného. 2. Zákon přirozený drží v sobě předpisy obecné v rysech neurčitých, jež musí býti upotřebeny při jednotlivých poměrech srostatých a blíže určeny. K tomu jest potřebí auktority, která by platně stanovila. 3. Předpisy zákona přirozeného netěší se pro život pozemský z dostatečné sankce; což nevádí při vztazích člověka k sobě a k Bohu, poněvadž trest a odměna nastane teprv po smrti podle viny a zásluhy. Avšak při vztazích lidí vespolečných to vádí. Poněvadž společnost nemá teprv v životě záhrobním cíle svého dojíti, nýbrž zde na zemi, nemohlo býti zůstaveno na libovůli jednoho každého, chce-li předpisů zákona přirozeného šetřiti čili nic. Proto jest potřebí auktority, která by trestem přinutila občana neochotného jich šetřiti; čímž nabývá zákon přirozený pro život pozemský sankce dostatečné.

Musí tedy býti státní moc taková, aby dávala zákony pozitivní.

Není však zákonodárství státní zřídlem všech zákonů, poněvadž jest jemu podkladem a měřítkem zákon přirozený, jenž státu rozkazuje pečovati o blaho obecné, nic nerozkazovati, co by blahu obecnému překáželo, co by škodilo právům, jednotlivcům řádně náležejícím a blahu obecnému neodporujícím, a šetřiti auktority společnosti, od Boha nadpřirozeně

založené a na státu nezávislé. Posléze poněvadž život občanský, státem řízený, je toliko částí života mravního, nemůže stát veškerý život lidský svými zákony spravovati. Proto je státní moc zákonodární omezena.

Účel, jehož má dosáhnouti stát, vyžaduje, aby zákonodárství státní obecné blaho časné, jak tělesné tak duševní, pokud nestačí činnost soukromá, založilo, zachovávalo a zdokonalovalo. Má-li býti požadavku tomu vyhověno, musí zákonodárci znáti potřeby obecné, soukromou činností jednotlivců neukojitelné, a prostředky, jimiž by ukojeny býti mohly, a musí také míti dobrou vůli, aby potřeb ukojili a patřičných prostředků volili; musí tedy býti zkušený, vzdělaný, šlechetný, svědomitý a zbožný.

Závaznosti dostává se stanovným zákonům státním z auktority, která má právo je dávat i občanům ukládati. Oprávněnost tato spočívá na zákonu přirozeném, člověku od Boha vštěpeném, kterým Bůh chce, aby byla státní moc, jež by zákonodárstvím stát řídila a poslušnost zákonům zjednávala. Tedy závaznost lidských zákonů stanovných jest prostředně podmíněna zákonem přirozeným.

A zajisté jak nás učí zdravý rozum, jest státní moc zákonodární podřízena nejvyšší panovníčí moci boží, tak že ji má svým zřídlem, a má proto se řídit záměry a stanovami věčného zákonodárce, Boha; má na ní účastenství, tak že má s Bohem spolupůsobiti k vyplnění úmyslů božích a k provedení věčného zákona. Avšak věčný zákon jest člověku ohlášen zákonem přirozeným, jenž v čase vyjadřuje, co zákon věčný nutně stanoví pro všechny bytosti rozumné. Proto všechny ostatní zákony časné, také státní stanovné jsou buď dalším rozvojem anebo bližším určením zákona přirozeného.

Také z jiné příčiny je závaznost státních zákonů podmíněna zákonem přirozeným. Zavazovati totiž někoho ve svědomí znamená svobodné vůli lidské čin bez podmínky tak uložit, že jej nemůže opomenouti, aby nehřešila, Boha neurážela, od něho, nejvyššího cíle, se neodvraceí. Taková závaznost, povinnost nemůže nevycházeti od Boha buď nepřímo anebo přímo. Avšak státní zákony mají moc, kterou zavazují poddané ve svědomí. Proto závaznost státních zákonů vychází od Boha, jenž vůli svou vyjádřil zákonem přirozeným člověka

ve svědomí zavazujícím k poslušnosti auktoritě státní povinované.

Aby měly státní zákony patřičné platnosti, musí 1. vycházeti z moci oprávněné, 2. nesmějí odporovati žádnému zákonu vyššímu, 3. musí směřovati k obecnému blahu, musí býti spravedlivy, aby nerušily spravedlnosti podlé a směnné, vyrovnávací, 4. musí býti fysicky a morálně možny. Zákonů neplatných možno poslechnouti, nenařizují-li nic hříšného, ano jest i nutno jich poslouchati, jestliže by z neposlušnosti vznikly pro nás anebo pro společnost větší škody než z poslušnosti. Avšak zákonů neplatných není dovoleno poslouchati, prikazují-li něco hříšného. Při oprávněné neposlušnosti proti zákonům neplatným není dovoleno užívati násilí fysického.

Státní zákony jsou jedny ústavní čili základní, druhé organické, ústavu v jednotlivostech rozvinující; jedny pořádají soukromé právo, druhé veřejné ve věcech finančních, správních, vojenských, trestních atd.

Státní zákony vznikají auktoritou příslušnou způsobem, který určuje ústava anebo zvyk, podle požadavků, kterým jsou podrobeny všechny zákony stanovné, podle obecných potřeb, po moudré úvaze, po modlitbě k Bohu, jenž jest nejvyšší cíl, nejvyšší zákonodárce, zřídlo moudrosti lidské. Soukromé ohledy, blahu obecnému škodící, nemají zákonodárce vésti.

Množství zákonů nemá býti přílišné, aby nebyla svoboda nepatřičně omezována, aby nebylo nesnadno míti o nich patřičnou známost.

Státní zákony stanovné mohou býti zrušeny, dovoluje-li zákon přirozený a zachovává-li se patřičný způsob. Změněny býti nemají bez důležitých příčin. Závaznosti jistému zákonu povinované mohou býti jistí jednotlivci zproštěni příslušnou mocí státní z důležitých příčin, dovoluje-li zákon přirozený, netrpí-li blaho obecné. Veřejný čili authentický výklad zákonů podávají zákonodárci anebo jejich oprávnění zástupci, školský ne závazný soukromí učenci. Také epikie čili slušnost dovoluje, aby zákon stanovný byl vyložen v jistém případě proti slovnímu znění, když by upotřebením zákona slovně vyloženého děla se křivda; neboť tu lze předpokládati, že by zákonodárce k tomu případu nevztahoval zákon. Také zvy-

kem, jenž nabyl platnosti právní, může býti zákon zrušen nebo změněn.

Předpisuje-li státní zákon stanovný nebo zakazuje-li, co předpisuje nebo zakazuje zákon přirozený, jest jím zavázán také každý zákonodárce. V případě opačném, je-li zákonodárcem sbor osob, jsou osoby jednotlivé, nejsouce ve sboru, poddanými a proto zavázáni zákonem. Pakli zákonodárcem monarcha, nemůže býti právem přinucen, aby zachovával zákon, avšak ve svém svědomí jest povinen zachovávat zákon, který se dotýká jak poddaného, tak monarchy; také jest monarcha povinen dávat poddaným dobrý příklad.

B) M o c v ý k o n n á.

Moc výkonná (exekutivná) čili správní čili vládní netoliko vykonává, co zákony rozkazují, ale také má účastenství na moci zákonodární a soudní a na ně působí, jsouc svazkem nutným, který spojuje všechny výkony státní, aby činily jeden celek organický. Moc vládní drží v sobě 1. vykonávání toho, co zákony velí, správu čili administraci; 2. policii a sice a) bezpečnostní, která pečuje o pořádek a všeliké rušení jeho odvrací, b) policii o veřejné blaho pečující odvracováním nehod a řízením ústavů sloužících dopravě, obchodu, orbě, průmyslu, vyučování atd.; 3. zevnější politiku, diplomacii; 4. správu finanční; 5. správu vojenskou. Dříve než o těchto úlohách moci vládní obecně promluvíme, předešleme stať o státním úřadě, jehož podmětové, státní úředníci, slouží vládě, úlohu svou plnící.

S t á t n í ú ř a d.

Státní úřad jest jisté působišť s jistými povinnostmi a právy, od státu nebo zástupců jeho přenesené na jistou osobu ku prospěchu občanstva. Státní úředník slouží ne tomu, kdo mu svěřil úřad, ale občanstvu. Povinen je sice poslouchati toho, kdo mu svěřil úřad, anebo svých představených; než tito jemu směřjí rozkazovati toliko, co prospívá občanstvu. Monarcha, jenž svou moc vykonává po svém právu, nemůže býti pokládán za úředníka, ač moci své užívati jest povinen ke prospěchu občanstva; tím méně jest úředníkem občanstvo, jež

drží a vykonává moc nejvyšší, poněvadž nikdo není svým vlastním úředníkem.

Přenesení působistě úředního děje se smlouvou mezi čestkem a udělovatelem úřadu. Tato smlouva, buď výslovná anebo mlčelivá, ukládá úředníku povinnost zastávat úřad věrně ku prospěchu občanstva a poslouchati představených ve věcech úředních; této povinnosti odpovídá právo úředníků požadovati umluvený plat a po umluvenou dobu držeti úřad svědomitě vykonávaný.

Kdo působistě úřední na někoho přenáší, má voliti muže úřadu schopného, šlechetného a svědomitého.

Úředníci činí stav se zvláštními právy a povinnostmi, stav velmi působivý a pro blaho obecné velmi důležitý, který nemá se zvrhnouti v kastu, jež před lidem se uzavírá úzkostlivě, jež absolutisticky vším chce vládnouti, sebe pokládá za účel, ne za prostředek a posléze se mění ve stroj nesnadno hybný, veřejnému životu obtížný, bureaukratismus.

Správa a policie.

Správa ve smyslu užším pochopená zákony k jednotlivým případům a poměrům obrací a uskutečňuje, aby účelu od zákonodárce vytknutého bylo dosaženo; zákony jsou její činnosti pobídkou, pravidlem a mezí. Aby úloze své dostála, musí míti právo dávat obecné výnosy, podle kterých podřízení úředníci by se řídili zákony uskutečňujícíce, a užívati moci donucovací proti těm, kteří zákonu poslušnosti upírají. Je-li zákon anebo výnos patrně nespravedliv, nemá úředník správní formálně přispívati k jeho uskutečnění, aniž materiálně, není-li důvodů dostatečných a důležitých. Pakli se toliko pochybuje o spravedlnosti zákona anebo výnosu, rozhodnouti se má úředník správní pro spravedlnost.

Policii není uloženo zákonů uskutečňovati, nýbrž podle právního řádu stávajícího samostatně pečovati o blaho obecné buď chráněním právní bezpečnosti, anebo kladným podporováním blahobytu. Policie bezpečnostní, předcházejíc všelikému rušení veřejného pořádku právního, nespravedlivě činěnému, bdí nad chováním občanů, do veřejnosti vnikajícím, aby hned zakročila, je-li nebezpečí blízko. Policie blahobytní chápe se samostatně prostředků, jež by přímo podporovaly obecné blaho,

bráníc, aby neštěstí nevzniklo, na př. epidemie, povodeň, požár, hlad, pokud nestačí činnost soukromých a obcí, a podporující kladně činnost občanů v oboru náboženství, školy, věd a umění, života národního hospodářství. Policie jakkoli souvisí s mocí zákonodárnou a soudní, nemá si vlastniti této dvojí moci samé, nemá bez potřeby vším vládnouti, do poměrů soukromých se vměšovati, činnost soukromých občanů a obcí činiti zbytečnou.

Právo daní a vojenství.

Má-li stát účelu svého dosíci, musí míti hmotných prostředků, jichž jako daní od svých pořídaných požadovati musí míti právo, pokud nestačí příjmy z majetku státního. Tomuto právu státní moci odpovídá povinnost občanů platiti státu daně.

Míra daní řídit se musí měrou nutných výloh veřejných. Kam sahá míra nutnosti, nelze mathematically určit; přece však budiž svědomitě zkoumána, aby spíše menší byla shledána, než větší. Státní moc, která bez potřebí utiskuje občany přílišnými daněmi, činí spravedlnosti příkoří a podkopává veřejné blaho.

Daně rozděleny buďtež podle míry sil spravedlivě. Kdo má pouze tolik příjmů, kolik nevyhnutelně potřebuje, aby sebe a rodinu vyživil, má býti z pravidla daní prost. Čím větší majetek, tím větší daně poměrně ukládati jest spravedливо. Ovšem nesmí daň z majetku poměrně rostoucí té výše dostoupiti, že by veškerý příjem pohltila.

Přímá daň z příjmů byla by nejspravedlivější, kdyby možno bylo množství jejich určit s jistotou. Než cizí je určit nemůže, a má-li občan sám své příjmy určit, není každý svědomitý. Při vyměřování daní z příjmů dlužno přihlížeti také k počtu členů rodiny, kteří z nich žijí.

Při dani nepřímé dlužno k tomu přihlížeti, aby potraviny, kterých občané chudší nevyhnutelně potřebují, byly daně prosty, dokud dovoluje obecné blaho, poněvadž taková daň nejvíce tíží chudinu.

Jsou-li daně v některém státu příliš obtížny, bývají často vinní občané sami; vnitřní pokoj, pravou mravností náboženskou, od církve katolické hlásanou, působený, jest nejlepší prostředek proti přílišnému břemenu daní.

Bližší výklad o daních budiž zůstaven pozitivné vědě právnické.

Stát jsa ohrožován nepřáteli vnitřními a zevnějšími musí míti právo sebe hájiti násilím proti nespravedlivým útokům a sice jednak stráží policejní a četnictvem, jinak vojskem.

Moc ozbrojená není sama sobě účelem, nýbrž prostředkem k zachování státu, občanstva. Proto má státní moc občanům ukládati těžké oběti osobní a majetkové, pro moc ozbrojenou nevyhnutelné, pokud jich vyžaduje blaho obecné. Nemá-li moc ozbrojená příliš tížiti, aniž blahobytu hmotnému a mravnosti škoditi, ať o to pečují státy, aby život občanů, jakož i poměry států vespolečné byly řízeny duchem křesťanským, aby podmětové moci ozbrojené šetřili kázně a mravnosti. Příčinou militarismu hmotně a duševně zhoubného jest smýšlení občanů, států a ozbrojenců nekřesťanské.

C) M o c s o u d n í.

Moc soudní má sobě uloženo právní pořádek porušený obnoviti; proto činnou se prokazuje, když porušení pořádku právního se stalo.

Soudce rozepře právní rozhoduje podle zákonů platných, ke kterým obrací jednotlivé případy. Podmínkou jeho činnosti jest spravedlnost zákonů; zákony zřejmě nespravedlivé nemají býti pravidlem jeho soudu. Soudce má dokonale znáti zákony, podle kterých jest mu souditi; s touto známostí má spojití velikou opatrnost a obezřetnost, které jest potřebí ku poznání skutku a okolností; má obě strany se prouci sám slyšeti a jim poskytnouti možnost, aby předložily své důvody; má býti při vyšetřování a vynesení soudu neporušitelný a nestranný; má souditi, nepřekáží-li zvláštní okolnosti, veřejně. Aby spravedlivě souditi mohl, musí býti po jistou míru nezávislý a samostatný; nesmí býti úřadu svého, od ostatních výkonů státní moci odděleného, zbaven leč soudním rozhodnutím z důvodů, jež zákon stanoví; musí míti dostatečný plat, aby nebyl nouzí sváděn s cesty práva; musí býti neúhonný a svědomitý. Každému má býti možno hájiti své právo před soudem; soudní pak řízení má býti laciné a rychlé.

Soudní řízení občanské.

Stávající pořádek právní bývá rušen buď sporem právním anebo vědomým bezprávím; při sporu není, aspoň ne přímo, nešlechetný úmysl zjevný porušiti pořádek, a obě strany se domnívají býti v právu — při bezpráví jest vědomí zjevno, že porušení pořádku jest proti právu. Spor vyžaduje sporné čili občanské řízení soudní, bezpráví soudní řízení trestní.

Spory právní rozhodnouti auktoritativně a platně tak, aby soudní výnos povinny byly obě strany sporné přijmouti ve svém případě konkrétním za právní pravidlo a jím se řídit, přísluší státní moci, která pečujíc o veřejný pořádek a svobodu občanů právo a povinnost má ukončiti spory pořádek a svobodu rušící.

Výnos soudce civilního není ani pouhým poučením soukromým ani pouhým logickým závěrem z návěstí učiněným ani výpovědí, libovůli stran zůstavenou, nýbrž výkonem pravomoci, jemuž se podrobiti strany sporné jsou povinny, ano i nuceny. Výnos soudní někdy přenáší právo s jedné osoby na druhou, někdy působí práva nová.

Vychází li soudním řízením nepochybně na jevo, která strana má právo, má jí býti právo přiřknuto soudcem. Nemizí-li pochybnost, má býti soudce pamětliv, že majitel práva při pochybnosti má přednost. Není-li žádný z obou spor vedoucích majitelem práva, má soudce při pochybnosti nemiznouce právo přiřknouti tomu, kdo uvádí lepší důvody.

Soudní řízení trestní.

Trestem se zove fysické zlo, jež někoho stíhá pro mravní zlo čili vinu. Jedny tresty záleží v odnětí zevnějšího dobra, jako majetku, cti, svobody, jiné v pozitivním působení zla, jako bolesti tělesné, smrti.

Že moc státní má právo, ano i povinnost stíhati trestem toho, jenž zaviněným bezprávím porušil veřejný pořádek právní, když soudní řízení vykonala, nikdo nepopírá, vyjme-li anarchisty a nihilisty, kteří by rádi veškerou moc státní odklidili. Toto stíhání nutně souvisí s povinností pečovati o veřejný pořádek a vyskytuje se u všech národů. Důsledně toto právo, zlem fysickým stíhati jako trestem, popírati musí stoupenci Lombrosovi, kteří člověka pokládajíce za zvíře do-

konalejší a zločin za nemoc anebo nutný účinek fysického ústrojí zločince oděvzdávají ne soudci trestajícimu, nýbrž lékaři.

Právo státní moci trestající spočívá v nevyhnutelné nutnosti zachovávat ve státě pořádek a bezpečnost. Očekává sice patřičný trest po smrti všechny zločiny nesmířené. Avšak tato sankce nestačí zde na zemi, aby pořádek a bezpečnost v lidské společnosti stát zachoval za života pozemského. Proto musí mít státní moc právo zde na zemi trestati zločince. K tomu přistupuje, že společnost nemůže se ubrániti před některými zločinci, leč tresty; kdyby nebyli trestáni za své zločiny, veta by bylo po pokoji a bezpečnosti, nepravosti a zločiny by pronásledovaly ctnost.

O účelu, jehož má býti trestem dosaženo, jedná několik teorií.

Absolutní theorie pokládají trest za nutný následek, ze zločinů vyplývající tak, že nejde o dosažení společenského dobra, účelu trestu. Tak smýšlí Kant, Hegel, Beccaria, Fichte. Avšak trest nemůže býti sám sobě účelem, poněvadž jest fysickým zlem, jež nikdy není k vůli sobě toužebno, jež musí býti považováno prostředkem k dosažení účelu. Ani Bůh nemůže trestati jenom proto, aby trestal, bez účelu, tím méně člověk.

Relativné theorie mají při trestu na zřeteli dobro nutné, jehož má býti trestem dosaženo, jako účel, buď že vyžadováno jest ke blahu společnosti, buď ke blahu zločince. První má na zřeteli nápravu zločince, druhá právo společnosti sebe hájiti proti útokům zločince, třetí odstrašení od zločinu, čtvrtá obnovu a smíření porušeného pořádku právního, pátá nutnost prostředku k účinnému zachování bezpečnosti veřejné a pořádku právního. Žádný z těchto pěti účelů nemůže býti samojediný, aby vylučoval ostatní. Žádný ze čtyř prvních nemůže býti hlavním; druhý pak účel má jenom tehdy smysl, je-li totožný s pátým. Hlavním účelem trestu jest pátý; první, třetí a čtvrtý jej provázejí.

Nejvyšší podmět státní moci má právo zločinci odsouzenému uděliti milost, t. j. jemu odpustiti trest soudem naň uvalený buď celý anebo s části anebo v mírnější proměnit. Neboť 1. zákon lidský může při jistých okolnostech přivesti soudce k rozsudku, který jest příliš krutý a proto vyžaduje, aby byl

zmírněn a změněn; je tedy ve státě potřebí právomoci, jež by z příčin důležitých trest od soudce podle zákona ustanovený zmírnil neb odpustil. 2. Při jistých okolnostech může se státi, že přísné vykonání trestu společnosti velice škodí, udělení milosti však výhody slibuje anebo aspoň škodu umenšuje. 3. Ve správě státu má netoliko spravedlnost se prokazovati, ale také láska; poddaní mají vrchního vladaře netoliko se báti, ale také milovati; čehož se docílí udělením milosti. Toto však právo udělití milost přísluší jedinému vrchnímu vladaři anebo zákonodárci; podřízený soudce má se řídití zákonem, a když zákon v některém případě jest příliš krutý, přísluší zákonodárci jeho působnost pro ten případ zrušiti anebo zastaviti. Kdyby podřízenému soudci bylo právo dáno trest zákonem stanovený mírniti aneb odpustiti, spravedlnost soudů by brala škodu.

O trestu smrti.

Že je státní moc oprávněna uvaliti na zločince trest smrti, dokazuje souhlas všech národů, při soudním řízení ode dávna tohoto trestu užívajících. Důkaz tento jest platný, poněvadž by nebyli ode dávna všichni národové trpěli, aby státní moc požívala práva pro veliké zločiny bráti člověku život, největší statek časný, všem lidem stejně drahý, kdyby toto právo nebylo nutným požadavkem rozumu.

Než zdali a proč jest toto právo nutným požadavkem rozumu? Zdali nutně státní moci, o veřejný pořádek a bezpečnost pečující, přísluší právo za jisté veliké zločiny hroziti trestem smrti a jej také uvaliti?

Zabití člověka jest jenom tehdy nedovoleno, mravně nepřipustno, je-li nespravedливо. Bůh, nejvyšší pán života a smrti, může právem sobě vlastním člověku vzíti život, kdy a jak chce podle své vůle svaté. Mohl tedy také státní moci udělití právo v jistých případech člověka zabiti, jestliže chtěl. Zdali také skutečně udělil? Udělil, jestliže ho státní moc nezbytně potřebuje; neboť Bůh jí přirozeně dal všecku právomoc, která jest nezbytně potřebna k patřičnému zachování a řízení státu. Bůh chtěje, aby byl stát, chce také, aby měl stát všecko, čeho jest nevyhnutelně státu potřebí.

Státní moc má nevyhnutelně potřebí práva hroziti trestem smrti a jej také skutečně uvaliti, má-li zachovati bezpečnost

a pořádek, aspoň tehdy, když se jedná o zločin vraždy. Neboť zločin vraždy liší se ode všech ostatních zločinů tím, že vrahu jest prostě nemožno zavražděnému nahraditi a dosti učiniti, poněvadž úplně zničil život pozemský a zavražděnému odňal všechny pozemské statky, naděje a vyhlídky. Kromě toho vrah odjímá zavražděnému možnost k smrti se připraviti, aby mohl si zabezpečiti blaženost věčnou a před soudnou stolicí boží obstáti. Proto vyžaduje veřejná bezpečnost nevyhnutelně, aby státní moc jak jenom jest možno, nejvíce a nejúčinněji vraždě bránila. Tak brániti může státní moc vraždě, uvažujeme-li lidi, jakými s větší částí jsou a budou, jenom trestem smrti, který jediný dovede divokým vášním rozbouřeným odporovati a od vraždy mocně odstrašiti, který jediný společnost samu dovede mocně zabezpečiti pro budoucnost před vrahem.

Doživotní káznice, deportace, vyhnanství neodstrašují dostatečně, poněvadž ponechávají člověku nejen život, ale také naději vysvobození; proto neposkytují společnosti dostatečné rukojemství pro budoucnost. Kdo jedenkráté úmyslně vycedil krev lidskou, vyvázne-li z rukou spravedlnosti, zpravidla nedopustí dráhu zlosynskou. A kdyby se podařilo vraha bezpečně zavřítí navždy, proč má společnost živiti člena nebezpečného, aby byl zachován a ošetřován za drahé peníze, když poctiví chudši nouzi trpí? Aníž lze říci, že by byl vrah tak dobře uschován, že by nemohl býti vysvobozen. Vždyť nás učí dějepis, že za veřejných nepokojů a převratů žaláře byly násilně otevřeny a svoboda vrácena vrahům, kteří potom nových vražd se odvážili.

Posléze uijme analogie. Jako úd se odlučuje od lidského těla, vyžaduje-li toho zachování těla celého, tak může člen společnosti lidské býti odloučen trestem smrti, je-li toho potřebí ku zachování společnosti; neboť část jest celku podřízena.

Námítky proti trestu smrti činěné lze takto vyvrátiti:

1. Namítá se, že trest smrti odporuje účelu trestu, napravení zločince.

Avšak hlavním a předním účelem trestu jest zachování obecného blaha, ne polepšení zločince. Vedlejší účel, polepšení zločince, spíše jest dosažen trestem smrti, než žalářem doživotním.

2. Beccaria, Schleiermacher a jiní namítají, že stát má toliko práva, jež mu občané mohli přenechat; než právo života mu nemohli a nechtěli přenechat.

Avšak základem státu posledním a nejvyšším není smlouva, nýbrž Bůh. Ostatně Beccaria, an zavrhuje trest smrti, není důsledným, poněvadž připouští trest smrti ve dvou případech, je-li další život zločincův jsoucnosti státu nebezpečným a je-li smrt zločincova nejúčinnějším prostředkem k odstrašení jiných od zločinu. Také Holtzendorff, odpůrce trestu smrti, nedůsledně připouští trest smrti ve stanném a námořním právu.

3. Holtzendorff namítá, že trest smrti nejen neodstrašuje, ale spíše vábí ke zločinu, pro který byl vykonán.

Avšak Holtzendorff zaměňuje příklad zločinu s potrestáním. Příklad vábí, potrestání odstrašuje.

4. Ahrens namítá, že člověk jest sám sobě účelem, proto nemá se ho zle užívat trestem smrti jako pouhého prostředku k vyššímu účelu; užívání toto odporuje vážnosti, která lidské osobnosti přísluší.

Avšak potrestáním neužívá se člověka jako pouhého prostředku; jím spíše na jevo vychází, že blaho společnosti stojí nad blahem jednotlivce a že proto jednatelce má býti od společnosti odloučen, jako škodlivý od těla, je-li toho nutně potřebí k zachování společnosti. Společnost musí míti právo násilím se zprostiti škodlivých členů, vyžaduje-li toho její zachování. Dále jest ovšem pravda, že lidská důstojnost a nezrušitelnost má býti šetřena, ale tak dlouho, pokud jí šetří jednatelce sám v sobě. Zapomene-li však člověk na svou vlastní důstojnost mravní oddává se slepým vášním a náruživostem zvířecím, ruší-li násilně pořádek a hrozí-li bezpečnosti veřejné, má společnost právo zločince mocí podrobiti pořádku právnímu a v jistém případě jej ze sebe vyloučiti trestem smrti. Člověk jest podle přirozenosti bytostí společenskou a proto vázán nutnými zákony společenskými a svými statky pozemskými podřízen blahu obecnému. Proto nesrovnává-li se pozemské blaho jednotlivce s blahem obecným, musí blaho ono ustoupiti tomuto.

5. A. Geyer namítá, že trest smrti jest naprostý, jelikož nemůže býti ani zvětšen ani zmenšen, že tedy nemůže býti stanoven podle velikosti zločinu, že tedy není spravedlivou odplatou za zločin.

Avšak tato námitka jest nepohodlná toliko těm, kteří smír a obnovu pořádku právního pokládají za účel hlavní. Kdo však pokládá trest za nutný prostředek k účinnému zachování pořádku právního, může snadno námitku vyvrátiti. A zajisté lidská spravedlnost vyžaduje toliko, aby nikdo nebyl více trestán, než zasluhuje, a aby větší zločin byl více trestán. Nevžaduje však, aby byla vždycky rovnost mezi zločinem a trestem, aby zločin zůstal bez trestu, nemůže-li se mu žádný trest pozemský rovnati. Jisté zločiny zasluhují trest smrti. Jsou-li ještě větší zločiny, jež také nemohou jinak býti potrestány, leč smrtí, neubližuje se spravedlnosti. Soud lidský činí, co může, a ostatek ponechává soudci věčnému, jenž každému odplatí přísně podle viny.

6. Holtzendorff, Geyer a jiní namítají, že trest smrti na-prosto překáží nevinně odsouzenému dáti náhradu.

Avšak zamítají-li z tohoto důvodu trest smrti, musí z téhož důvodu zamítnouti také žalář aspoň doživotní; neboť se také dokázalo po smrti žalářovaného, že byl nevinně odsouzen. Než oni tento žalář nezamítají.

Dále může a má soudní řízení trestní, zvláště když jde o trest smrti, býti vedeno tak opatrně, že nespravedlivé odsouzení může býti velmi řídké. Ovšem naprosto nemožným nemůže býti učiněno nespravedlivé odsouzení při největší opatrnosti. Kdybychom měli čekati, až by nespravedlivé odsouzení bylo učiněno naprosto nemožným, tu bychom věru velmi zřídka dočkali se rozsudku. Než i tehdy, když se stane nespravedlivé odsouzení k smrti, náboženství křesťanské odsouzeného těší a vybízí jej, aby křesťanskou trpělivostí z trestu smrti čerpal zásluhy o věčnou blaženost. A jsou věru v životě pozemském mnohá zla, jež nelze odvrátiti a jichž trpělivě snášení křesťanské člověku prospívá k blaženosti záhrobní.

7. Nevěřící liberálové, ke kterým počítati sluší zmíněné odpůrce trestu smrti, nemohou vůbec pochopiti, jak může člověk soudce usouditi člověku zločinci smrt, t. j. úplné zničení fysické a morální, nečestný konec bez útěchy a bez naděje, smrt, kterou zločinec očekává s tupou zoufalostí.

Avšak úřad člověka soudce jest účastenstvím soudní moci Boha, nejvyššího soudce, jenž může člověku odniti život pozemský podle své moudrosti, spravedlnosti a svatosti. Dále záleží na zločinci k smrti odsouzeném, aby k smrti se při-

pravil a Boha smířil a tak po smrti si zabezpečil věčný život blažený, a na soudci člověku, aby, jak mu káže povinnost, odsouzenému zjednal pomoc a útěchu náboženskou. Po smrti tělesné následuje věčný život buď blažený nebo nešťastný; zločinec může řádnou přípravou náboženskou sobě nakloniti Boha nejvýše milosrdného.

Tak se rozplývají v niveč námitky proti trestu smrti.

c) O nabytí a pozbytí státní moci.

Státní moc vyžaduje konkrétního podmětu, jenž by byl jejím držitelem a kterým jest osoba buď fysická nebo morální. Tento předmět musí býti označen pozitivními ději, poněvadž není nikdo od přirozenosti povolán, aby jinými vládl.

Jde-li ne o podřízené úředníky státní, kteří státní moci nabývají smlouvou anebo jmenováním, nýbrž o svrchovaného panovníka, rozeznáváme původní důvod nabytí od odvozeného. Původní důvod, jenž má platnost při vzniku státu, záleží v tom, že buď okolnostmi jest někdo označován podmětem státní moci výhradně způsobilým anebo jest jím ustanoven volbou občanů anebo veškereustvo občanů si ponechává svrchovanou moc státní. O tomto důvodu původním bylo jednáno při vzniku státu. Důvod odvozený platnost má v monarchii, jelikož v demokracii a aristokracii neděje se náhlá změna držitele svrchované moci státní.

Odvozené důvody nabytí.

V monarchiích dědičných přechází dědictvím státní moc s panovníka zemřelého na člena jeho rodiny podle ustanoveného pořádku. Nástupnictví dědičné jest zákonem stanoveno skrze úmluvu rodiny panovnické a zástupců země; proto nemá panovník práva, aby sám o své újmě nástupnictví změnil a zákonitého zástupce minul. Nedostává-li se dědiců zákonem stanovených a není-li jiným způsobem postaráno o nástupníka, má občanstvo právo zvoliti novou rodinu panovnickou anebo proměnit monarchii v republiku.

V monarchii volební jest po smrti panovníka označován nástupce volbou, kterou koná buď národ anebo zástupci národa zvykem anebo ústavou oprávnění. Volba monarchy liší se od

volby praesidenta tím, že onen se stává volbou držitelem moci svrchované, tento však prvním úředníkem volitelů, kteří jsou držiteli moci svrchované. Monarchii dědičné přísluší přednost před volební; neboť volba rozněcuje ctižádost a sobectví a rozjitřuje celou zemi strannickými rozbroji, jež oslabují vážnost národa u sousedů a jim zavdávají příležitosti, aby se mísili do jeho záležitostí vnitřních. Máť ovšem monarchie dědičná dosti stránek stinných. Tyto však jsou nahrazovány mnohými výhodami, jelikož dědičnost brání ctižádosti škodlivé, panovníkovi uděluje většího lesku, panovníka a národ úzce spojuje a mocnou jest pohnutkou k zdárnému vychování panovníka budoucího.

Také spravedlivá válka vítězná jest důvodem nabytí moci státní nad zemí přemoženou. Vítězství sice samo neuděluje práva zbaviti národ přemožený samostatnosti politické; avšak vede-li jeden stát proti druhému válku spravedlivou a nemůže-li o svou bezpečnost jinak se postarati leč podmaněním, jest podmanění oprávněno. Také trestem zaslouženým může býti jeden stát stižen od státu druhého, ve válce spravedlivé vítězného, a samostatnosti zbaven.

Posléze smlouva, buď koupě anebo výměna, může státní moc svrchovanou nad nějakou zemí přenést s jednoho podmětu na jiný. Toto nabytí svrchovanosti neopravňuje nešetřiti práv, jež občanům řádně příslušejí.

Uchvácení státní moci.

Zákonitý panovník má právo násilím svou moc svrchovanou chrániti proti vetřelci, který proti právu sobě svrchovanost uchvacuje, a poddaní jsou povinni jej podporovati, aby své postavení podržel. Ačkoli prvním a hlavním účelem státní moci jest blaho obecné, přece zákonitá rodina panovnickova jest oprávněna, aby tuto moc držela, poněvadž jí požívá zákonitě a poněvadž s ní spojeny jsou pro rodinu tuto veliké výhody časné. Kdo ji tedy neprávem zbavuje jejího postavení, ubližuje netoliko občanstvu, jež zbavuje vladaře svrchovaného, ale také dynastii zákonitě. Je tedy násilný odpor panovníka a poddaných proti vetřelci oprávněn. Toto právo trvá zajisté, pokud není uchvatitel v pokojném držení své moci uchvácené. Aniž uděluje pouhé držení svrchovanosti samo vetřelci nějakého

práva, poněvadž theorie dokonaných skutků, podle které vše, co jest skutkem, je také již samo sebou právem, je theorií násilnictví a revoluce, jest zamítáním všeho práva. Je-li však uchvatitel v pokojném držení, pokud je v něm, jsou poddaní povinni poslouchati jeho rozkazů, jež neukládají nic, co by bylo samo sebou nedovoleno, a jež se zdají býti nutnými k zachování obecného blaha. Tuto poslušnost vyžaduje zákon přirozený, ačkoli jest svrchovanost uchvatitelova nezákonná.

Vypuzený panovník zákonitý podržuje proti vetřelci tak dlouho své právo, pokud může opět nabýti svrchovanosti násilím, jež neukládá jeho poddaným oběti příliš těžké. Avšak změní-li se postupem času poměry tak, že opětné dosazení dřívějšího panovníka trvalé jest morálně nemožno, že se nedá uskutečnit, aby obecnému blahu nenastala těžká nebezpečí, vzniklá občanskými bouřemi: vyžaduje obecné blaho právem přirozeným, aby dřívější panovník se zřekl svého práva, aby jeho právo soukromé ustoupilo právu veřejnému, kterým občanstvo požadovati může pořádek, pokoj a blaho. Takové poměry, které činí opětné dosažení dřívějšího panovníka morálně nemožným, mohou nastati, když vláda uchvatitelova v zemi uchvácené již hluboce se zakořenila, když kolem ní se nakupila mocná aristokracie a když panovník sám nemůže se zříci svého postavení, aby se nesetkal s mocným odporem silné strany politické. Tu nabývá podle zákona přirozeného jakýmsi promlčením dynastie nová práva svrchovanosti.

Pozbytí státní moci.

Někteří upírají panovníkovi práva se poděkovati, t. j. dobrovolně se zříci svrchovanosti státní, ano pokládají to za nečestné a hanebné. Lze sice připustiti, že někdy poděkování uvaliti může na stát nebezpečí a škody a že za takových okolností ukládá se povinnost panovníkovi vytrvati na svém místě anebo poděkování odložit. Avšak obecně poděkování zavrhnutí nelze. Ano někdy může býti radno poděkovati se, není-li mu možno zachovati aneb obnoviti pokoj a bezpečnost a může-li doufati, že se to podaří jeho nástupci.

Zbavovati zákonitého panovníka svrchované moci činným odporem útočným není poddaným dovoleno, poněvadž revoluce se protiví právu přirozenému. Neboť právu přirozenému

se protiví, cokoli se přičí podle své přirozenosti přímo společenskému řádu od Boha zákonem přirozeným zřízenému. A věru revoluce jest 1. podle své přirozenosti praktické zamítání a úplné převrácení pořádku, který Bůh zákonem přirozeným zřídil mezi údy a hlavou společnosti občanské, mezi poddanými a zákonitým podmětem svrchované moci občanské, poněvadž údové si neprávě přivlastňují moci svrchované, aby sobě podřídili hlavu, které právem náleží tato moc. Názor Rousseauův, který prohlašuje jsa důsledně proveden revoluci za právo lidu, jest nepravdiv. 2. Revoluce směřuje podle své přirozenosti k rozvolnění a zničení organismu společenského, který zachován a v životě udržen býti může jenom tehdy, když podmět svrchované moci jest nadřizen a občané podřízeni. 3. Občané revoluční, když útokem ženou na panovníka pro krutovládu buď skutečnou anebo předstíranou, sami pravou krutovládu nastupují a provozují, poněvadž bez důvodu právního se podjímají veřejných úkonů, jež příslušejí jedině moci občanské svrchované, jakými jsou vypovědění a vésti válku, poněvadž bez práva občany pokojné násilím nutí, aby přetěžká břemena a oběti, revolucí vyžadované, snášeli, poněvadž žalujíce na panovníka, jej soudí a svůj rozsudek sami vykonávají. Dále, je-li právo revoluce občanům uděleno bez omezení, vězí ve státu ustavičný pramen bezvládí, který strojí záhubu společenskému řádu a obecnému blahu; toto zlo daleko převyšuje všeliké zlé užívání státní moci od panovníka prokázané. Pakli jest uděleno jistými podmínkami omezené, jest omezené toliko theoreticky, prakticky se rovná neomezenému; kromě toho právo revoluce omezené není právem, ale spíše zůstává bezprávním. Posléze zdravý rozum zakazuje bezpráví odrážeti bezprávním ještě větším a ještě škodlivějším; aniž, jak zkušenost učí, revoluce nějaké ovoce dobré přinesla kdy sama s sebou.

Aby nenastala revoluce, o to pečovati má panovník spravedlivým vladařením, nezištnou starostí o blaho obecné, důvěrou v Boha, opíráním se o občany pořádku milovné, kteří sami překážeti mají vzniku revoluce. Dříve bránil papež vzniku revoluce, stoje mezi panovníkem a poddanými, rovnaje spory zaviněné buď od panovníka aneb od poddaných, aby pokoj občanský byl obnoven, aby blaha obecného požívali jak občané tak panovník. Protestantství a liberalismus revoluci přejí.

Od revoluce se liší trpný odpor, který záleží v pouhém odepření poslušnosti, kterou žádá zákonodárce pro zákon, jenž odporuje zákonu božímu buď přirozenému buď nadpřirozenému; poněvadž zákon boží jest vyšší lidského, jest nejen dovoleno, ale také přikázáno mravně neposlechnouti zákona lidského. Ovšem táže mravověda přikazuje trpělivě snášeti následků této neposlušnosti.

Taktéž se liší od revoluce činný odpor proti vládě nespravedlivé činěný, jenž užívá nenásilných prostředků zákonem dovolených. Je to dovolená obrana.

Ostatně je-li vláda nespravedlivá, ať se polepší lid a prosí Boha za lepší vládu. Neboť je-li pravda: jaký představený, takový poddaný, je také pravda: jaký poddaný, takový představený; a Bůh jest nejvyšším pánem, může tedy pomoci.

Věru, kdyby vláda a lid byli věrni víře katolické, panoval by pravý a blahý mír. Než zaslepenost a nesvědomitost škodí na obou stranách. Také lid musí býti pilen spravedlnosti, žádá-li si vlády spravedlivé. Spravedlnosti však nelze dosíci ani vládě ani lidu bez Boha.

d) Kterými ústavami se prokazuje moc státní?

Všecky rodiny jsou řízeny stejným způsobem, odpovídají-li zákonu přirozenému; neboť podmět auktority rodinné jest obecně označen přirozeností samou, podmět vždy tentýž, otec. Avšak ve státě jest podmět moci státní označován okolnostmi anebo lidmi samými, ač ne vždy svobodnou volbou, proto může býti různý. Podle různého podmětu státní moci rozeznáváme různé ústavy, kterými se prokazuje státní moc.

Pročež rozeznáváme nejprve monarchii a polyarchii. V monarchii jest podmětem státní moci jedna osoba fysická, v polyarchii, republice, více osob. V polyarchii jest každý člen státu o sobě poddaným, ne svrchovaným, teprve více osob jest podmětem svrchovanosti.

Polyarchie se dělí opět na demokracii a aristokracii; v oné náleží svrchovanost veškerému občanstvu, v této zvláštní třídě občanů. Podle Aristotela nezáleží toto rozdělení na počtu, nýbrž na vlastnostech; v aristokracii mají vládnouti aristoi, t. j. nejlepší, ctnostní a moudří, a poněvadž takových jest vždycky málo, znamená aristokracie vládu nečetných. Avšak

praktické toto rozdělení není, poněvadž ctnost a moudrost nelnou k určité známce zevnější, na př. rodu, majetku. A v demokracii opět vládne mezi občany princip rovnosti ve příčině svrchovanosti státní.

Spojením těchto tří ústav ryzích: monarchie, aristokracie a demokracie vznikají ústavy smíšené, jakými jsou novověké ústavy.

Zvrhnou-li se ústavy ryzí tím, že státní moci podmětové nemají na zřeteli blaho obecné, nýbrž soukromé, vzniká z monarchie tyrannie, z aristokracie oligarchie, z demokracie ochlokracie, ve kterých zlým užíváním státní moci zřetel jest obrácen ku prospěchu sobeckému buď monarchy, anebo boháčů anebo chudších.

Monarchii rozeznáváme absolutní čili naprostou a umírněnou; v oné není lidu dáno účastenství na zákonodárství a vládě, v této jest. Monarcha absolutní nezávisí na přivolení svých poddaných, když dává zákony a vládu prokazuje; avšak všemohoucím a neomezeným není, jelikož má míti zření k obecnému blahu občanů a k zákonu přirozenému, jakož i k právům občanů, řádně nabytým.

Která ústava jest nejlepší?

Žádná z ústav ryzích a smíšených nemůže býti nazvána nespravedlivou a špatnou, poněvadž každá může směřovati a dospěti k blahu obecnému.

Aniž jedné z ústav ryzích přísluší naprosto a za všech okolností přednost před ostatními, poněvadž podle různých poměrů, ve kterých národové žijí, musí se řídití ústava. Aniž jest ústava, která by měla stránky toliko dobré bez stinných, a které by nemohlo býti zle užito. Monarchie udílí panovníku velikou vážnost, usnadňuje poslušnost poddaných a poskytuje vládě jednotu, rychlé rozhodnutí a mocné provedení; avšak veliká moc je soustředěna v ruku jednoho, jenž snadno může chybiti a nemravně jednati, čímž blahu obecnému může býti velice ublíženo. Republika demokratická zaručuje občanům, podmětům moci svrchované, svobodu, jakož i příslušná práva a chrání je proti nemírnému utlačování, probouzí ve všech péči o záležitostech veřejné a činí je všechny odpovědnými, avšak trpí snadno rozbroji strannickými a doznává překážek, jde-li

o rychlé rozhodnutí a rychlé provedení záměru. Totéž platí o republice aristokratické, které kromě toho škodí rozbroj mezi šlechtou a lidem.

Máme-li na zřeteli jistý národ a jistou dobu, uznati musíme ústavu onu za nejlepší, která ode dávna po právu trvá. Může ovšem stávající ústava se státi nemožnou a může vyžadovati změny; než dokázána býti musí tato potřeba a výbornost ústavy jiné. Jestliže jednotlivé zákony ustálené a osvědčené nemají býti lehkomylně měněny, leč, káže-li nutná potřeba, tím méně má býti lehkomylné změně podrobena celá ústava kterákoli ze jmenovaných, poněvadž se vytvořila podle zvláštností občanstva a s nimi úzce souvisí. Ovšem, změni-li se poměry a potřeby tak, že jim stávající ústava nevyhovuje, anebo pokazí-li se tato zlým užíváním, pak je změna její nevyhnutelnou. Tu však nesmí se vymysleti ústava šablonovitá, doktrinárská, která by chitěla všechny národy stejně řídit a spravovati, poněvadž jenom ta jest pro národ jistý, která jest jemu přiměřená, z něho vzešla. Proto, má-li ústava býti změněna, budiž přihlášeno k dějinám národa, k tomu, co národ po předcích zdědil, budiž zvolna měněno podle minulosti a podle nových okolností a potřeb.

Porovnáme-li však ústavy mezi sebou samy o sobě, abstraktně nepřihlížejíce k podmínkám státu konkrétním, přednost dáme před republikou dědičné monarchii umírněné, ve které jsou také živly aristokratické a demokratické, poněvadž jest v ní nejvíce zabezpečeno dosažení účelu, státu vytknutého, který záleží v jistotě právní, svornosti a pořádku, poněvadž jsou v ní spojeny všechny výhody, od monarchie, aristokracie a demokracie poskytované, bez stinných stránek, jež ke každé z těchto tří ústav, o sobě vzaté, lpějí. Arci v tom záleží státnická moudrost, aby tyto tři ústavy byly patřičně spojeny v dědičné monarchii umírněné.

Ovšem při každé ústavě záleží na tom, aby vládnoucí a poddaní byli svědomití a spravedlnosti milovní, aby jednali podle mravního zákona přirozeného, jenž jest každému člověku od Boha vštěpen. Bez svědomitosti a spravedlnosti jest nejlepší ústava špatná.

O monarchii konstituční.

Novověká monarchie konstituční pokládá se od liberálů za vzor ústavy, ve které prý jest rovnováha mezi zájmy monarchie, aristokracie a demokracie. Kterak máme o ní souditi?

Konstituce sama o sobě, která má spojití výhody monarchie, aristokracie a demokracie bez jejich stinných stránek, je zajisté dobrá a toužebná. Než konstituce, jaká jest skutečně od liberálů zavedena, anebo po jaké liberálové touží, jest pochybena, poněvadž liberálové staví konstituční monarchii na svrchovanosti lidu, poněvadž právo volební uděluje každému občanu způsobem stejným, poněvadž do monarchie konstituční zavádějí naprostou svobodu náboženství, tisku, spolčování, průmyslu a stěhování. Taková konstituce falešných liberálů společnost státní podkopává. Kromě toho trpí novověká konstituce liberální doktrinarismem, jenž bez patřičného zřetele k minulosti, okolnostem a potřebám konstituci zavádí. Posléze jest systém volební v novověké konstituci liberální pochybený, jakož i parlamentarismus, jenž přivádí novověkou konstituci liberální neznabožskou ad absurdum.

O právu mezinárodním.

Co jest právo mezinárodní?

Přirozeným řádem jest, jak zkušenost učí, více na zemi států, trvalou jednotou uspořádaných, jež všechny současně a společně bytují jako pravé osoby morální a jako podměty práv a povinností. Není toliko v každém státu jednotlivém svazek, který spojuje morálně, organicky a životně členy jeho jako soukromníky a jako občany; jsou také mezi státy samými vztahy a poměry zevnější, jimiž jsou státy, samy o sobě dokonalé a nezávislé, mezi sebou spojeny a jež blíže vyšetřiti přísluší morálce filosofické ve zvláštní stati o právu mezinárodním. Než nezabývá se morálka filosofická mezinárodním právem soukromým, jež pořádá poměry mezi soukromými lidmi anebo společnostmi, k různým státům příslušnými a jež blíže určeno je stanovnými úmluvami, nýbrž veřejným, na kterém soukromé spočívá. Posléze přihlíží morálka filosofická

ku právu přirozenému, jež rozum odvozuje ze zákona přirozeného, ne ke stanovnému, jež vycházejíc ze svobodné úmluvy národů čili států o přirozené se opírá.

Je tedy veřejné právo mezinárodní přirozené soustava přirozených práv a povinností, jimiž různé státy ve věcech veřejných mezi sebou morálně jsou spojeny. Liší se od práva národů, od starých právníků římských a od sv. Tomáše a jiných filosofů scholastických vyšetřovaného, jež střední místo držíc mezi právem přirozeným a stanovným občanským obsahuje, jednak, co všem skoro národům je společno a proto ku právu přirozenému se blíží, jednak, co vyšlo z rozumné úvahy a úmluvy lidí a proto formálně se blíží ku právu lidskému stanovnému.

Krátce mluvíme ve filosofii o právu mezinárodním míníce veřejné a přirozené.

Od půrci jsoucnosti přirozeného práva mezinárodního vyvrácení.

Jedni odvolávající se k dějinám zamítají přirozené právo mezinárodní. Kdyby prý bylo, musili by je národové pohanští, vzdělaností proslulí, zvláště Řekové znáti a ve své filosofii vyšetřovati. Teprve prý, když učení Kristovo se rozšířilo, objevují se první začátky práva mezinárodního v morálce theologicky anebo filosoficky pěstované. Jest prý tedy právo mezinárodní stanovné, ne přirozené.

Avšak kdyby tomu tak bylo, nebylo by vůbec žádné právo přirozené. Zákon přirozený, od Boha člověku vštěpený, pozbyl hříchem své jasnosti a působnosti, takže mnohá práva v něm obsažená z mysli lidské vymizela, ač zákon přirozený sám úplně nevymizel; zákon pak Kristův stanovný práva přirozená zapomenutá obnovil. To platí též o právu mezinárodním přirozeném. Když národové od monotheismu, prvotně všem lidem společného, se odchýlili k polytheismu, vymizelo také vědomí o jednotě a společném původu pokolení lidského, podmínka znalosti přirozeného práva mezinárodního. Tuto podmínku Kristus Pán obnovil, když zákon lásky obnovil a všechny lidi shromažďovati počal do jedné a všeobecné rodiny jednoho Boha, otce všech.

Odpůrci druhé kategorie jsou právníci školy historické, kteří tvrdí, že mezi národy jsou vztahy morální, jež rozum také jako přirozeně právní uznává, že však na nich bezprostředně nespočívají práva přirozeně platná, jelikož jsou toliko ideami práva a normami rozumovými, kterými se má člověk zákonodárce řídit; stanově právo pozitivné; proto jest prý právo mezinárodní stanovné, pozitivné, nikoli přirozené.

Proti právníkům historické školy bylo právo přirozené, od nich veškeré zavržené, obhájeno v první obecné části; je tedy obhájeno též přirozené právo mezinárodní, nevyhnutelný podklad stanovného. Ostatně kdo mluví o ideách práva a normách rozumových, musí důsledně připustiti právo přirozené, od Boha přirozenosti lidské přirozené a nutně vštěpené, rozumem lidským nevyhnutelně poznávané a hlásané, nechce-li nerozumně tvrditi, že ony ideje a normy samy sebou ve člověku vznikly, anebo že si je člověk sám dal.

(Odpůrci třetí kategorie zavlékli do filosofie práva hmotatství a neznabožství. Hmotatři a neznabožkové mluví o právu nedůsledně, jelikož hmotatství a neznabožství jim zapovídá mluvití netoliko o právu přirozeném, ale také o právu vůbec, jež svědomí zavazuje a jež jest podmíněno svobodou duše lidské nesmrtelné a náboženstvím. A jaké jest mezinárodní právo jejich? Právo silnějšího, jež je stanovené sobectvím, t. j. bezohlednou snahou po rozmnožení vlastního prospěchu a vlastní moci na útraty a ke škodě jiných. Podle tohoto práva vládne mezi národy Hobbesova válka všech proti všem, ve které rozhoduje násilí fysické, vhodně podporované opatrností čili lstivostí politického umění, ve škole Macchiavelliově vybroušeného, mravnosti neznajícího; mír jest jenom sobecky vypočtené a sobecky zachovávané příměří dvou soků ozbrojených, na sebe číhajících, sobě vespolek nepřejících. Těmito a jinými důsledky jsou odpůrcové přirozeného práva mezinárodního dostatečně vyvráceni, mineme-li mlčením, že hmotatství a neznabožství jejich odporuje pravdě.

Jsoucnost přirozeného práva mezinárodního dokázána.

Různé společnosti občanské vespolečnými přirozenými povinnostmi a právy mezi sebou spojeny jsou morálně a právně.

Neboť 1. lidé vespolečnými přirozenými povinnostmi a právy mezi sebou spojeni jsou morálně a právně, poněvadž jsou osobami o sobě bytujícími a z téže přirozenosti rozumové se těšícími, a sice osobami fysickými. Přirozeně tvoří lidé jako lidé, jsouce od přirozenosti společenskými, obce menší, větší, společnosti občanské, jež sestávají z osob fysických a organicky jsou zřízeny, jimž přísluší vlastní činnost životní a rozumová, od činnosti jednotlivých osob, ze kterých sestávají, různá. Přirozeně jsou tedy společnosti občanské, obce, státy osobami, ne sice fysickými, jako jsou jednotliví lidé, ale morálními. Dále přirozeně jsou různé společnosti občanské, příslušející pokolení lidskému, jednu rodinu tvořícímu, mezi sebou morálně a právně spojeny jako osoby morální. Proto musí býti mezi nimi svazky, vespolečné přirozené povinnosti a práva.

2. Národy vzdělané spojuje a spojovati musí mezinárodní právo stanovené, úmluvami vespolečnými vzniklé a uzavřené. Avšak toto právo bylo by marné, kdyby před úmluvami národové s jistotou nepředpokládali, že jsou přísně a mravně zavázáni svědomitě plniti, co vespolečně ustanoví. Tento však závazek vyplývá bezprostředně z přirozeného zákona a jest podstatnou částí samého přirozeného práva mezinárodního.

Tedy bytuje skutečně a nutně přirozené právo mezinárodní.

Bytnost přirozeného práva mezinárodního.

Přirozené právo mezinárodní sestává z povinností, jež jsouce čistě ethické samy sebou na právech nezávisejí, a z práv, jež příslušnými povinnostmi jsou provázeny. Ony a tato rozeznáváme původní a odvozená. Podmětem povinností a práv jsou ti, kteří, těšíce se z právomoci svrchované, celou společnost občanskou představují, zastupují.

Povinnosti čistě ethické.

Zákon přirozený přikazuje, aby společnosti občanské se mezi sebou milovaly.

Neboť 1. týž zákon přirozený, který přikazuje, aby jeden člověk miloval druhého, t. j. jemu blahou vůli prokazoval, po

něvadž oba se těší jako osoby z téže přirozenosti rozumové, právě lidské, přikazuje, aby jedna společnost občanská milovala druhou, poněvadž obě, z lidí sestávající a právě lidskými se prokazující svým původem, svou činností a svým cílem, sobě jsou podobny přirozeností rozumovou, právě lidskou a jaksí jedno jsou formou lidské osoby morální a společnosti občanské.

2. Má-li býti láska předmětem zákona přirozeného, musí býti o sobě rozumuou, tak, aby dobro, jemž bychom měli lásku věnovati, rozumem bylo oceněno a naší lásky hodným, naše zalíbení, ze svobodné vůle vycházející, vyžadujícím uznáno. Takové dobro jest důvodem, pro který jeden člověk miluje druhého; takové dobro jest důvodem, pro který má jedna společnost milovati druhou. Neboť jedna společnost může a má oceňovati, jakož i uznávati při druhé tutéž osobní důstojnost, z jaké sama se těší, tentýž vznešený cíl právě lidský, k blahu občanů od Boha vytknutý, tentýž podstatný vztah k Bohu, společnému a svrchovanému králi a soudci všech.

Láska jedné obce ke druhé, odpovídající lásce jednoho člověka ke druhému, nemůže býti rovna lásce, jakou má obec sama k sobě, poněvadž obec sobě jest nejbližší, ale má se k ní přidružiti a podle ní se řídit. Také jest jedné obci druhá bližší než třetí; pročež bude prvá druhou milovati více než třetí.

Povinnosti lásky mezinárodní jsou záporné, pokud odpovídají přirozenému zákonu: Co sám nerad máš, aby tobě jiní činili, nečiň jiným, a kladné, pokud odpovídají přirozenému zákonu: Co chceš, aby tobě jiní činili, čiň jiným. Zápornými jsou povinnosti spravedlnosti, jež odpovídají přirozenému zákonu, kterým se zakazuje všeliké jednání nebo opomenutí nespravedlivé jako křivda. Porušení povinnosti spravedlnosti odporuje příkazu lásky jaksí mocněji, než porušení povinnosti, jež právem není uložena; šetření oné může býti zákonem vynuceno, šetření této nikoli. Povinnostmi lásky kladnými mohou býti společnosti občanské mezi sebou morálně a závažně zavázány. Než, poněvadž tyto povinnosti nespočívají na žádném právu příslušném, nemohou býti lidskou mocí zákonitě vynuceny. Kromě toho liší se od záporných tím, že, jak morální zásada zní, záporné zavazují vždy a pro vždy, kladné ne pro vždy. Pročež, jakkoli jedna obec má chovati ke druhé upřímně

blahou vůli, přece, není-li zvláštní smlouvy, z pouhé blahovolnosti není jedna obec povinna druhé potřebné, byť i žádala, poskytnouti pomoci, spojené s vlastní škodou nebo nebezpečím. Jestli nehrozí vlastní škoda značná nebo nebezpečí, jest jedna společnost občanská povinna pomoci druhé z blahovolnosti. Avšak nejednala by jedna obec blahovolně, kdyby pomohla druhé, aby si ji později podmanila.

Proto zavrhnouti sluší naprostý egoismus národní, jenž přihlíží toliko ku vlastnímu prospěchu, nedbaje blaha národa druhého, ano touže těžiti pro sebe ze škody cizí. Je-li hnusným špinavý egoismus jednotlivce, jest hnusným také špinavý egoismus společnosti občanské.

Mezinárodní práva původní.

Mezinárodní práva původní vyplývají ze zákona přirozeného, který přikazuje, aby lidský život společenský byl řádně upraven a veden, aby každý národ, jsa společností občanskou, právě lidsky uspořádanou, požíval práva politické osobnosti a všech práv, jež z něho nutně následují.

Neboť společnost občanská, právě lidsky uspořádaná, není libovolný anebo nahodilý vynález lidský, nýbrž přirozený ústav, od původce přirozenosti lidské zamýšlený a zavedený. Pročež musí býti bezprostředně podle zákona přirozeného opatřena všemi právy, jež jako nezbytné prvky se vztahují k celistvosti její jsoucnosti a jako nezbytné prostředky k cíli, jí přirozeně vytčenému. Avšak nezbytnou podmínkou její jsoucnosti a dosažení cíle jest přede vším právo politické osobnosti, t. j. právo, kterým by bytovala a žila jako morální osoba veřejná čili politická. Neboť v souborné a stálé jednotě občanů, která tvoří osobu morální, záleží jsoucnost a bytnost společnosti občanské. Posléze samo sebou se rozumí, že společnost občanská požívati musí práv, jež s právem osobnosti politické nevyhnutelně souvisejí.

S právem osobnosti politické přímo souvisejí tato práva původní:

A) Právo sebe zachovati a se hájiti proti útokům a právo sebe zdokonalovati.

1. Zachování společnosti občanské týká se občanů, ze kterých společnost sestává, a území, v jehož mezích, veřejně

stanovených, občané spolu bydlí, jakož i formy, ve které občané spojení jsou ve stálou jednotu morální a která jest podmínkou svornosti mezi občany a důvěry občanů ke svým správcům. Obojí toto zachování vyžaduje, aby rušení, vycházející od jiné společnosti občanské, bylo odvráceno spravedlivě, statečně a opatrně. Sem náleží také právo hájiti čest a dobrou pověst společnosti občanské, podmínku důstojné jsoucnosti.

2. Právo sebe zdokonalovati, aby pravé blaho občanské se stávalo bezpečnějším, hojnějším, obecnějším, aby přirozený účel společnosti občanské byl dokonaleji dosažen. Proto může a má býti veřejně o to pečováno, aby lidu se dostávalo dostatečného, ba i hojného množství hmotných statků, jichž jest potřebí k vedení života počestného, aby rozmanité živnosti ve společnosti samé byly chráněny a podporovány a výhodné styky s jinými byly zaváděny a udržovány zvláštními smlouvami mezinárodními. Toto zdokonalování může býti podmíněno také rozšířením území, jež se děje z důvodu spravedlivého a způsobem zákonitým, ač nelze tvrditi naprosto, že by stát se stával tím dokonalejším, čím více své území rozšiřuje.

Mezi nespravedlivé důvody rozšiřování státního území náleží zásada národnostní, která národu, většímu množství lidí, kteří společným původem, společnou řečí, společnou povahou sobě jsou blízcí, přirozené právo přisuzuje, se spojití, jsou-li politicky rozdělení, v jeden stát násilím, jež nešetří pořádku v dějinách utvořeného, na právu stanovném spočívajícího.

Neboť a) pojem národa nevyžaduje nutně, aby všichni příslušníci národa byli spojeni v jeden stát, poněvadž všechny lidi všech národů spojuje láska blíženská, která dostačí, aby národ byl zachován. Může sice býti národ spojen v jednom státu, ale nemusí. Může býti národ rozdělen na více států nezávislých, může býti více národů spojeno v jednom státu, může býti národ jeden druhému politicky podroben. Státní spojení jednoho národa s druhým může tak se díti, aby každý národ se těšil z těch práv, která jemu podle práva přirozeného a stanovného přináležejí, a ke kterým se hlásí; práva každého národa jednotlivého jsou zaručena zákonem přirozeným, celému druhu pokolení lidského příslušným, a mohou býti tak řízena, aby jeden národ mohl s druhým býti spojen

v jednom státu. Z výhody, která vyplývá ze spojení celého národa v jednom státu, nenásleduje právo, aby nějaký stát směl odejmouti státu sousednímu samostatnost; tato výhoda může býti nahrazena spravedlivým spravováním státu, ve kterém jest více národů spojeno, a může se proměnit ve škodu, je-li dosažena nespravedlivým spojením jednoho národa, jelikož nespravedlnost nemůže býti odměněna blahými účinky.

b) Provedení zásady národnostní vede k revolucím a nespravedlnostem a jest provázáno nepřátelstvím celých národů; což obojí nemůže sloužiti ku blahobytu a povznesení vzdělanosti lidské.

c) Zásada národnostní nemůže ani býti provedena, jelikož není jediného státu, ve kterém by mohla býti provedena, jelikož národové jsou pomícháni.

d) Podmínky, na kterých někteří právníci závislým činí provedení zásady národnostní, jsou ničemny a nesplnitelný. Podle Mohla nemá zásada platnosti, odporuje-li právu lidu, stát správně utvořiti. Jaké je toto právo? Odkud má lid toto právo a jak daleko sahá? Mohl uznává zásadu, je-li politická jednota národa nutna k dosažení životních jeho účelů. Které jsou tyto účely? Nemůže-li národ dosíci svých oprávněných účelů životních, je-li politicky s jiným národem spojen anebo jemu podroben? Bluntschli klade tuto podmínku: je-li národ politicky schopen ke tvoření státu, jest oprávněn tvořiti jej. Než kdo má rozhodnouti, je-li národ politicky schopen? Nechá-li se druhý národ prohlásiti za politicky neschopný, aby byl podroben od politicky schopného? A posléze zdali ze schopnosti politické následuje politické právo? Taktéž zavrhnouti jest povolání politické, jež národ v sobě cítí a jež Bluntschli pokládá za právo, aby směl národ se sjednotiti a sobě podrobiti jiné národy.

B) Právo politické osobnosti vyžaduje druhé právo původní, s prvním původním právem zachování a zdokonalování sebe úzce souvislé, právo nabytí a držeti panství. Panství společnosti občanské jest dvojí. Jedno se odnáší k jistému určitému souboru pozemků, staveb a jiných statků hmotných, výhradně jediné společnosti občanské, jako takové vlastnímu a neliší se od práva vlastnického, přesně pochopeného, jehož podmětem je sama veřejná osoba společnosti občanské. Druhé

se odnáší k veškerému území státnímu a zove se panstvím vrchním, nejsouc samo sebou panstvím vlastnickým, nerušíc, nemenšíc přímo pravá soukromá panství občanů, kterým území státní po částech přináleží. Kdežto soukromí majitelé statků mají plné právo přímé, statky sobě přivlastňovati jako své a jimi nakládati ke svým potřebám soukromým, jest panství vrchní, jež nad týmiž jednotlivými statky soukromými přísluší společnosti občanské, samo sebou vzdálené, poněvadž jest pozdější než právo vlastnické, a nepřímé, poněvadž se nezakládá na nějakém důvodu práva vlastnického, rýbrž jest obsaženo v nutném rozsahu auktority veřejné.

Vrchní panství přísluší auktoritě veřejné, která představuje celek společnosti občanské, tak že se má k jednotlivým členům společnosti, jako celek ke svým částem. Tímto celkem není však toliko množství občanů, ale lid s určitým územím takorba organicky srostlý; části pak celku nejsou toliko jednotlivé osoby občanů, nýbrž občané se svými statky. Celku však jsou části podřízeny. Proto soukromé majetky občanů jsou podřízeny veřejnému užívání ve příčině společné nutnosti. Druhým důvodem jest, že auktorita občanská má jménem celé společnosti občanské dle práva a povinnosti společné dobro obmyšleti a prostředky nutnými anebo velmi prospěšnými obstarávati, pokud na ní záleží. Proto může a má, je-li potřeba nutná a společná, k ukojení této potřeby užiti některých soukromých statků, občanům náležejících. Je to právo vyvlastňovací, jímž se neruší soukromé vlastnictví, jelikož musí za statek vyvlastněný dána býti vlastníku patřičná cena.

C) Právo politické osobnosti uděluje každé společnosti občanské právo zevnější svobody čili neodvislosti, která od jiné společnosti nemůže býti rušena, jež nemá k tomu zvláštní moci právní. Tato neodvislost jest vyžadována pojmem dokonalé společnosti a svrchované občanské auktority; není však naprostá, jelikož jeden stát s druhým obcuje a všechny pospolu, jak uslyšíme, tvořiti mají jednu rodinu.

Může-li někdy a za jakou podmínkou jeden stát proti druhému neodvislému, sobě rovnému právně zakročiti, intervenovati, aby jej morálně anebo také fysicky přinutil býti mu po vůli? Zda jest chvalitebnou novověká státnická zásada o nezakročování?

Mineme-li mlčením, že má každý stát právo zakročiti, aby sebe zákonitě hájil proti křivdě, kterou jiný stát mu způsobil anebo způsobiti podnikl, podle práva přirozeného spravedlivou příčinou zakročení jest přirozená povinnost lásky a blahovůle, zvláště když sousední stát těžkou nesází skličěn pomocné zakročení rád přijímá anebo požaduje, jakož i veřejné, úmyslné a hrubé porušování společných práv lidskosti, jež se děje státní auktoritou. V takových případech zakročovatí jsou povinny zvláště státy křesťanské. Než zakročovatí za účelem nemravným anebo z příčiny sobecké není dovoleno. Nemravnou zásadu o nezakročování vymyslili státníci, aby bezpráví se mohlo páchatí bez trestu.

Mezinárodní práva přídružná.

Práva přídružná s původními se shodují tím, že obojí ke skutečné jsoucnosti se určují nějakým dějem skutečným. Než práva původní nevyžadují jiného děje určujícího, leč jsoucnosti státu v podstatné formě společnosti občanské, kdežto přídružná jsou skutečně určována ději podmíněnými, poněvím svobodnými, jež vycházejí od osob ve státě již bytujících. Pro původní práva jsou všechny společnosti občanské mezi sebou rovny, ale pro přídružná jsou nerovny.

Vedle práv přídružných, která vznikají smlouvami mezinárodními a stanovnými se zovou, jsou práva přídružná, která bez smlouvy vznikají jediným užíváním práva původního a sice práva panství a ku přirozeným se počítají.

1. Přídružným a přirozeným jest právo zmocnění (occupatio), kterým společnost občanská zmocňuje se věci, krajiny, posud pána nemající, majíc v úmyslu ji držeti jako vlastní. Pohládá se však krajina za posud pána nemající, není li občansky uspořádána a postrádá-li občanské správy a pořádku, společnosti občanské příslušného, byť i byla obydlena od obyvatelů divokých a téžké nevázanosti požívajících. Při zmocnění takové krajiny nesluší se zapomínati na přirozenou spravedlnost proti posavadním obyvatelům. Dále vyžaduje právo zmocnění zevnější kon zmocnění ne miznoucího, ale trvalého, kon prokázaný jménem nějakého státu, auktority veřejné, svrchované a úmysl zevně řádně označený krajinu držeti jako vlastní.

2. Právo připojení (*accessio*), podle něhož může stát své území rozšířiti připlavenou půdou aneb odstoupením vody od břehu.

3. Právo užívání věcí, jež jsou státům společny. Žádná část otevřeného moře nemůže přináležeti výhradně jednomu státu, poněvadž otevřené moře nemůže býti předmětem zmocnění a od přirozenosti jest všem státům dáno za prostředek mezinárodního obcování. Musí však býti užívání moře otevřeného řízeno mezinárodními stanovnými zákony, aby všem státům sloužilo a nebylo jednostranné; musí býti od států hájeno. Jezera a moře vnitrozemní, zálivy a přístavy, řeky a průplavy náležejí státu, ve kterém jsou. Pročež společné jejich užívání buď svobodné neb omezené, jiným státům propůjčené, závisí na dobré vůli aneb úmluvě anebo zvyku.

Přídružná a přirozená práva vyplývají též z porušené spravedlnosti přirozené. Jeden stát, který druhému nespravedlivě ukřivdil, jest povinen řádně nahraditi, a stát poškozený má přirozené právo náhradu žádati.

O mezinárodních smlouvách a spolcích.

Smlouva jest vespolečné dvou anebo více osob o téže věci dohodnutí, povinností po právu provázené. Smlouva mezinárodní se děje mezi dvěma nebo více státy a má svým předmětem obecné dobro jejich. Smlouva mezinárodní, jež má předmětem rozsáhlejší a déle trvající vespolečné propůjčování dávek, zove se spolkem.

Smlouvy mezinárodní se dějí obyčejně skrze zplnomocněnce od obou států ustanovené a veřejnou důstojností opatřené, kteří věc bedlivě zkoumají a uvažují, mezi sebou se dohodnou, dohodnutí řádně sestaví a podepíší. Dokonalé platnosti právní nabývají, vyjmeme-li případy naléhavé nutnosti, když je potvrdí svrchovaná právomoc zákonodární obou států.

Státy mají přirozené a původní právo, mezi sebou smlouvy uzavírat, aby vespolek jeden s druhým sdílel práva a statky zevnější při vespolečném nevyhnutelném obcování, aby závaznost, kterou přirozené právo samo sebou ukládá, byla ne sice utvořena, ale spíše prohlášena a utvrzena, aby práva přirozeného obecně platného bylo v jednotlivých případech užito,

aby byly vytknuty a určeny kladné příkazy, které z přirozeného práva vyplývají.

Platnost smlouvy mezinárodní spočívá na osobách, předmětu a souhlase.

Osobami způsobilými jsou státy samostatné anebo panovníci, kteří zákonitě vykonávají ve státech nejvyšší moc. Stát, který je s jiným státem spolčen, aby od něho za jisté dávky byl chráněn. těše se jinak z plné nezávislosti vládní, nepozbývá práva s jinými státy uzavírat smlouvy, jež ovšem rušiti nesmějí spolek se státem chránícím. Stát, náležející ke spolku států nezávislých, může s jiným státem uzavříti smlouvu, nevyhradil-li si spolek právo smlouvy mezinárodní uzavírat pro jednotlivé státy, své členy. Ve státu však spolkovém postrádají členové té nezávislosti, aby mohli sami uzavírat mezinárodní smlouvy s jiným státem.

Předmět smlouvy musí býti možný fysicky, právně a ethicky. Zvláště však možnost právní vyžaduje, aby předmět byl v plné moci smlouvajících se, možnost pak ethická, aby celá smlouva nesměřovala k cíli, jenž jest sám sebou nespravedliv.

Souhlas musí býti pravdivý, svobodný, vzájemný, dostatečně zřejmý. Smlouva, uzavřená ze strachu, spravedlivě nahnáného, anebo ze zevnější nutnosti poměrů, spravedlivě vzniklé, jest podle práva přirozeného platna. Pakli s jistotou se ví, že těžký strach byl nahnán nespravedlivě, anebo že nespravedlivě vznikla zevnější nutnost poměrů, není smlouva sice platna; přihlížíme-li ke zjevné křivdě, kterou byla smlouva vynucena, mohl by stát poškozený žádati, aby smlouva byla prohlášena za neplatnou, kdyby byla mezinárodní soudní stolice, ode všech států uznaná; než poněvadž jí není, lépe jest, aby stát poškozený trpělivě snášel křivdu, než aby válku vedl, sám o sobě prohlásiv, že utrpěl škodu uzavřením smlouvy, poněvadž by jinak nehylo válkám konce; lépe je trpěti menší zlo, než větší způsobiti. Není-li tedy v posledním případě dovoleno zrušiti smlouvu, nepřestává býti křivda křivdou, nepozbývá stát poškozený práva žádati náhradu; náhrada pak může býti dosažena jiným způsobem, než zrušením smlouvy.

Smlouva mezinárodní pozbývá platnosti 1. když oba státy výslovně ke zrušení jejímu svolily, 2. když uplynula doba, do které měla trvati, anebo když dosažen byl úplně účel, ke

kterému smlouva směřovala, 3. když se přihodil děj, od smlouvajících se nepředvídaný, kterým podmět nebo předmět smlouvy se mění, a tím také její podstata, 4. když nevěrnost, které se dopouští jeden stát nezachovává smlouvy, zbavuje druhý stát závazku.

Posledním, nezbytným a nejvýznamnějším základem povinnosti, smlouvou uložené, není auktorita lidská, nýbrž auktorita boží, která se jeví v zákonu přirozeném. Přídružnými základy jsou: přísaha, kterou smlouvající se dovolávají Boha, rukojemství, kterým třetí stát slibuje, že druhý vyplní, oč s prvním se byl smluvil, garancie, zadržení rukojmí.

O konkordátech.

Konkordáty jsou smlouvy mezi státem a církví katolickou o poměrech katolíků v nějakém státu, jednak občanských, jednak církevních.

Jak se domnívají někteří právníci, kteří církev podrobují svrchovanosti světského panovníka, neudělují konkordáty církvi žádného práva, požadovati od státu zaručenou a dohodnutou dávku, a stát nemá právní povinnost, vyplniti, co zaručil; dávky, v konkordátech ujednané a od státu slíbené, jsou toliko státní privileje. Tento názor jest falešný, poněvadž spočívá na falešném mínění, že církev je služkou státu a těší se jenom z těch práv, která jí stát udílí.

Jiní opět právníci upadají do druhé výstřednosti, učíce, že dávky, v konkordátech státu od církve postoupené, jsou toliko privileje, jež papež dle libosti právoplatně může odvolati, jichž papež toliko z věrnosti, ale nikoli z přísné spravedlnosti šetřiti má, a také vždycky, jak dějepis dokazuje, šetřil, tak že porušení konkordátů vždycky vyšlo od států, nikoliv od církve.

Zavrhující oba tyto názory výstředné a předpokládající, že v konkordátu neslibuje se státu nic, co by odporovalo úřadu, od Krista Pána církvi katolické svěřenému, že papeži není smlouva vynucena nespravedlivou hrozbou anebo podvodem a že papež státu uděluje duchovní právo církvi příslušné a stát se uvoluje k určité dávce časné, tvrdí právníci třetí kategorie podle pravdy, že i stát i papež jsou právně podle

spravedlnosti povinni konkordát zachovávatí. Takové mínění projevili mnozí papežové; o něm dává svědectví způsob, jakým jsou konkordáty napsány. Tato závaznost právní, svědomí obou stran se smlouvajících uložená, srovnává se s církevním právem.

O válce.

Co jest válka a kolikerá?

Válka je stav dvou nebo více států. mezi sebou násilím zápasících. Od ní se liší boj, svedený od lupičů aneb od politických stran jednoho státu.

Kromě války spravedlivé, která vyšla z příčiny spravedlivé, a nespravedlivé, která vyšla z příčiny nespravedlivé, rozeznává se válka výbojná a obranná. Poněkud jest každá spravedlivá válka obrannou, poněvadž válka může býti dovolenou, spravedlivou jenom tehdy, je-li nejzazším prostředkem svépomoci, aby uhájeny byly spravedlivé zájmy. Než, obyčejně obrannou se zove válka, která se podniká, aby odvráceno bylo hrozící porušení práva; výbojnou, která má napravití anebo potrestati křivdu, již spáchanou, aby pro budoucnost zamezeno bylo podobné porušení práva. Také se zove výbojnou ona válka, která počíná nepřátelství.

Je-li válka sama sebou mravně zlá?

Válka obranná, kterou má býti odvráceno hrozící porušení práva, není sama sebou mravně zlá. Neboť každý má právo brániti se proti nespravedlivým útokům, které se dějí proti jeho životu a majetku. Tato zásada platí nejen o fysické osobě, ale také o morální, státu, jehož bezpečnost a zachování jest nutnou podmínkou, aby občané státu mohli bezpečně svých práv užívatí. Je tedy vrchní správce státu ohroženého povinen podniknouti válku obrannou. Kdežto soukromá osoba může v některých případech se zříci sebeobranu, nemůže tak učiniti vladař státu, jenž jest povinen se ujímati poddaných.

Válka výbojná má často účelem svým opětné nabytí statku nespravedlivě odňatého anebo vynucení náhrady za učiněnou škodu. Takovou válku vésti je stát povinen. Jindy opět má býti stát válkou výbojnou potrestán za potupu, na jiném

státu spáchanou. Ani tu nelze o tom pochybovati, že má stát právo válku vésti, aby potupu odčinil, nemůže-li to učiniti jiným způsobem, jelikož není nad státy vyšší vrchnosti, která by spory jednotlivých států odklízela. Kdyby stát toho práva neměl, byl by vysazen opětným potupám; a tak by mizely pořádek a bezpečnost států.

Není tedy válka sama sebou mravně zlou, spravedlnosti a lásce protivnou, jelikož bývá někdy jediným prostředkem, aby právo bylo uhájeno, aby obecné blaho státu bylo podpořováno, jak morálka dovoluje a vyžaduje. Jenom po případě může býti válka mravně zlou, když se nešetří podmínek, za kterých jest dovolena.

Za kterých podmínek jest dovoleno válku podniknouti?

Podmínky, za kterých jest mravně dovoleno válku podniknouti, jsou tři:

1. Auktorita svrchované moci státní. Poněvadž válka se vede mezi státy, pokud jsou státy, nemůže ji nikdo podniknouti, leč stát anebo ten, kdo zastupuje na venek stát, kdo se těší svrchované moci státní, kdo ve jménu státu jedná. Ústava státní blíže určuje auktoritu, která válku podniká, aby jménem státu chránila právo státu a pečovala o blaho jeho.

2. Příčina spravedlivá a nutná. Vyžaduje se příčina, která ve všem odpovídá přirozené spravedlnosti netoliko abstraktně, ale také konkrétně při daných okolnostech. Má-li býti příčina při daných okolnostech spravedlivá, musí býti nutná, t. j. taková, že jí nemůže býti vyhověno žádným prostředkem, leč jedinou válkou. Dříve tedy než válka se podnikne, musí se bedlivě vyšetřiti, zdali příčina je taková, aby vyžadovala války, zdali právo a obecné blaho je skutečně a vážně ohroženo, zdali kromě války žádný jiný prostředek nestačí. Příčina musí býti značná, aby odpovídala velikým nehodám válečným.

3. Dobrý úmysl, který záleží v tom, aby dobré bylo působeno, zlé odstraněno. Škodolibost, mstivost, nesmířitelnost, odbojnictví, pánovitost nejsou úmysly dobrými.

Odtud vysvítá:

1. Náčelník odbojníků, byť i velká část obyvatelstva mu byla nakloněna, byť i svrchovanou vládu zaváděl proti zákonitému panovníku, nemůže se pokládati za schopného, aby zákonitou válku podnikal.

2. Válka nemůže býti zároveň na obou stranách formálně a materiálně spravedlivou. Než, válka na počátku spravedlivá, může se státi později nespravedlivou a nespravedlivá spravedlivou.

3. Jelikož právo státu nespočívá ve zbraních, nemá se válka podnikati, aby stát nabyt slávy anebo rozmnožil svou državu. Ctižádost a hrabivost jsou příčinami války mravně zlými.

4. Válka nemá býti podniknuta pouze proto, aby rovnováha evropská byla zachována, děje-li se rozmnožení státu bez všeliké křivdy.

5. Válka, jejíž příčina jest nespravedlivá, podléhá přirozenému zákonu, který přikazuje náhradu poškozenému.

6. Mocnár nemá úmyslně vyhledávati příčinu, aby mohl podniknouti válku, o které by mohl tvrditi, že jest spravedlivou.

7. Dříve než válka se podnikne, musí býti užito všech prostředků neválečných, aby právu bylo vyhověno a mír aby byl zachován.

Kterak válka se má počítati.

Právo přirozené žádá, aby válka nejprve byla řádně vypověděna, není-li čistě obrannou proti útoku již učiněnému. Vypovědění se děje od státní vrchnosti svrchované skrze mimořádné vyslanectví druhé státní vrchnosti svrchované, anebo se posílá ultimatum, anebo se odvolá státní vyslanec. Vždycky však musí býti vypovědění zřejmé a řádně odůvodněné. Je také spravedlivé, aby bylo řádně oznámeno, od kterého dne počíná stav válečný, aby mohli obyvatelé své záležitosti soukromé urovnati, jelikož válka se nemá vésti proti soukromým obyvatelům státu nepřátelského.

Kterak válka se má vésti.

Má-li býti cíl války spravedlivý, mravně obmyšlený, nemá nepřítel nepříteli a zemi nepřátelské více škody učiniti než jest potřebí k dosažení toho cíle. Pročež zapovídá zákon přirozený zbytečnou krutost proti nepříteli, jakož i barbarství proti bezbranným, nevinným obyvatelům.

Dále zapovídá zákon přirozený užívati k vedení války prostředků, jež jsou samy sebou nemravny, jako křivé přísahy, lži. Ale nemravno není tajiti strategické výkony, strojiti válečné nástrahy. Smlouvy, které za války od obou stran válčících jsou uzavřeny, mají býti svědomitě zachovávány, jako klid zbraní, příměří, listy průvodní, kapitulace. Také mají býti zachovávána všechna pravidla, která vznikla stanovným právem mezinárodním anebo zvykem, jako neužívati jistých zbraní a střel, obyvatelům města, jež má býti válečně obléháno, bezbranným dovoliti, aby se vzdálili, občany státu nepřátelského nesváděti přímo ke zrádnému odpadnutí. Aby dle zásad lidskosti válka byla vedena, k tomu směřuje, abych užil příkladu, zařízení Červeného Kříže, učiněné genevskou úmluvou r. 1864, a konference bruselská r. 1874.

Kterak se má válka ukončiti.

Když účel války byl patřičně dosažen, má podle práva přirozeného válka přestati a míru ustoupiti. Podle práva starého, pohanského, závisel přemožený nepřítel plnou měrou právně na milosti a nemilosti vítězově; než křesťanství, jež lásku bliženskou hlásá a právo přirozené k platnosti přivedlo, právo pohanské zvolna odstranilo a právo nové, lidskosti odpovídající, zavedlo.

Vítězství, kterým výsledek války jest rozhodnut, nedovoluje vítězi, jenž spravedlivou válku vedl, aby si přivlastnil nad nepřítelem poraženým nové právo, kterého před válkou neměl. Jemu přísluší, když mír se uzavírá, požadovati, aby mu právo bylo vráceno, jehož nešetření způsobilo válku, aby bylo dosti učiněno za křivdu, kterou na něm nepřítel poražený spáchal, aby nepřítel poražený náležitě podle viny byl potrestán. Dále jest nepřítel poražený, jenž válku zavínil, povinen vítězi na hraditi všechny útraty a škody, jež s válkou byly spojeny.

Posléze musí býti vítězi záruka poskytnuta, že nebude více ve svém právu zkracován.

Vítězi nepřisluší více požadovati.

Mezinárodní spojení států v jednu rodinu.

Potřebu mezinárodního spojení států v jednu rodinu uznávají mnozí právníci, jako Gagern, Fallati, Kaltenborn, Bulmerincq, Mohl, Bluntschli. Píše zajisté Rob. v. Mohl: Polovičatě si vede právník, jenž jsoucnost států pouze egoisticky oprávněnou a uzavřenou činí předmětem výkladů o mezinárodním právu a k tomu snad ještě připojuje vylíčení prostředků, kterými by osobnost jednotlivých států a oprávněnost byla zachována v dobrotě anebo násilím. Kromě práva, kterým jednotliví státové trvají a pro sebe žijí, přisluší jim také veliký úkol, aby spořádaným spojením jednoho státu s ostatními podporovaly životní zájmy nejen svého národa, ale také celého pokolení lidského.

Spojení všech států v jednu rodinu doporučují právníci přihlížejíce k pokroku, jakým vzdělanost lidská se šíří. Prostředky, kterými člověk jeden sdílí s druhým, co má, tak se rozmnožily a zdokonalily, že plody lidské práce všeliké, tělesné, vědecké, umělecké se stávají všeobecným majetkem. Proto záleží pokolení lidskému na tom, aby všechny státy v pokoji a míru mezi sebou žily, aby všechny překážky, jež se staví proti pokroku vzdělanosti, zvláště válka, byly odstraněny.

Než hlavním a rozhodujícím důvodem je společenská povaha lidská, která směřuje ke spojování jednoho člověka s druhým a které jenom tehdy jest plně vyhověno, když všichni lidé, jednotu specifickou tvořící, se mezi sebou spojí, když všechny státy jsou částmi jednoho organického celku. Nepřátelství států jest nemravné, poněvadž odporuje přirozenosti lidské, poněvadž vychází ze zřidel nemravných: špinavého sobectví, podezřívání, závisti, zášti, nezřízené ctižádosti, pánovitosti, poněvadž se prokazuje způsobem nemravným, křivděním, poněvadž je provázeno následky, lidem všelijak škodlivými; hlavně však proto jest nemravno, že se protiví Bohu, jenž chce, aby všichni lidé žili mezi sebou v pokoji a míru, sobě neškodíce, ale spíše dobře činíce. Jako jest hříchem proti lásce k Bohu a bližnímu nepřátelství jednoho člověka proti druhému, tak i nepřátelství jednoho státu proti druhému.

Spojení všech států v jednu rodinu jest podmíněno: vědomím specifické jednoty pokolení lidského, obnovením tohoto vědomí a obnovením jednoty samé. Jednota pokolení lidského záleží v tom, že mineme-li mlčením tělo, jež jest u všech lidí téhož druhu, mají všichni lidé duši, ovšem každý svou, opatřenou rozumem a svobodou vůlí vedle mohutností vegetativních a sensitivních, nesmrtelnou, že pocházejí od jedné prarodičů, že kdežto prarodiče obdrželi jak tělo, tak duši od Boha, jejich potomci všichni tělo mají od svých rodičů, duši však od Boha, rozeznávajíce se od zvířat, majících i tělo i duši od svých rodičů, že všichni lidé mají Boha svým otcem, to jest původcem, zachovávatelem, ředitelem a nejvyšším cílem, že všichni lidé mají rozumem a svobodnou vůlí k Bohu nejen sami směřovati, ale také tvory neosobní k němu přiváděti, že mají tvořiti jednu rodinu, jejíž členové mají tytéž potřeby tělesné a duševní a vyhovující jim sebe vespolek podporují, aby došli cíle společného. V této jednotě žili lidé v první době; než vědomí o ní bylo bludem zaviněným porušeno tak, že nejen jednotlivci, ale také obce a státy se stavěli nepřátelsky proti sobě. Proto musí vědomí o jednotě pokolení lidského býti obnoveno ve své pravdě, má-li jednota býti sama obnovená. Obnovení jednoty jest návratem do stavu prvotního, přirozenosti lidské přiměřeného a má býti dílem nejen jednotlivců, ale také obcí a států, t. j. těch, kteří obce a státy spravují.

Jaká má býti mezinárodní organisace všech států? Nemá to býti velká říše světová, ve které by všechny státy jednotlivé pozbyly své individuálnosti, poněvadž odporující přirozenosti lidské nemůže býti uskutečněna, buď že by ji zbudovati chtěl mocnář násilím, buď že o ní bájí přátelé nepravdivé filosofie pantheistické, že se vyvine absolutní nutností. Ale je to spíše konfederace států, jež trvající ve svém nitru samostatnými a vyřizující své vlastní vnitřní záležitosti svobodně, svobodným dohodnutím pořádají záležitosti, týkající se poměru jednoho státu ke druhému, aby státy mezi sebou obcovaly v pravém míru a pokoji a sobě vespolek pomáhaly k blahobytu hmotnému a duchovému, aby přestala válka, jakož i ozbrojený mír, jenž dusí hmotný a duchový blahobyt obyvatelů. Taková konfederace vyžaduje, aby jednotlivé státy vysílaly zástupce své, kteří by tvořili mezinárodní radu, kteří by pečovali o kodifi-

kaci a zachovávání práva mezinárodního, kteří by soudem platným rozhodovali spory mezinárodní, kteří by se těšili z jisté moci donucovací. Takovou konfederaci shledáváme ve Švýcarsku a ve Spojených Státech Amerických. Podobná, pravím podobná konfederace mohla by spojovati všechny státy.

O mezinárodní spojení států děly a dějí se mnohé pokusy: světový spolek poštovní, mezinárodní smlouvy k ochraně obchodu, ku vzájemnému vydávání sprostých zločinců, mezinárodní spolky a kongresy míru, zakládání smírčích soudů mezinárodních, v poslední době konvence haagská. Než, ač jsou tyto pokusy chvály hodny a prospěšny, přece nevedou k cíli žádoucímu, trvalému spojení států v jednu rodinu, poněvadž si nevšímají náboženství, bez něhož ono spojení nedá se uskutečniti. Že jsou pokusy nedostatečny, dokazuje car ruský, Mikuláš II., jenž svoláváje do Haagu r. 1899 konferenci míru, si stěžoval, že usnesení kongressu bruselského, r. 1874 od vyslanců učiněná, až podnes nejsou od vlád potvrzena, ale také válka Angličanů s Boery a válka rusko-japonská, vedené po konferenci haagské. O náboženské netečnosti, ba o bezbožectví těchto pokusů svědectví dává konference haagská, ze které byl vyloučen papež Lev XIII., ačkoli byl pozván od cara ruského, ačkoli mnozí právníci dokazovali, že papež má největší právo ze všech mocnářů účastniti se té konference, ačkoli papež také hájil toto své právo, a která byla konána v síni ozdobené ne křížem Syna božího, ale sochami Herkula a Minervy, sochami, hlásajícími neznabožství účastníků konference. Jsou věru tyto pokusy provanuty smýšlením liberálů a svobodných zednářů, kteří se pachtí za humanitou falešnou, od Boha úplně nezávislou, a proto s výsledkem se minou.

Věru jednota pokolení lidského, jelikož byla roztržena odpadnutím od pravého Boha, nemůže býti obnovena, leč návratem k pravému Bohu, náboženstvím křesťanským, církví katolickou, které náboženství křesťanské je svěřeno, papežem, který církev katolickou řídí, jsa její hlavou viditelnou, jsa nástupcem sv. Petra, jsa náměstkem Syna božího. A také ve středním věku pečovali papežové o jednotu křesťanských států. Než, jejich blahodárné a záslužné působení bylo přerušeno schismatismem a protestantismem. To uznal nekatolík Leibnitz, státník a filosof, jenž napsal (*Oeuvres* V., 65): Chceme-li, aby se vrátil zlatý věk, musíme k urovnání různic

mocnářů založiti rozhodčí soud, jehož předsedou by byl papež, který byl druhdy pravým soudcem mocnářů křesťanských. To uznal ve století XIX. nekatolík, David Urquhart, anglický státník, jenž anglicky (*Diplomatic Review*) a francouzsky psal o nutnosti, právu a povinnosti papežova předsednictví v rozhodčím soudu nad státy, jenž svůj spis „*Appel d'un protestant au Pape pour le rétablissement du droit publique des nations*“, Paris 1869, poslal papeži Piu IX. s uctivou prosbou, tvrdě, že kromě papežské auktority není jiné, která by stačila, postarati se o mezinárodní právo států a že k tomu jest povolán budoucí církevní sněm katolický všeobecný, a jenž takto papeže prosí: „Abys ku pomoci přispěl nešťastníkům, kteří zla, jež sami sobě připravili, ani snášeti ani hojiti nemohou, za to Tebe prosím, dovolávaje se Tvé královské důstojnosti, Tvého starého práva, památky minulosti, města, sídla panovníčího, ve kterém přebýváš, jazyka samého, kterého užíváš.“ Biskupové, na sněmu vatikánském r. 1870 shromáždění, žádali, aby papež se postaral o zřízení mezinárodního soudu, jehož by papež byl předsedou. Podobnou žádost předložili katolíci angličtí a patriarchální synoda Arménů.

DODATEK PRVÝ.

Jak soudí zdravý rozum o mravnosti náboženské a bezbožecké.

I. Mravnost člověka šlechtí, ale jaká.

Mezi rozdíly, jež nám nedovolují člověka pokládati za pouhé zvíře, ani za nejdokonalejší, shledáváme mravnost, skrze kterou člověk právě člověkem jest, a která se jeví svobodným plněním povinností vůli lidské uložených a rozumem lidským poznáných. Mravnosti se protiví nemravnost, jež záleží ve svobodném přestupování povinností vůli lidské uložených a rozumem lidským poznáných, a jež u člověka také se vyskytá jako mravnost, poněvadž se těší ze svobody. Kdežto zvíře, poněvadž nemá ani rozumu ani svobodné vůle, nejedná ani mravně ani nemravně: může a také má člověk rozumný a svobodný šetřiti mravnosti a varovati se nemravnosti. Je tedy mravnost předností, která člověka povznáší nad zvíře, kdežto nemravnost jej pod zvíře snižuje, na př. opilství, smilství. A věru, nic člověka tak nešlechtí jako mravnost, která jemu pravou cenu uděluje a skrze kterou ostatní jeho statky, jak tělesné, tak duševní, něco platí. Zda úcty naší hoden jest boháč pro své bohatství, učenec pro svou učenost, mocnář pro svou moc? Bez mravnosti rovná se bohatství, učenost, moc, hrobu leskle natřenému, v němž se skrývá hniloba; a naopak člověk mravný, byť i neměl bohatství, učenosti, moci, šlechetným, naší úcty hodným nazván býti musí. Teprv tehdy mají bohat-

ství, učenost a moc patřičnou cenu, jsou-li spojeny s mravností. Podobně souditi nutno o kráse tělesné, která také bez mravnosti, t. j. bez krásy duševní nezasluhuje našeho zalíbení, naší úcty. Proto není člověku lhostejno, je-li považován mravným či nemravným; ano zvrhlým, nelidským nazvati bychom musili toho, kdo v nemravnosti si libuje, kdo v kalu nepravosti se kochá, kdo nemravnost pokládá za čestnou, chvalitebnou. Herostratus, jenž zapálením chrámu chtěl se proslaviti, vyvrhelem lidstva zůstane na vždy.

Věru mravnost sama takové jest ceny, že ji porovnat lze s nejkrásnějším šperkem dýmavým. Než jako dýmavy bývají padělány a podvodně prodávány, tak i za mravnost bývá vydáváno, co mravností není. A takových nepravdivých názorů o mravnosti jest mnoho, kdežto pravdivý názor může býti toliko jeden. Zda může člověka šlechtiti mravnost nepravdivá? Netoliko jej nemůže šlechtiti, ona jej spíše hyzdí a hanobí, ba i nešťastným činí; proto ji nazvati sluší nemravností. V pravdě, v mravnosti pravdivé jest naše důstojnost, naše spása. Proto jest potřebí, nechceme-li býti oklamáni, dokonalosti a blaženosti zbaveni, bedlivě mravnost zkoumati, jako bedlivě zkoumá kupec dýmavy, zdali jsou pravé či falešné. Zajisté nemůže nám býti lhostejno, spravujeme li život právě lidský názorem o mravnosti pravdivém či falešném.

Abychom pravou mravnost poznali a od nepravé rozeznali, takže se, v čem záleží mravnost, který jest její nejbližší základ.

II. V čem záleží mravnost? Který jest její nejbližší základ?

Poněvadž je člověku jako člověku přirozeno mravným býti, jest nejbližším základem mravnosti přirozenost právě lidská, přirozenost lidská, pokud se liší od zvířecí. Zkoumejme ji a sice čtyři její stránky.

Po prvé přirozenost právě lidská jeví se v poznávací činnosti, kterou prokazuje duše sama rozumem bez ústrojí tělového, a kterou provází příslušná snaživá činnost nadsmyslu, činnost svobodné vůle taktéž prokazovaná bez ústrojí tělového; obě pak činnosti, jež prokazovány jsou bez orgánů se

zovou nadsmyslnými, k tomu slouží, aby člověk, jehož bytnost na počátku jest úplná, nabyl dokonalosti, jaká jest mu vytčena za cíl, kterého dosíci má. Tato dokonalost sestává z činů rozumu a svobodné vůle, jež obojí celek jednotný tvoří mezi sebou úzce souvisíce. Rozum, jehož činy podobají se květu proti činům svobodné vůle, jakémusi ovoci, čině nadsmyslně v myšlence předmět poznatelný sobě známým a domáhaje se takto pravdy, znamená, že poznáný předmět jest buď přiměřen k tomu, aby duše, jeho se zmocní nadsmyslně, dokonalou se stala, anebo, že není přiměřen, a předkládá jej svobodné vůli za předmět nadsmyslné činnosti snaživé buď kladné anebo záporné, za předmět dobrý anebo zlý, za předmět, který má vůle buď si osvojiti anebo zamítnouti. Načež vůle sama, jsouc rozumem pohnuta, ne určena, se rozhoduje a předmětu dobrého anebo zlého nadsmyslně buď se zmocňuje anebo se štítí; což se jeví buď zalíbením, chtěním anebo odporem, nechtěním, buď láskou anebo nenávistí. Vůle lidská, ve své činnosti nejsouc neomezena, ač nemůže nechtíti dobro obecné, ač nemůže nebažiti po a blženosti, ač nemůže nesměřovat k cíli nejvyššímu, ač, chce-li cíl, nemůže odmítnouti prostředek, který jediný k cíli vede: přece těší se nezbytně ze svobody trojí, jelikož, nejsouc nucena, volí mezi vykonáním a opomenutím, mezi dvěma dobry různými, mezi dobrem a zlem. Sebeurčování a svoboda vůle mají za následek, že činy vůle jsou přičetny, že jsou buď chvály anebo pokárání hodny. Kdežto rozum, předkládaje vůli povinnosti, kterých se šetřiti má, vůli neurčuje, nýbrž toliko pobádá, určuje často vůle rozum a jiné mohutnosti k činnosti, která se stává dobrovolnou a přičetnou. Takovou činností duševní skrze mohutnosti právě lidské, rozum a svobodnou vůli, projevuje se mravnost, která z té příčiny spočívá na přirozenosti právě lidské, jako na svém základě.

Po druhé člověk, ač má duši povahy duchové, není pouhý duch, ale jest živočich rozumný. Sestává také z těla, vede kromě života duchového, nadsmyslného, sobě obzvláště příslušného, také život sensitivný a vegetativný, se zvířaty společný. Kdežto principem života nadsmyslného, právě lidského, jenž záleží v myšlení a chtění, jest duše s mohutnostmi nadsmyslnými, rozumem a svobodnou vůlí, bez ústrojí tělového, vede duše, jako princip, jenž tělo lidské činí lidským, život sensitivný a vegetativný spolu s tělem, ústrojím tělovým skrze

mohutnosti sensitivné a vegetativné, jež na těle závisíce, v něm své sídlo mají. Život sensitivný záleží ve smyslném poznání těles a těla vlastního, pokud se jeví, a ve smyslném bažení po dobrech tělesných, t. j. po tělesech, pokud jsou přiměřena a prospěšna našemu tělu; život vegetativný jeví se tím, že tělo naše vzniká, se zachovává, roste a hyne. Ačkoli shledáváme, že vespolečně působí jeden každý z těchto tří životů na druhé dva, přece není mezi nimi poměr souřadnosti; život vegetativný jest ve zvířeti podřaděn sensitivnému, sensitivný pak s vegetativným jest podřaděn ve člověku nadsmyslnému, právě lidskému, rozumem a svobodnou vůlí vedenému. Vedeme život vegetativný a sensitivný proto, abychom vedli život nadsmyslný; tento jest cílem, ony prostředkem, který nesmí býti ani přeceňován, ani podceňován. V zachovávání tohoto poměru, jenž se děje svobodnou vůlí podle předpisů rozumových, záleží na druhém místě mravnost; je-li ten poměr zachováván, stává se život sensitivný a vegetativný mravně dobrým; pakli není, mravně zlým. I tu shledáváme, že mravnost spočívá v přirozenosti lidské.

Po třetí skrze tělo své souvisí člověk s přírodou, jejížto užití jest na třetím místě předmětem mravnosti. Člověk, jsa po jistou míru pánem přírody, může a má jí užívat jako prostředku, jenž by sloužil jeho tělu a skrze tělo jeho duchu, aby prospíval život jeho vegetativný, sensitivný a nadsmyslný. Avšak za cíl nemá člověk pokládati užívání a požívání přírody, jelikož stojí nad přírodou, do které nemá se ponořiti, jako jest zvíře v přírodě ponořeno, ve které nemá utonouti; má tělo, souvisí s přírodou, ale má duši povahy duchové, jest povznesen nad přírodu, není její částí, jakou jest zvíře. Než, neomezeným pánem přírody není, proto jí nesmí užívat nemírně, ji kaziti bezúčelně; spíše ji má účelným užíváním šlechtiti, aby se jí jaksi odměnil za služby, jež mu prokazuje; nemá, přírody užívaje, po sobě zůstaviti poušť, ale spíše zahradu. V takovém užívání přírody, jež jest přiměřeno přirozenosti lidské, záleží na třetím místě mravnost.

Po čtvrté přirozenost lidská, nejbližší základ mravnosti, jest v jednotlivých lidech mnohonásobná; neboť člověk nalézá soudruhy, kteří s ním sdílejí tutéž přirozenost druhovou, tentýž život, tutéž činnost, tytéž potřeby, tentýž cíl. Toto společné účastenství mnohých lidí na přirozenosti lidské jest na čtvrtém

místě základem mravnosti. Neboť přirozeno jest jednomu člověku radovati se z člověka druhého; proto jednomu není lhostejno, dojde-li druhý k dokonalosti, po které podle své přirozenosti bažiti má, čili nic. Je tedy člověku jednomu přirozeno, aby netoliko sobě zjednal dokonalost, ale také druhému, mimeli mlčením, že překážeti nemá druhému, po dokonalosti bažícímu. Než, i tehdy podle své přirozenosti pečovati má člověk jeden o dokonalost druhého, přihlíží-li k sobě samému. Neboť přirozenost lidská tak jest upravena, že člověk jeden k dokonalosti, po které bažiti má, nedospěje bez pomoci člověka druhého, že dokonalost jednoho jest závislou na dokonalosti druhého. Podobně blaženosti, která nutně vyplývá z dokonalosti, nemůže člověk jeden dosíci a požívati bez člověka druhého. Má se však při tom člověk jeden varovati, aby nepovažoval druhého za pouhý prostředek a nástroj k dosažení své vlastní dokonalosti a blaženosti. Tohoto poměru člověka jednoho k druhému musíme dbáti, chceme-li na čtvrtém místě mravně jednati.

Nejbližší základ mravnosti, kterým jest, jak jsme vylíčili, přirozenost lidská, poznati může každý člověk, rozumu zdravého užívající: proto vymlouvat se nemůže nevědomostí, kdo mravnosti nešetří. Co poznati může o mravnosti neučený a méně vzdělaný, to může a má prohloubiti učený a vzdělaný, aby toho byl si vědom jasně a důkladně, a toto své jasné a důkladné vědění má sdíleti s méně učenými a méně vzdělanými. Než, na známosti přirozenosti lidské, nejbližšího základu mravnosti, nemůže člověk přestati, poněvadž přirozenost lidská není zároveň posledním a nejvyšším základem, jak uznati musíme, uvažujeme li rozumem zdravým. A hledati musí člověk základ poslední a nejvyšší, poněvadž jej k tomu vybízí přirozenost lidská. Kdo zkoumá příčiny nejbližší, jest učený; kdo však vyšetřuje příčinu poslední a nejvyšší, jest moudrý. A moudrým může býti každý člověk, byť i nebyl učeným; učený pak jasně a důkladně poznati může, co neučený zdravým rozumem s jistotou chápe méně jasně a méně důkladně. Tato však moudrost jest požadavkem zdravého rozumu a naší povinností.

III. Základem mravnosti posledním a nejvyšším jest Bůh.

Vycházejíce od zkušenosti o světě zevnějším a svém vlastním nitru, kterou podle zákonů logických pořádáme a vyšetřujeme, docházíme ku poznání příčin, jimiž podle objektivního zákona příčinnosti podmíněny jsou účinky. Než příčiny shledáváme býti také účinky, jež opět podmíněny jsou vzdálenějšími a vyššími příčinami. Tyto příčiny závisejí opět jako účinky na příčinách ještě vzdálenějších a vyšších. A tak setkááme se s řadou příčin, která nekonečnou býti nemůže, která zakončena býti musí příčinou poslední, nejvyšší, jednou. Tato jedna příčina poslední, nejvyšší, jež se zove Bůh, nemá pro sebe žádné příčiny, má pro svou jsoucnost sama v sobě dostatečný důvod, jest bytost seboucí. Jsoucnost boží vyplývá z deseti důkazů, jež jedna část metafysiky zvláštní, bohověda filosofická čili přirozená, vědecky čerpá ze zkušenosti podle zákonů logických. Avšak netoliko jsoucnost boží usuzuje náš rozum ze tvorstva; také při oněch deseti důkazech vysvítá bytnost boží, pokud se projevuje ve tvorech.

Je tedy Bůh původem tvorstva, a sice jak dále rozum náš vyšetřuje, skrze svou činnost zevnější, dobrovolnou, stvořitelskou, ideami řízenou. Avšak svět od Boha touto činností v čase vzniklý toliko sám sebou zachovávatí se nemůže; neboť jaký vznik, takové jest i další trvání. Závisí-li svět svým vznikem na Bohu, závisí také svým dalším trváním. Proto jest Bůh nejen stvořitelem světa, ale také zachovávatelem.

Ale nejen že jsou tvorové, nýbrž také co jsou, pochází od Boha. Tuto jejich bytnost učinil Bůh takovou, aby byla přirozeností čili základem činnosti jejich vlastní. Prokazujíce tvorové činnost sobě příslušnou nepřestávají na Bohu záviseti; kterážto závislost jeví se tím, že Bůh působí jako příčina první spolu s tvory, jež nazvati sluší pravými příčinami a sice druhotnými, vlivu božímu podřízenými.

Dále činnosti tvorů spořádané musí býti vytknut cíl, k němuž by působili směřovali; tento cíl sami si nedali tvorové, byl jim spíše stanoven od Boha, jenž jim udělil přirozenost jako základ činnosti, cíli přiměřený. Rozeznávajíce cíle činnosti nejbližší od posledního, nejvyššího, shledáváme tento

v odlesku, kterým tvorové svědectví dávají o dokonalostech božích.

Posléze potřebí jest cesty, kterou by tvorové se ubírali, aby k cíli dospěli, zákona. Ani zákona si nedali tvorové sami, ale byl stanoven od Boha, od něhož jest základ činnosti a cíl. A to vše tak se stalo, že je shoda mezi základem činnosti, činností samou a cílem, mezi působností tvorů a působností boží. V celém tvorstvu spatřujeme harmonii podivuhodnou.

Co řečeno jest o tvorech vůbec, obraťme na člověka. Psychologie vědecky dokazuje, že člověk není sám od sebe, že nemá svůj původ z neživé hmoty, že se nevyvinul ze zvířete, ale že první rodiče mocí boží vznikli i co do těla, i co do duše povahu duchovou mající, a sice tak, jak nám vypravuje Písmo svaté, a proto, aby byli obrazem božím, že dítky rodičů prvních a následujících se rodí působením rodičů a Boha, jenž rodičům sílu rodičskou udělil a po každé duši z ničeho tvoří, aby ji s tělem, které od rodičů pochází, spojil. Co z toho následuje pro mravnost? Člověk nejen může, ale také má poznati a uznati, že Bůh jest a že jest pánem člověka, člověk majetkem božím; pokornou vděčnost prokazovati má Bohu za to, že jest, a co jest. Také vědom býti má člověk, co jest, aby činil rozdíl mezi sebou, tvorem konečným, a Bohem, bytostí nekonečnou, jakož i mezi sebou, živočichem rozumným, duši duchovou majícím, a mezi zvířetem, jež má duši do hmoty ponořenou a život vede pouze vegetativný a sensitivní; odtud vyplývá proti Bohu pokora, proti zvířeti cit důstojnosti a povznešenosti, který však zvířeti nepohrdá, ale v něm uznává stopy dokonalostí božích. Zda nevede nás původ náš k mravnosti?

Dále ze zachování člověka vyplývají povinnosti mravní, k Bohu se odnášející. Neboť, aby člověk byl zachován, udělen jest jemu od Boha pud, jehož rozumem poznaného svobodně má býti poslušen; o své zachování pečovati má člověk rozumem a svobodnou vůlí, jak jej vybízí pud jemu od Boha vštěpený. Než člověk sám sebou ke svému zachování nestačí; jako jej Bůh svobodně a z lásky učinil, tak jej svobodně a z lásky zachovává. Kdyby přestal Bůh člověka zachovávat, obrátil by se člověk v niveč. Kteroužto nedostatečnost a potřebnost uznávaje má člověk Boha prositi za další zachování a jemu za ně děkovati.

Dále obdržel člověk od Boha bytnost, aby byla přirozeností právě lidskou, t. j. principem činnosti právě lidské. Činným býti podle své přirozenosti jest mravně povinen. Nesmí však svou činností se pyšnit, poněvadž Bůh svobodně a z lásky s ním spolupůsobí neruše jeho svobody, nevyhnutelného požadavku mravnosti, a nemaje účastenství na jeho činech mravnosti odporujících. Ve všech dobách, zvláště v nesnázích, kdy lidské síly chabnou, kdy jest nesnadno mravně jednati, má člověk za spolupůsobení boží prositi a v ně pevně doufati. Zda nevede nás spolupůsobení boží s námi ke mravnosti?

Činnost lidská, jako každá jiná, brátí se má za cílem příslušným; toto směřování k cíli jest u člověka mravní, poněvadž o cíli člověk ví a k němu svobodnou vůlí směřuje. Mnohé cíle člověk sice sám si stanoví; než hlavní cíl jest mu stanoven od toho, jež mu přirozenost, princip činnosti, udělil, od Boha. Tento cíl má člověk uznati a si osvojiti; k němu má odnášeti cíle podřízené. Tímto cílem hlavním prvotním je Bůh, druhotným dokonalost právě lidská a blaženost z této dokonalosti nevyhnutelně vyplývající.

Cílem hlavním prvotním jak tvorstva celého, tak i člověka jest Bůh.

Neboť 1. neskonale dokonalost boží nepřipouští, aby Bůh, an chce, závisel na věci, která jest mimo něj. Závisel by však, kdyby posledním cílem vůle jeho nebyl on sám, nýbrž dobro, jež jest mimo něj, jež by vůli jeho k činnosti pohnulo.

2. Kdyby Bůh nebyl posledním cílem všech věcí, nebyl by ani nejvyšším, neomezeným pánem jejich. Neboť každý jest pánem jenom toho, co mu slouží, co k němu jako k cíli směřuje. Nebýti však pánem všech věcí odporuje svrchované dokonalosti boží.

3. Žádná ryzí dokonalost, po které sluší se bažiti k vůli ní samé, nemůže scházeti bytosti nekonečné. Býti však netoliko posledním původem, ale také posledním cílem jest zajisté dokonalost ryzí, po které sluší se bažiti k vůli ní samé.

4. Světem stvořeným chce a musí Bůh nějakého cíle dosíci, t. j. nějakého dobra, jež jest mimo svět. Není však mimo svět jiné dobro, leč Bůh sám.

5. Bůh ani nemohl svět hlavně k vůli němu stvořiti, tak aby svět byl sám sobě nejvyšším cílem. Neboť jediná ona

bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním cílem; svět však sám od sebe není.

Než kterak jest Bůh posledním cílem světa? Kterého dobra chce Bůh světem pro sebe dosíci?

Své vlastní slávy zevnější.

Neboť zevnější dobra jsou rozumné bytosti předmětem bažení, buď proto, že jsou jí prospěšna, že jí slouží jako prostředky ku zachování a zdokonalení, anebo proto, že přispívají k její zevnější cti a slávě. Avšak Bůh nepotřebuje žádného tvora, kterým by byl zachován anebo zdokonalen. Pročež cílem světa posledním a nejvyšším jest čest a sláva boží, a to zevnější, poněvadž vnitřní má Bůh sám v sobě svrchovanou, která jemu dostačí plně, poněvadž sám na sobě má zalíbení největší, jež není ani potřebno ani schopno přírůstku.

Zevnější sláva boží záleží v tom, že všichni tvorové, majíce Boha svou účinnou a vzornou příčinou, jsouce rozmanitými podobiznami dokonalostí božích, ač chabými, dávají rozumné bytosti o bytnosti boží, o jeho velikosti a moudrosti svědectví, v tom, že jest jim vštěpena touha po činnosti, která jejich přirozenosti odpovídá a kterou sebe zdokonalují a dokonalosti boží rozvojem svým co den více projevují, v tom, že působíce spořádaně a souladně činí jednotný celek veliký, o moudrosti Boha ředitele svědčící. Rozumnou bytostí, které bytosti rozumu nemající dávají toto trojí svědectví o slávě boží, jest člověk, jenž netoliko sám svými vlastnostmi dokonaleji, než ostatní tvorové projevuje velikost boží, ale také svědectví od všelikého tvorstva, také od sebe dávané chápe, z něho velikost boží poznává a uznává, má na ní čisté zalíbení, jí svou oddanost prokazuje. To čině člověk nejen za sebe, ale také za celé tvorstvo zevnější slávu boží dokonává. Zda nás nevede k mravnosti naše směřování k Bohu, hlavnímu cíli prvotnímu?

Cílem hlavním druhotním, který měl Bůh na zřeteli, když člověka učinil, jest konečná, t. j. na konci života pozemského dosažená dokonalost člověka samého, které dosíci může přirozenost lidská skrze příslušnou činnost mohutností nadsmyslných: rozumu a svobodné vůle. Cíl tento stanoven jest člověku od Boha, jenž udělil člověku přiměřenou přirozenost s mohutnostmi nadsmyslnými, a slouží jako prostředek k dosažení hlavního cíle prvotního. Neboť zdokonaluje se rozum,

když hledá příčiny; příčin však shledává řadu, která jest ukončena příčinou poslední a nejvyšší, Bohem; tedy poznáním Boha rozum se zdokonaluje, úplně se ukájí a nabývá klidu. Tento nejvyšší předmět rozumu je také nejvyšším předmětem svobodné vůle, poněvadž pravdivé je také dobré a poněvadž svobodná vůle jest mohutností téže duše, které jest rozum. Zdokonaluje se tedy, úplně se ukájí a nabývá klidu svobodná vůle, dosáhne-li nejvyššího dobra, kterým jest Bůh; a zajisté nepokojna jest vůle lidská, pokud hledá odpočinek v dobru nižším, jelikož ji plně ukojiti může jediné dobro nejvyšší, Bůh, pro kterého jest člověk stvořen.

Tedy dokonalosti nabývá člověk jako člověk, pozná-li rozumem Boha a dosáhne-li svobodnou vůlí Boha. Avšak v činnosti rozumu a svobodné vůle jest založena mravnost; proto bez Boha není dokonalosti mravní. Zda nás nevede k mravnosti náboženské směřování k dokonalosti rozumu a svobodné vůle?

Člověk staraje se o svou dokonalost mravní, přírody užívá jako prostředku, který jako pravdivý rozumem poznává a kterého jako dobrého svobodnou vůlí se zmocňuje; pravdivou však a dobrou jest příroda skrze Boha, svého původce, jenž jest zřídlem pravdy a dobroty a jenž učinil člověka způsobilým k užívání přírody. Užívaje však člověk přírody jeví se také býti prostředníkem mezi Bohem a přírodou; neboť užíváním tímto vrací se příroda k Bohu, svému původci, jenž je spolu jejím nejvyšším cílem.

Zda nás nevede k mravnosti náboženské užívání přírody?

Z dokonalosti právě lidské, mravní, za hlavní cíl druhotní člověku od Boha vytknuté, nevyhnutelně vyplývá blaženost, t. j. odpočinek v dokonalosti. Není-li dokonalost tato možná bez Boha, není možná ani blaženost bez Boha. Bažiti jest přirozeně puzen člověk po blaženosti jako účinku dokonalosti, a sice po plné, jaké tvor rozumný a svobodný je schopen: hledá-li ji v jiném dobru kromě Boha, v dobru stvořeném, v sobě anebo v jiném člověku anebo ve přírodě, nenalezne jí, ano stává se nešťastným, nespokojeným, jak zkušenost dokazuje. Pročež, poněvadž nevyhnutelně provázena mravnost blažeností, které bez Boha nelze dosíci, není ani mravnosti bez Boha.

Uvažujeme-li tedy cíl činnosti právě lidské, mravní, posledním a nejvyšším základem jejím jest Bůh.

Posléze není cíle bez cesty, která k cíli vede a kterou jest zákon. Musí tedy býti mravnost, kterou si nelze mysliti bez cíle, řízena zákonem.

O nutnosti zákona, kterým by řízena byla mravnost, přesvědčíme se, uvážíme-li tvorstvo. Jako činnost tvorů neosobních podmíněna jest zákonem, tak i činnost tvorů osobních, činnost právě lidská, mravní, nemůže býti bez zákona mravního. A věru nutnost zákona mravního uznávají všichni lidé, vyjmeme-li ty, kteří neprávě mravnost pokládajíce za činnost přírodní, mluví toliko o zákonu přírodním, fysicky nutném, jaký vládne nerosty, bylinami a zvířaty, a ty, kteří život prostopášný, nevázaný vedouce, nechtějí býti z něho vyrušeni zákonem mravním. Zákon mravní zoveme přirozeným, od přírodního různým, poněvadž ho vyžaduje naše přirozenost právě lidská, poněvadž jest vštěpen přirozenosti lidské, poněvadž přirozeně mravnost jím jest spravována. Mravní zákon přirozený, jehož hlavní zásada zní: „Čiň dobré, zlého se varuj“, pochází od Boha a má předmětem svým Boha a Bohu k vůli bližního. Což dokážeme.

Kdo dal člověku zákon přirozený? Dal si jej sám člověk? Ovšem, vytýká si člověk cíle a volí prostředky, jež k cílům vedou, a ukládá si k cílům směřovati a prostředkův užívati. To však není zákon; to jsou úmysly, předsevzetí, jež předpokládají zákon, podle kterého bychom úmysly, předsevzetí činili. Aníž jsme si vědomi toho, že jsme si sami zákon přirozený dali; kromě toho nemůže býti člověk sám sobě představeným a poddaným, jak toho vyžaduje zákon, který dává představený poddanému. Může-li dáti zákon přirozený člověk člověku? Nemůže, poněvadž podroben jest jemu každý člověk. Dává člověk člověku zákon stanovný, pozitivný podle zákona přirozeného, který stojí nad zákonem stanovným a na kterém spočívá auktorita zákona stanovného. Může-li příroda, t. j. tvorstvo neosobní, člověku dáti zákon přirozený? Nemůže, poněvadž ani sama sobě nedala zákonů přírodních, poněvadž nemajíc rozumu ani vůle, žádného zákona nemůže dáti, poněvadž není člověku představenou. Ovšem říkáme, že máme zákon přirozený od přírody; než přírodou míníme metonymicky původce přirozenosti naší, jenž jej podle přirozenosti

naší dal a přirozenosti naší vstúpil. Zbývá jediné, abychom Boha pokládali za dárce zákona přirozeného. A věru nemůže Bůh jím nebýti, poněvadž udělil člověku jsoucnost a bytnost, poněvadž jej zachovává a s ním spolupůsobí, poněvadž jemu vytkl hlavní cíl, k němuž má směřovati svou činností.

Dal však Bůh člověku zákon přirozený, an uschoptil a naklonil jeho rozum, aby, když jest mu mravně jednati, hlavní zásadu mravní poznal a podle ní jednotlivé případy jednání mravního posuzoval. Této činnosti svého rozumu, jež se zove svědomím, stává se člověk vědomým, čině ji předmětem svého poznání, tak že o zákonu přirozeném se dovídá. Další úvahou rozumovou poznává, že on si jej sám nedal, nýbrž Bůh.

Avšak zákon přirozený má Boha nejen svým původcem, ale také svým předmětem. Neboť hlavní zásada jeho zní: Čiň dobré, zlého se varuj. Dobré však v této příčině jest, co jest přiměřeno přirozenosti právě lidské, co slouží ke zdokonalení jejímu; zlé pak jest protivou toho. Opsati tedy lze onu zásadu: Pečuj o to, abys svou přirozenost právě lidskou zdokonalil; varuj se, abys ji nepokazil. Zdokonalí se však přirozenost právě lidská, když rozum pozná první příčinu, Boha, a když svobodná vůle, jejíž nejvyšším dobrem jest nejvyšší pravda, po nejvyšším dobru, Bohu, baží, na Bohu zalíbení má, Boha miluje, ctí; pokazí se přirozenost právě lidská, když rozum Boha neuznává, svobodná vůle jej nemiluje, nectí. Zní tedy hlavní zásada zákona přirozeného: Cti Boha, neměj Boha v neuctivosti. Má tedy zákon přirozený Boha svým předmětem.

K vůli Bohu má zákon přirozený předmětem bližního. Neboť, má-li člověk zalíbení na Bohu, má zalíbení také na tom, co jest od Boha a se podobá Bohu. Avšak člověk každý jest od Boha a se podobá Bohu. Tedy člověk má zalíbení jak na sobě, tak i na bližním Bohu k vůli. Proto zní hlavní zásada zákona přirozeného: „Čiň dobré, varuj se zlého“, takto: „K vůli Bohu miluj bližního, jako sebe; nečiň, co by této lásce odporovalo“.

Zákon přirozený zavazuje člověka k jednání mravnímu nutností, ne fysickou, jako zákon přírodní, ale morální, volaje jaksi: „Človče, nemusíš, ale máš.“ Takových závazků, povinností, jež vyplývají z hlavní zásady, jest mnoho, poněvadž je stavů a poměrů mnoho, ve kterých vyskytnouti se může člo-

věk. Pravíme-li, že nám povinnosti ukládá zákon, užíváme metonymie míníce zákonodárce. Pročež nevysvětlíme povinnosti, jež nám ukládá zákon přirozený, leč dárce zákona přirozeného, Bohem.

Posléze, jelikož zákon přirozený jest výrazem rozumu a vůle zákonodárce, Boha, není jemu lhostejno, zdali člověk zákona přirozeného šetří čili nic. Bůh chtěje, aby jeho vůle byla plněna, má zalíbení na šetření zákona, na nešetření však nemá; proto člověku, jenž máje zákona šetřiti, může svobodně buď šetřiti anebo nešetřiti, šetření anebo nešetření přičítá a buď pro šetření chválí anebo pro nešetření kárá. Chvála boží však není planá, nýbrž jest provázena odměnou; podobně není plané kárání boží, nýbrž jest provázeno trestem. Odměnou jest blaženost, jež vyplývá z dokonalosti, šetřením zákona dosažené; trestem jest neblaženost, jež vyplývá z nedokonalosti, nešetřením zákona způsobené. Aby tedy člověk byl pobízen k šetření a odvracen od nešetření, připojil Bůh k zákonu přirozenému sankci čili potvrzení: Budeš-li zákona šetřiti, dojdeš odměny; pakli nebudeš, stihne tě trest. Tuto sankci zákona přirozeného nemůže stanoviti aniž vyplniti někdo jiný, leč Bůh, dárce toho zákona; aniž dříve dojiti může tato sankce dokonalého splnění, leč po smrti v životě záhrobním, poněvadž trvá povinnost šetřiti zákona po celý život pozemský až do smrti, a poněvadž odměny nebo trestu člověk dochází, když úlohu vykonal. Svědomí lidské neuděluje zákonu lidskému sankci, nýbrž ji toliko oznamuje; aniž ji samo uskutečňuje, nýbrž její budoucí uskutečnění konečné, záhrobní předjímá a oznamuje.

Tedy sankci zákona přirozeného vysvětliti nutno Bohem.

Tedy veškerá úvaha o přirozeném zákonu mravním nás vede k mravnosti náboženské.

Posud jsme dokazovali, že základem mravnosti posledním a nejvyšším jest Bůh, uvažující člověka jednotlivého. Nyní zkoumejme jej jako člena společnosti. Býti členem společnosti lidské, rodiny, obce, státu jest člověku přirozeno. Avšak přirozenost nedal si člověk sám, ale má ji od svého původce, Boha. Je tedy Bůh příčinou společenské povahy lidské. Nedal však Bůh člověku povahu společenskou bez cíle. Cílem společnosti lidské hlavním, od Boha vytknutým, a sice prvotním jest Bůh sám, t. j. zevnější sláva boží, druhotním člověk,

t. j. jeho dokonalost a blaženost. Aby však společnost lidská cíle tohoto došla, jest potřebí cesty, kterou by se ubírala, zákona mravního, přirozeného. Tento zákon není jiný, než kterým jest řízen život člověka jednotlivého a který v sobě chová zásadu hlavní: Čiň dobré a varuj se zlého. Také pro společnost lidskou má zákon přirozený, od Boha daný, svým předmětem Boha a k vůli Bohu bližního; také pro společnost lidskou má zákon přirozený sankci od Boha.

Pročež i když člověka uvažujeme jako člena společnosti, jest Bůh posledním a nejvyšším základem mravnosti, která se prokazovati má nejen v životě člověka jednotlivého, ale ve společnosti lidské.

IV. Proč nemůže býti mravnost bez Boha?

Mravnost je tak zakořeněna v přirozenosti právě lidské, že se jí zřítí nemůže úplně duch lidský. Přece však pokročili někteří v pošetilosti tak daleko, že mravnost zbavují posledního a nejvyššího základu, Boha, a sice způsobem trojím.

1. Jedni říkají: Mravnost jest bez Boha, poněvadž Boha není. Avšak důvod jejich jest nepravdiv. Neboť netoliko nezakazuje věda klásti Boha, ona spíše jsoucnost Boha osobního, bytosti svrchované, původce tvorstva, pokládá za nutný výsledek přesného bádání. V Bohu vrcholí filosofie, která ze zkušenosti, vědami zkušebnými vyšetřené, podle zásad a pravidel logických usuzuje, že jest Bůh a jaký jest.

2. Druzí říkají: Mravnost jest bez Boha, poněvadž o Bohu nevíme, aniž kdy věděti budeme, zdali jest a jaký jest. Avšak důvod jejich jest nepravdiv. Neboť jsoucnost a bytnost boží tak patrně vysvítá ze tvorstva, že člověk musí úmyslně oči tělesné a duchovní zavřítí, aby Boha duchem svým nepoznal. Kdo soudí důsledně podle zásady přičinnosti, jež platnost má nejen v naší mysli, ale také ve světě skutečném, musí přijíti ku poznání Boha. Věru, zásada: „Nevíme, aniž věděti budeme“, jest bez důvodu, libovolná, úmyslně volená, abychom nemusili přijíti k Bohu: je to rouška, za kterou skrývají neznabozi své neznabožství; je to první krok, za kterým následovati musí krok druhý, zřejmé neznabožství. Posléze zabeďňuje tato zásada rozum lidský, aby nebádal tak, jak bádati vybízí přirozenost lidská.

3. Jiní opět řkají: Mravnost jest bez Boha, poněvadž jest sice Bůh, ale jenom jako idea, o které nevíme ani, zdali jí ve skutečnosti něco odpovídá, ani zdali jí neodpovídá, jenom jako idea, která bytuje v naší mysli, jenom jako idea, které přísluší platnost principu regulativního, podle kterého své pojmy pořádáme, ale ne platnost principu konstitutivního, kterým věci vznikly. Avšak důvod jejich jest nepravdiv. Neboť Bůh nebytuje toliko jako idea v naší mysli, ale také jako bytost skutečná mimo naši mysl, jelikož bytují mimo naši mysl ve skutečnosti věci, pojmům našim odpovídající, jako skuteční účinkové, kterým odpovídati musí skutečná příčina první a nejvyšší Bohem nazývaná, kterou usuzujeme podle zákona příčinnosti, nejen naši mysl, ale také věci ovládajícího.

Těmito třemi názory, o jejichž nepravdě jsme se přesvědčili, je tedy nepravdivě mravnosti odňat poslední a nejvyšší základ, Bůh. Avšak s posledním a nejvyšším základem úzce souvisí základ nejbližší, kterým jest pro mravnost lidská přirozenost, jako souvisí, abych užil příkladu, s ředitelem školy učitel. Pročež, kdo mravnosti odjímá základ poslední a nejvyšší, musí důsledně základ nejbližší, ne sice odníti, zapříti, poněvadž to nelze, ale přece nepravdivě pochopiti a znetvořiti. Kdo Boha zamítá, tresce sám sebe tím, že o sobě potupně smýšlí, že sebe zahazuje. Slyšme tedy bludy, jež podvracejí nejbližší základ mravnosti, přirozenost lidskou.

1. Přirozenost lidská záleží v tom, že člověk sestává z těla a duše. Avšak hlasatelé mravnosti bezbožecké, materialisté, kteří uznávají toliko hmotu, hlásají, že člověk jest bez duše. K materialistům, ze kterých jmenuji za příklad Büchnera, Feuerbacha, Moleschotta, druží se Kant, o němž praví Schopenhauer, že po něm, t. j. jeho učením vymizela duše z německé filosofie. Nemá-li však člověk duši, kterak můžeme mluvit o mravnosti? A tak rozplývá se mravnost bezbožecká v niveč.

Avšak pravdě odporují materialisté s Kantem, kteří upírají člověku duši. Neboť filosofie křesťanská, která se zove aristotelicko-thomistická, dokazuje vědecky na základě zkušenosti podle zákonů logických, že každé těleso sestává ze dvou součástí: hmoty první a formy podstatné, že forma podstatná činí těleso právě takovým, jakým jest: nerost nerostem, rost-

linu rostlinou, zvíře zvířetem, člověka člověkem, že podstatná forma člověka jest duše povahy duchové, princip veškerého života lidského.

Jiní opět, netroufajíce si odepřítí člověku přímo duši, hlásají: Má-li člověk duši, nevíme, aniž věděti budeme. Tedy na základě pochybnosti o duši má býti zbudován život mravní skutečný? Může-li skutečnost spočívat na pochybnosti? Nemůže, jako nemůže kamenný dům stát na písku. Ostatně, co souditi máme o zásadě: „Nevíme, aniž věděti budeme“, slyšeli jsme.

Jiní opět pokládají duši lidskou za pouhou ideu, za prázdnou formu, naší mysli před zkušeností vetkvělou, která k tomu slouží, abychom své myšlenky pořádali. Tu opět musíme se tázati: Kterak může skutečný život mravní spočívat na pouhé ideji? Že duše lidská není pouhou ideou, dokazuje filosofie aristotelicko-thomistická ze zkušenosti podle zásady příčinnosti. O podobné pouhé ideji zmínili jsme se při jsoucnosti boží.

2. Dále záleží přirozenost lidská v tom, že duše lidská, jež má povahu duchovou, prokazuje jako princip života lidského kromě činnosti vegetativné a sensitivné, obojí společně se zvířetem, také činnosti rozumu a svobodné vůle, kteréžto dvě činnosti jsou člověku jako člověku vlastní, jež od zvířete specificky dělí a mravnosti schopným činí užívající činnosti vegetativné a sensitivné za prostředek. Tomuto názoru aristotelicko-thomistickému, ve psychologii řádně dokázanému, odporují hlasatelé mravnosti bez Boha, kteří kladouce rozdíl mezi člověkem a zvířetem stupňový, ne specifický a považující člověka za nejdokonalejší zvíře upírají člověku poznávací mohutnost nadmyslnou, rozum, a snaživou mohutnost nadmyslnou, svobodnou vůli. Nemá-li však člověk tyto dvě mohutnosti nadmyslné, kterými jest mravnost podmíněna, kterak může mravně jednati? Proto veta jest po mravnosti lidské; člověk jedná jako zvíře.

3. Přirozenost právě lidská vyžaduje, aby člověk cíl poznával jako cíl, aby buď si stanovil cíl anebo cíl sobě stanovený přijal za svůj, aby k cíli svobodně směřoval. V této známosti cíle a směřování k němu, v účelné činnosti rozumu a svobodné vůle jeví se mravnost lidská. Avšak hlasatelé mravnosti bez Boha, aby nemusili přjítí ku poznání Boha,

jehož z mravnosti vylučují, poněvadž účelnost ve přírodě se jeví patrně ku poznání Boha vede, upírají přírodě účelnost, kterou prohlašují býti subjektivnou formou naší mysli, o které prý nemůžeme říci, že by jí odpovídala účelnost ve skutečnosti. Jestliže tedy účelnost nevládne tvorstvem, jež přírodou zoveme, poněvadž také my jsme tvorové, nevládne ani naším jednáním; my toliko své jednání uvažujeme podle své subjektivné formy účelnosti a pokládáme je za účelné, avšak říci nemůžeme, že by skutečně účelným bylo. Poněvadž tedy hlasatelé mravnosti bez Boha podemleli účelnost našeho jednání, podemleli také mravnost, která bez účelnosti jest ničemna.

4. Přirozenost právě lidská vyžaduje, aby byla zdokonalena rozumovým poznáním pravdy objektivné a svobodným jednáním, jež odpovídá objektivné pravdě poznané. V této dokonalosti, v tomto souladu činnosti rozumu a svobodné vůle jeví se mravnost. Avšak hlasatelé mravnosti bez Boha, aby nemusili přijíti ku poznání Boha, jehož z mravnosti vylučují, poněvadž pravda objektivná patrně ku poznání Boha vede, zamítají pravdu objektivnou tvrdíce, že pravda je toliko subjektivná, v mysli naší bytující, ne však také objektivná, z věcí samých vyzařující, v nich obsažená, a trhají svobodné jednání od rozumového poznání, nezávislým ono činíce na tomto. V tom však záleží největší nedokonalost lidská, proto i nemravnost. Hlásají tedy hlasatelé mravnosti bez Boha nemravnost.

5. Přirozenost lidská vyžaduje, aby člověk došel klidu a odpočinku ve své činnosti právě lidské, činnosti rozumu a svobodné vůle, kterýžto klid a odpočinek se zove blažeností. K této blaženosti jest člověk přirozeně puzen, takže po ní bažiti musí, ale jako po účinku dokonalosti, činností právě lidskou dosažené. Poněvadž tohoto klidu a odpočinku člověk plně dosíci nemůže po čas života pozemského, musí po smrti tělesné duše jeho dále osobně žíti bez konce, musí se těšiti z osobní nesmrtelnosti, kterou filosofie aristotelicko-thomistická dokazuje z mnohých důvodů, zvláště z povahy duchové, duši lidské podstatně a specificky příslušné. Poněvadž činnost právě lidská úzce souvisí s mravností, úzce souvisí s mravností také blaženost a nesmrtelnost. Avšak hlasatelé mravnosti bez Boha neprávě rozumějí blaženosti, poněvadž neprávě rozumějí mohutností a činností nadsmyslným, jakož i dokonalosti.

Zamítнувše Boha domnívají se, že člověk plnou blaženost naleznouti může sám v sobě; nečiníce rozdílu podstatného mezi člověkem a zvířetem domnívají se, že dobra smyslná, pro život vegetativný a sensitivný určená, k blaženosti lidské dostačí; upírajíce duši lidské nesmrtelnosti, blaženost omezují životem pozemským. Těmito třemi názory, jež člověka činí, jak zkušenost učí, nespokojeným a nešťastným, bloudí hlasatelé mravnosti bez Boha o blaženosti, a poněvadž blaženost souvisí s mravností, nepřímo též o mravnosti.

6. Přirozenost lidská vyžaduje, aby mohutností právě lidským, rozumu a svobodné vůli, vštěpen byl směr, kterým by náhylny byly k činnosti, která k cíli vede. Tento směr, ani náhodou ani působením lidským nevzniklý, ale podle přirozenosti a cíle člověku vštěpený od Boha, od něhož pochází přirozenost lidská a od něhož jest vytknut cíl, tento směr pobízí člověka k rozumnému a svobodnému zachování přirozeného řádu mravního, Boha svým principem majícího, a k uvarování se všelikého nepořádku mravního, Bohu se protivícího, tento směr, kterým jest v čase vyjádřena věčná rozumná vůle boží, ke člověku se vztahující, zove se mravní zákon přirozený. Tento zákon přirozený, pro mravnost přirozeností lidskou nevyhnutelně vyžadovaný, zamítají hlasatelé mravnosti bez Boha a mravnost lidskou podkopávají.

7. Přirozenost lidská záleží v tom, že člověk, buď že chce, buď že nechce, poznává o sobě, že jest vázán mravním řádem, který jsa zákonem přirozeným, s přirozeností lidskou se shodujícím, prikazován, odpovídá rozumné vůli zákonodárce Boha, svobodné šetření mravního řádu od člověka bez podmínky požadujícího. Jako přirozený zákon, tak i účinek jeho, závaznost, objektivná, k svobodné vůli lidské přihlížející nucenost, nucenost mravní čili povinnost původcem svým má Boha. Takovou povinnost zamítají hlasatelé mravnosti bez Boha neprávě se domnívající, že člověk sám sebe zavazuje, že povinnost jest pouhým citem, jehož původ nelze vysvětliti, že povinnost má důvodem svým toliko strach před neblahými následky, jež ohrožují pozemský blahobyť. Takovým výkladem odporují hlasatelé mravnosti bez Boha přirozenosti lidské, odporují mravnosti, která má svůj základ nejbližší v přirozenosti lidské; hlásají tedy nemravnost.

8. Přirozenost lidská vyžaduje, mají-li všichni lidé vždycky zákona přirozeného šetřiti, aby k zákonu přirozenému přidáno bylo od zákonodárce potvrzení čili sankce, která by povinnosti takové váhy udělila, aby, není-li povinnost sama dostatečnou pohnutkou ku šetření zákona, aspoň bázeň před trestem, neblahým účinkem nedokonalosti, aneb očekávání odměny, blahého účinku dokonalosti, člověka přimělo plniti povinnost. Takové sankce dostati se může zákonu přirozenému od zákonodárce Boha, jenž také jediný uděliti může sankci dostatečnou pro všechny lidi všech časů a krajů, jakož i spravedlivou, jenž také jediný vyplniti může, čím hrozí a co slibuje. Sankce zákona přirozeného se uskutečňuje na těch, kteří zákon ten zachovávají, a na těch, kteří ho nezachovávají, v životě pozemském, ale nedokonale, jak zkušenost učí; sankce dokonalá, podmíněná nesmrtelností duše lidské ve psychologii odůvodněnou, uskuteční se od Boha po smrti odměnou čili blažeností ustavičnou, trestem čili neštěstím ustavičným, jako přirozeným účinkem dokonalosti aneb nedokonalosti. Tento požadavek přirozenosti lidské zamítají hlasatelé mravnosti bez Boha, odporující přirozenosti lidské a nepřímou také mravnosti; zamítají nejen Boha, ale také sankci dokonalou, na místo které kladou bázeň před tresty lidskými anebo nehodami přirozenými, pochvalu anebo pokárání vlastního svědomí; zamítají také nesmrtelnost duše lidské a život záhrobní jak blažený, tak neblahý. Tím jest i mravnost, založená v přirozenosti lidské, zamítnuta od hlasatelů mravnosti bez Boha.

9. Přirozenost lidská vyžaduje, aby člověk vedl život vegetativný a sensitivní, jež předcházejí jako prostředek životu nadsmyslnému, právě lidskému, člověku jako člověku příslušnému, aby za tím účelem užíval jako prostředku přírody, jež poskytuje životu vegetativnému a sensitivnímu patřičné látky a potraviny; nesmí však býti příroda pouhým prostředkem, jelikož má člověk uznávati Boha původcem této upotřebitelnosti přírody a svrchovaným pánem jejím a přírodu, řádně jí užívaje, k Bohu, nejvyššímu cíli jejím, přiváděti. Tento poměr člověka ku přírodě nazvati sluší jednou stránkou mravnosti lidské. Avšak hlasatelé mravnosti bez Boha, odporující přirozenosti lidské, zamítají tento poměr; čímž zamítnuta jest zmíněná stránka mravnosti lidské. Tím však se stává, že člověk se pohřbíží do přírody, kterou považuje za

svůj cíl, ne za prostředek, že odhazuje přednosti, které jej nad přírodu povznášejí; a tak hyne přirozenost právě lidská, nejbližší základ mravnosti, tak pěstuje se nemravnost.

10. Posléze vyžaduje přirozenost lidská, aby lidé tvořice přirozeně a nutně společnost, vespolek se milovali jako bratři sobě rovní, kteří mají Boha svým otcem, aby ctili auktoritu lidskou, aby sobě vespolek pomáhali k životu dokonalému, mravnímu, aby netoliko jednotlivci, nýbrž také ve společnosti spojení vedli život mravní. Této úloze dostáti může společnost lidská jenom tehdy, když jest poslušna zákona přirozeného, Bohem daného, když pokládá Boha svého za původce, zachovávatele, zákonodárce a ředitele nejvyššího, za svůj nejvyšší cíl. Avšak hlasatelé mravnosti bez Boha činí tento požadavek přirozenosti lidské nesplnitelným; neboť jak zkušenost učí, bez Boha netrvá společnost právě lidská, bez Boha není vzájemná láska mezi lidmi, bez Boha není auktorita lidská, bez Boha není nesobeckost, vzájemnou podporu umožňující, bez Boha, cíle nejvyššího, nelze společnosti dosáti cíle nejbližšího, ke kterému má směřovati. Mravnost bez Boha společnost lidskou ničí, je tedy nemravností.

Ze všeho, co jsme posud uvedli, vysvítá, že mravnost bez Boha postrádá základu nejen nejvyššího a posledního, Boha, nýbrž také nejbližšího, přirozenosti lidské, že jí odporuje. Musíme tedy mravnost bez Boha pokládati za nemravnost, která člověku záhuhu strojí, a ji rozhodně zavrhnouti.

Než nemá-li mravnost bez Boha základem přirozenost lidskou, na jakém základě jest postavena? Jelikož obojí základ, na kterém spočívá mravnost náboženská a kterým jsou přirozenost právě lidská a Bůh, nazvati sluší objektivným, podstatným a nutným, spočívá mravnost neznabožská, jež zamítá obojí tento základ, na základě subjektivném, případném a nahodilém. Slyšme některé filosofy, kteří zamítají základ objektivný, pro všechny lidi platný, a kteří se domnívají, že rozdíl mezi mravní dobrotou a zlobou není objektivný, nezměnitelný, všeobecný.

Mineme-li mlčením řecké filosofy, Archelaa, Aristippa, Protagoru, Gorgiu, Karneada, Pyrrhona, Sexta Empirika, kteří odvozují rozdíl mezi dobrým a zlým z ustanovení lidského a zvyku, domnívá se Th. Hobbes, že pojem dobrého jest relativní, jelikož se mění podle různosti toho, jenž po dobrém

baží; souditi o tom, co jest dobré a zlé, závisí prý na subjektivním názoru a náladě člověka jednotlivého, takže totéž jest jednomu dobré, jinému zlé; teprv zákony státní mohou býti pokládány za všeobecné měřítko dobrého a zlého. Také J. J. Rousseau závislým činí pojmy dobrého a zlého na státě, s kterým a skrze kterého vznikají. Saint-Lambert tvrdí, že prospěch, jako nějaký instinkt naučil lidi jistým zásadám mravním, kterým veřejné mínění zjednalo platnost obecnou. B Mandeville pokládá rozdíl mezi mravně dobrým a mravně zlým za výmysl vynikajících mužů, kterým se podařilo lidu namluvit, že prospěšno jest každému obecné dobro předkládati vlastnímu, a kteří nemohouce udíleti odměn a trestů skutečných, vymyslili domnělé, čest a hanbu: tak prý lidé ctnosti byli získáni ne násilím, ale lichocením. Také pozitivismus Comteův zamítá objektivný základ mravnosti a odvozuje mravnost ze dvou původních potřeb člověka: z potřeby zachování sebe živěním a potřeby zachování druhu rozplozováním; z oně vznikly prý volným vývojem všechny zájmy osobní, z této všechny náklonnosti společenské; v boji mezi náklonnostmi sobeckými čili egoistickými a společenskými (altruistickými) záleží život mravní; poněvadž pak biologie učí, že pud zachování sebe jest nižší, musí náklonnosti egoistické ustoupiti altruistickým; posléze čím dále mravnost pokračuje, tím více vítězí altruismus nad egoismem, aby konečně vrcholil ve všeobecné lásce bratrské. Podobně soudí o mravnosti darwinisté, ze kterých Herbert Spencer považuje mravnost lidskou za vyšší stupeň mravnosti zvířecí. Fr. Paulsen tvrdí, že není mravnost obecně platná; jako prý Angličan jest a má býti jiný než Číňan a černocho, tak platí pro každého z nich jiná mravnost; různou mravnost mají různí národové, různé stavy a třídy lidské, mužové a ženy, umělci a kupci, ano i různí lidé vůbec. M. Stirner se domnívá, že počátkem a koncem mravnosti jest každý jednotlivý člověk; všechno ostatní, jak věci tak lidé, jest mým majetkem, pokud má moc sahá, si je přivlastniti a pokud já chci; povinností k jiným není; já, původce a majitel svého práva, neuznávám ani Boha ani stát ani bližního, uznávám toliko sebe. Subjektivismus mravnosti bez Boha byl důsledně až do krajnosti proveden od Stirnera. Jak Nietzsche se domnívá, vytvořil podrobený lid, maje v nenávisti mocné a vznešené, rozdíl mezi mravně dobrým a mravně zlým, na-

zýváje vlastnosti a jednání mocných a vznešených zlým, své pak jednání dobrým; tak stojí proti sobě mravnost panská a otročí. Nietzsche zavrhuje mravnost otročí a učí mravnosti, duchové aristokracii příslušné, která nepodléhá obecnému řádu mravnímu, která egoismem jsouc řízena, lid nevzdělaný svým činí otrokem.

Posléze dostoupil subjektivismus mravnosti bezbožecké ve „spolku pro ethickou vzdělanost“ té výše, že vzdělanost ethická se buduje nejen bez náboženství, ale také bez filosofie.

Všichni tito odpůrcové objektivního základu mravnosti srovnávají se v tom, že základem mravnosti pokládají buď státní zákonodárství aneb součinnost různých vlivů společenských, jako: veřejného mínění, zvyku, vychování, přemluvení a jiných. K nim se druží J. K. Kirchmann, jenž auktoritu nazývá jediným měřítkem mravnosti, moc, jejížto převaha se zdá býti poddanému nesmírnou a nekonečnou.

Tento subjektivismus hlasatelů mravnosti bez Boha nemá v sobě pravdy. Neboť

1. neprávě se odvolávají k různému mínění lidí o věcech mravných. Při této různosti nelze zapřít, že všichni kmenové lidští, tak vzdělaní, jak nevzdělaní, rozeznávají dobré od zlého, ctnost od nepravosti, lidi dobré od zlých, že všichni se srovnávají, považujíce mnohé činy dobrými, jiné zlými, chválíce ty, kteří oněch se podíjmají, těchto se varují, jiné haníce. Tento všeobecný zjev, vždy a všudy se naskytující, vyžaduje všeobecnou příčinu, kterou nemůže nebyti sama přirozenost lidská, ve které jest založen rozdíl mezi dobrým a zlým. A nejeví se rozdíl mezi dobrým a zlým toliko odtážitě, nýbrž také ve mnohých zásadách srostitých, týkajících se na př. lásky a zrady vlasti, poctivosti a nepoctivosti, vděčnosti a nevďčnosti. Ctnosti a nepravosti posuzují se přísně u lidí, kdežto mnozí národové přisuzují bohům nepravosti; proč neomlouvali u lidí, co velebili u bohů? Kdyby posléze ideje mravní byly vznikly zkušeností nebo byly odmyšleny od skutečných poměrů, zda by nemusily se shodovati se stavy mravními? Než, dějepis svědčí nám o stálém porušování řádu mravního, o stálém boji mezi dobrým a zlým, ve kterém přechoť vítězí zlé.

2. Různost morálky různých kmenů, která, jak se domnívají hlasatelé mravnosti bez Boha, vznikla různými typy kmenů a svědčí proti objektivnosti a obecné platnosti základu mravnosti, jeví se v některých požadavcích srostitých, ale ne ve všeobecných zásadách mravních.

3. Subjektivismus hlasatelů mravnosti bez Boha vede k důsledkům nerozumným. *a)* Je-li posledním důvodem rozdílu mezi dobrým a zlým zákon lidský, zvyk, úmluva lidí pak není zákona, zvyku, úmluvy, která by nemohla býti nemravní; největší nepravost může býti mravně dobrou, předpisuje-li ji zákon nebo zvyk nebo úmluva. Aniž může se nějaký zákon lidský nazývati mravně dobrým nebo mravně zlým, není-li pravidla mravní dobroty, jež stojí nad zákonem lidským, nemá-li tato platnost objektivnou a obecnou. *b)* Přemnozí hlasatelé mravnosti bez Boha zkoumajíce, co jest dobré, co zlé, nazývají dobrým, co blaho vlastní nebo společné podporuje, zlým, co jemu škodí. Jsou však velmi mnohé činy, jež podle přirozenosti své a nezávisíce na zákonu, blaho podporují nebo jemu škodí. Proto hlasatelé mravnosti bez Boha, vyvinujíce jednotlivé zásady mravní, nedůsledně užívají prvotě, principu, v přirozenosti lidské založeného. *c)* Hlasatelé mravnosti bez Boha nemohou mluvit o morální filosofii, která má sobě uloženo stanoviti zásady obecně platné, nutné, jimiž se má člověk řídit, buď že chce, buď že nechce. A přece píší morální filosofii. Také předpokládají mlčky, že mnohé zásady mají všeobecnou platnost pro všechny lidi. Neboť nazývají mnohé činy, jež shledávají u mnohých národů starého věku nebo u divochů, mravně zlými, pokárání hodnými, mluví o mravní zdivočilosti nebo pokaženosti těchto národů. Zdaž nemíní tím, že tito národové nežili, jak měli žiti, že byli povinni život svůj řídit dle zásad, jichž nešetříce, upadli ve vinu?

4. Mravní dobrota činu spočívá v přiměřenosti jeho ku přirozenosti jedajícího. Neboť jest toužebné; toužebné však může býti toužícím jenom to, co jest přiměřeno jeho přirozenosti. Jsou však mnohé činy, jež dle přirozenosti své jsou přiměřeny nebo nepřiměřeny přirozenosti lidské. A poněvadž člověk přes všechny nahodilé změny podržuje vždy a všude tutéž přirozenost, jest přiměřenost tato nebo nepřiměřenost všeobecná, na čase a místě nezávislá.

Subjektivismus základu mravnosti, jemuž hlasatelé mravnosti bezbožecké oddáni jsou, jest rozmanitě zabarven a sice:

a) u Hobbesa a Rousseaua nepravým názorem o státě. Stát jest podmíněn rodinou, která již vede život, zákonem mravním řízený; proto nemůže stát býti podmínkou mravnosti. Věděli zajisté staří Římané dobře, že státní zákony bez mravnosti nemají platnosti; což potvrzuje také naše zkušenost.

b) u Saint Lamberta prospěchářstvím. Mravnost jest sice člověku prospěšna, jelikož záleží v dokonalosti právě lidské, blaženosti přirozeně a nevyhnutelně provázené. Ale nesmí vycházeti ze zřetele ku prospěchu, jako z důvodu hlavního; vychází-li, jest falešná a není spojena s dokonalostí a blažeností pravou.

c) u Mandevillea vymyšleností ideje mravně dobrého a mravně zlého. Mravnost jest založena v lidské přirozenosti, proto není vymyšlena; ukládá povinnosti mnohdy odporné, proto by je lidé nepřijali přemlouváním a lichocením.

d) u positivistů pudovým životem a altruismem čili láskou k bližnímu. Avšak nevyvíjí se mravnost ze života pudového, se zvířaty společného, ale ze života nadsmyslného, člověku jako člověku vlastního. Pomlčíme-li o lásce k Bohu, kterou positivisté neprávě zamítají, projevuje se mravnost láskou k sobě a k bližnímu; obě lásky mají se harmonicky spojovati, jedna bez druhé nemůže býti, láska k sobě jest vzorem lásky k bližnímu, láska k bližnímu má býti, ne rovna, ale podobna lásce k sobě. Nemůže láska k bližnímu vytlačiti lásku k sobě; nemůže býti všeobecná láska bratrská bez lásky jednoho každého k sobě; kdo sám sebe nemiluje, nemůže milovati bližního. Proto jest altruismus positivistů falešný.

e) u H. Spencera darwinismem, k positivismu Comteovu připojeným. Avšak vede sice člověk život vegetativný a sensitivní, se zvířaty společný, ale v obojím životě jeví se stránka, mravnosti podřízená. Hlavní stránka jeví se v životě nadsmyslném, vedeném od duše právě lidské mohutnostmi nadsmyslnými, rozumem a svobodnou vůlí, kterýmžto životem se liší člověk, mající duši povahy duchové, od zvířete specificky, ne stupněm. Kdežto zvíře nejedná ani mravně dobře, ani mravně zle, vedouc toliko život vegetativný a sensitivní, jedná člověk buď mravně dobře anebo mravně zle, vede život nadsmyslný.

f) u Stirnera egoismem každého jednotlivce proti všem ostatním, u Nietzschea egoismem duchové aristokracie, vzdělanců proti nevzdělaným. Než, kdo má zdravý rozum, zamítnouti musí egoismus, který se nesrovnává s láskou k bližnímu. Tento egoismus a altruismus pozitivistů jsou dvě výstřednosti, rozumu odporné, do kterých upadají hlasatelé mravnosti bez Boha. Věru, obě lásky, jak k sobě, tak k bližnímu, nemohou býti bez lásky k Bohu, která stojí nad nimi, která jim vyměřuje pravou míru a váhu, která je harmonicky spojuje.

g) u Kirchmanna auktoritou, jediným a posledním důvodem mravnosti, která sama činí rozkazy mravně dobrými, byť i se měnily podle místa a času, jelikož obsah jejich nerozhoduje. Než, jakkoli jest auktorita pro mravnost důležitou, přece jediným a posledním důvodem mravnosti není. Má-li býti platnou, musí spočívat na důvodech, které člověk poznává pravdivými pro svůj rozum a pro svou vůli mocnými, musí býti přiměřena jeho přirozenosti; také rozkaz, od auktority pocházející, musí býti přiměřen přirozenosti lidské. Auktorita božská, na které spočívatí musí auktorita lidská, aby byla mravně dobrou, nezdá se toliko poddanému, ale také skutečně jest nesmírnou a nekonečnou; přece však budí v poddaném úctu a lásku, synovskou bázeň a poslušnost. Takovou auktoritu ovšem Kirchmann nehlasá, proto nelze mu přisvědčiti.

h) u spolku pro ethickou vzdělanost (society for ethical culture), Adlerem, synem židovského rabína, založeného, zamítnutím nejen bohovědy, od Boha nadpřirozeně zjevené, jejížto částí je také mravověda, ale také filosofie, která v jedné části své, mravovědě filosofické, jedná o mravnosti a ve dvou jiných částech, metafysice o Bohu a psychologii, vyšetřuje základy mravnosti. Není věru divu, že Adler pro mravnost zamítnul filosofii, poněvadž z dějin filosofie znal množství soustav filosofických, sobě ve spolek odporujících, jakož i zdravému rozumu protivných, na kterých nemůže státi mravnost lidská. Avšak diviti se jest, že Adlerův spolek pro ethickou vzdělanost jako nezná anebo znáti nechce katolickou bohovědu pravdivou, tak nezná anebo znáti nechce jedinou filosofii pravdivou, aristotelicko-thomistickou čili křesťanskou, která jediná základ pravdivý poskytuje mravnosti lidské. Aniž může býti praktická činnost vůle lidské bez theoretické činnosti rozumu lidského, poněvadž vůle předpokládá rozum. Proto

také spolek pro ethickou vzdělanost toliko zdánlivě zamítá filosofii; ve skutečnosti lne k filosofii ovšem nepravdivé, pozitivismu Comteovu a kriticismu Kantovu.

Z toho všeho plyne, že hlasatelé mravnosti bez Boha učí nepravdě. Což uznává sám neznaboh Rousseau, hlasatel mravnosti bez Boha, an dí (Emile III.):

„Mnozí by rádi ctnost založili na pouhém rozumu, než poznal jsem, že pevného základu mravnosti není mimo náboženství. Ctnost prý jest šetření pořádku; než zdali jsem povinen obětovati své štěstí k vůli pořádku? — Není-li Boha, člověk nespravedlivý správně soudí a jedná, an sebe činí středem, k němuž spěti mají všichni.“ — Také Goethe, o němž napsal Ritter, slovuťný geograf: Goethe křestanem není, Goethe, jehož počítati sluší mezi neznabohy, odsoudil nedůsledně mravnost bez Boha, an dí: „Povahy nesobecké, povahy, jichž v pravdě vážití si musíme, po celý svůj život jediné tam jsem našel, kde život právě nábožný se zakořenil, kde činům lidským směr vytklo vyznání víry pevné a nevyvratné, jež na zevnějších okolnostech nezávisí.“ — Veliký státník, šlechtitný obhájce svobody, Washington, nepřije nikterak mravnosti bez Boha, an dí: „Náboženství a mravnost nezbytně podporují obecné blaho. Ten přítelem vlasti není kdo podkopává tyto silné podpory lidské blaženosti. Každý státník pravý ctí a miluje náboženství a mravnost, jako každý člověk zbožný. Jejich vztahy ke štěstí domácímu a politickému jsou nesmírné. Co ručí na př. za majetek, za život, za dobrou pověst, pozbude-li přísaha významu náboženského? Rozum a zkušenost dokazují, že nemůže býti mravnosti bez náboženství. Toliko náboženství a mravnost vládě síly životní udělití mohou.“ — Také filosof německý H. M. Chalybaeus praví ve svém díle „System der speculativen Ethik“: „Postrádá-li láska k bližnímu lásky k Bohu a zbožnosti, když jest potřeba veliké oběti a stálé trpělivosti, suahy vůle lidské brzy ochabnou a zaniknou. Kdo pak mluví o pravé ctnosti, jež zbožnosti není účastna, nevědí, co jest zbožnost, majíce na mysli zbožnost nepravou, zbožnost pokryteckou, aniž pozorují, že jejich mravnost bez náboženství jest nepravá, nedostatečná, že jest pouhou právní moralitou anebo lesklým nátěrem uhlazenosti a zdvořilosti.“ — Napoleon uznal mravnost neznabožskou špatnou a škodlivou, an pro stát zákonem dekretoval náboženství, revolucí zrušené. — Sami po-

hané učení a vzdělání pokládali náboženství základem života lidského: Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Valerius Maximus, Plutarch. — Aniž jest národa, jenž by neměl náboženství a jehož život by nesouvisel s náboženstvím.

V. Pramen, obsah a účinek mravnosti bez Boha.

Mravnost bez Boha, jež se označuje jménem zvučným, lákavým a pýchu rozpalujícím, nezávislá, sama jsouc bludna, vychází z bludu. Hlasatelé její, jsouce oddáni dílem materialismu, dílem pantheismu, nelogicky myslí o tom, co nám podává zkušenost zevnější a vnitřní, a klesají do bludů o Bohu a člověku; čehož následkem jest bludný názor o mravnosti, mravnost bez Boha.

Materialista volá: Kromě světa viditelného, přírody, hmoty, není nic; veškerenstvem vládnou nutné zákony fysické. Odtud následuje: Není Boha osobního, není duše lidská, není vůle svobodná, není mravní řád v rozumné přirozenosti lidské založený a neměnitelný, není přirozený zákon mravní od Boha člověku vštěpený, není podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem, není život záhrobní. Moleschott píše: Mozek se mění s časem a s mozkiem mrav, jenž jest měřítkem mravnosti. Karel Vogt: Co se nazývá hříchem a zločinem, je toliko následkem chybné organizace mozku. Praví-li hmotáři, že síla táž, která pracuje žaludkem, pracuje mozkiem, s nímžto se mění mrav, jenž jest měřítkem mravnosti, že člověk jest souhrn rodičů a chůvy, místa a času, vzduchu a podnebí, zvuku a světla, potravy a oděvu: není vůle svobodné, základu mravnosti; aniž jest čin lidský něčím jiným, leč výkonem hmotným, jenž na nutných zákonech mechanických spočívá. Z toho následuje, že co jest příjemno, tělu prospěšno, to dobrým jest, co nepříjemno, tělu škodlivé, to zlým jest a že zákonů, kterým se říká mravní, šetřiti nám jest, pokud, jsouce plněny, prospěch našemu tělu přinášejí. A tu dokořán vrata záměrům sobeckým otevřena jsou; naruživost úplná má právo, jelikož jí se projevuje přirozený pud, jemuž zcela vyhověno býti má. Proto vážití sobě musí hmotář vilníka, zloděje, vraha; mezi kupcem a zlodějem rozdílu činiti nemůže podstatného, nýbrž toliko stupňového; také člověk zlodějem narozený, s sebou

přinesl právo, aby přirozenost zlodějskou zdokonalil a vyvinul; člověk vrahem narozený hověním náklonnosti vražedné svou povahu jedinečnou povznese na stupeň dokonalosti. Toto vše a ještě jiné věci napsány jsou v knize „Wissenschaft und Sittenlehre“, sepsané od Mathildy Reichardtové, žáčky Moleschottovy, která zásady svého učitele důsledněji probrala než Moleschott sám. jenž snad se zhrozil takové důslednosti. Schuricht ve spise řaděpsaném „Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten“ vypisuje důsledky hmotářství takto: Dobrá jest rozkoš, dobrá jest láska, dobrá je také nenávisť; neboť tato dostatečnou jest náhradou, nemůžeme-li míti lásky. Dobrý jest majetek, poněvadž za něj vyměnití mohu rozkoš; dobré jest panství, poněvadž ukájí mou pýchu; dobrá jest pravda, poněvadž mi přináší rozkoš; dobré však jsou také lež, křivá přísaha, přetvářka, lest a pochlebenství, jsou-li nám k užitku. Dobrá jest věrnost, pokud odměny dochází; dobrá však je též zrada, placena-li jest lépe než věrnost. Dobré jest manželství, pokud nás blaží; dobré však jest cizoložství tomu, koho nudí manželství a kdo miluje osobu již provdanou. Dobrý jest podvod, krádež, loupež a vražda, když nám majetek, čest a rozkoš připravují; dobrá jest pomsta, která náš sebecit uražený ukájí. Dobrý jest život, pokud jest nám hádankou; dobré je také zavražditi sebe, jakmile hádanka jest rozluštěna. Poněvadž každá rozkoš vrcholí poznáním klamu, kterým jsme očekávali uspokojení, a poněvadž zmizí-li přelud, mizí též poslední štěstí: v pravdě ten rozumným a moudrým jest, kdož zkušen jsa vědy přírodní požije kyanovodíku bezvodého, psotniny, aby se otrávil a jedním rázem všemu konec učinil, a při tom přemítá, z čeho se skládá jed ten a kterak působí na ústrojí tělesné. Tak mluví hmotář, hlasatel mravnosti bez Boha. A co máme říci o materialismu positivisty Comtea, jenž ve své mravnosti bezbožecké zavrhl úctu pravého Boha a ji nahradil zbožněním, uctěním velikých lidí, v jehož mravnosti bezbožecké má místo modloslužba, lidem prokazovaná?

Hlasatel mravnosti bez Boha je-li pantheistou, volá: Bůh jest všecko a všecko jest bůh; bůh se ve světě vyvinuje a ve člověku přichází k sebevědomí; všecko se vyskytuje v ustavičném a nutném toku, přechodu a pokroku. Odtud vysvítá: Není Boha osobního, není povinností k Bohu, není vůle svobodná, není přičetnost mravní; názory, které v nějaké době

vládnou, nutné jsou projevy božské bytosti, proto každá pravda, také náboženská a mravní ustavičně se mění, proto není řád mravní neměnitelný, není zákon přirozený od Boha nám vštěpený, není podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem; při ustavičné změně jest nekonečný pokrok cílem lidstva, jehož jednotlivci netěší se po smrti tělesné nesmrtelnosti osobní. Mravověda pantheistická činí veškeré lidstvo skutečným výrazem mravní ideje; všecko skutečné jest podle pantheismu rozumné a mravní, všeliká nesrovnalost se zákonem jest pouhým zdáním; není nic jiného, než co musí býti. Pantheistovi Schleiermacherovi jest ethika fysikou a fysika etikou. Odtud vysvítá, že pantheism hlasatelů mravnosti bez Boha osobního jest hrobem mravnosti, jako materialismus. K témuž konci dospívají pantheismus a materialismus, jakkoli zdají se vespolek si odporovati. A v těchto dvou krajnostech pohybují se hlasatelé mravnosti bez Boha, poněvadž zamítají střední cestu, kterou ukazuje filosofie aristotelicko-thomistická, pravá učitelka mravnosti; z materialismu přebíhají k pantheismu a z pantheismu k materialismu nenalézajíce nikde klidu a pokoje, ba i spojují oba názory protivné a vymýšlejí mravnost, která by byla pro materialistu a pantheistu. Tak máme v mravovědě samý zmatek.

Tak jsme posoudili mravnost bezbožeckou obecně. Uvažme některé články její jednotlivé: 1. Mravnost bezbožecká postrádá povinností k Bohu, které jsou hlavní a základní, jejichžto plněním jest podmíněno plnění povinností k sobě a bližnímu, mluvíc toliko o povinnostech k sobě a bližnímu a ukládajíc povinnosti ke zvířatům. 2. Může-li mít hlasatel mravnosti bez Boha úctu a vážnost k sobě, která jest nutnou podmínkou a nutným základem povinností k sobě, když podle pantheismu je člověk toliko modifikací absolutního (pantheista vyjadřuje božství středním rodem absolutné, das absolute, jelikož si představuje božství ne jako Boha osobního, ale jako bytost obecnou, abstraktní, která nabývá obsahu a jedinečnou a konkrétní se stává ve svých modifikacích, kamenech, zvířatech, lidech) modifikací, pravím, absolutního, která jako vlna mořská po nějakém čase mizí a žádné samostatné důležitosti nemá, když podle materialismu je člověk jakýmsi klubkem atomů, náhodou vzniklým, jež nemá zvláštního účelu a brzy se rozpadá jako každé jiné klubko atomů? 3. Hlasatelé mravnosti bez

Boha příliš mírně posuzují lež, samovraždu, souboj a smilství. 4. Z mravnosti bezbožecké vznikl liberalismus, socialismus a anarchismus. 5. Mravnost bez Boha nedovede pořádati manželství, rodinu, stát, školu, poměry socialní, mezinárodní. 6. Hlasatelé mravnosti bez Boha neuznávají zákon přirozený v právnictví, jež prý nemusí šetřit mravnosti. 7. Mravnost bezbožecká neposkytuje síly v pokušeních a protivenstvích. 8. Mravnost bez Boha postrádá mocných pohnutek k činění dobrého a nečinění zlého. 9. Mravnost bez Boha nedusí hnusné sobectví. 10. Mravnost bez Boha nekrotí nemírnou žádost po cti, požitku a bohatství a zaviňuje škody z této žádosti plynoucí.

Jaké zásady mají a jaký život vedou někteří hlasatelé mravnosti bezbožecké, vylíčil jsem ve své „Obraně základů víry katolické“ sv. 1. str. 203–225. Účinky věru neblahé jeví se u těch, kteří vědomě a důsledně řídí život svůj mravností bez Boha, a svědectví dávají o nepravdě mravnosti bezbožecké.

VI. Pramen, obsah a účinek mravnosti náboženské.

Pramen mravnosti náboženské jest rozumná úvaha o zkušenosti zevnější a vnitřní, o zkušenosti vlastní a cizí. Tato úvaha logických zákonů šetřící vedla Sokrata, Platona a Aristotela, kteří upřímně a bedlivě po pravdě patráli, ku poznání mnohé pravdy, ve příčině mravnosti důležité. Z nich paměti hoden jest zvláště Aristoteles, o němž praví německý filosof našeho století 19., Trendelenburg, že také za našich časů potřebí jest studovati ethiku Aristotelovu. Kéž by se vrátili hlasatelé mravnosti bez Boha k těmto filosofům pohanským! Než na nich přestati nelze, poněvadž nepoznali ethickou pravdu celou a s pravdivými poznatky spojili nepravdivé. Výteční učenci křesťanští, na př. sv. Augustin a sv. Tomáš Akvinský, rozeznali pravdu od nepravdy, pravdu si osvojili, vyvinuli a rozšířili; také z vlastní zkušenosti čerpali a nepohrdli světlem, jímž ozařuje učení křesťanské filosofickou ethiku čili morálku. Na základě, který položili zvláště Aristoteles a svatý Tomáš Akvinský, druhý Aristoteles a to křesťanský, vyšetřují filosofové křesťanští mravnost pokládající poznání pravdy za

svůj cíl, nenásledující slepě auktorit vědeckých, zkoumajíce také vlastním přičiněním zkušenost podle zákonů logických, přihlížejíce pilně k názorům protivným, jejichž nepravdu vědecky dokazují, neodvracejíce se od pravdy ethické, která se protíví lidským náklonnostem hříšným, ozáření jsouce učením křesťanským. Taková jest mravověda náboženská ve filosofii aristotelicko-thomistické čili křesťanské, až dodnes pěstované.

Ethika filosofie křesťanské, úzce souvisíc s ostatními naukami filosofickými, zvláště theologií filosofickou a psychologií, podává v části obecné obecnou theorii o jednání mravně dobrém rozvinujíc a odůvodňujíc obecné pojmy a zásady všerého pořádku mravního. Tu jedná 1. o základu mravní dobroty činů lidských: cíli života lidského; 2. vyšetřuje bytnost mravní dobroty; 3. vykládá účinnivou příčinu mravního jednání: zákon; 4. soudí o činu mravně dobrém a mravně zlém, kterak vzniká, čeho je k němu potřebí, co je ctnost a nepravost, které jsou ctnosti a nepravosti; 5. rozvinuje účinky činů mravních: přičetnost a záslužnost; 6. zkoumá obecný názor o právu, prvoti jisté části mravního jednání. Tu není opomenuta žádná stránka mravnosti; všecko pečlivě se vykládá a dokazuje. Abych příkladem to potvrdil, ve stati o zákonu se vyšetřuje jsoucnost a všestranná bytnost zákona mravního, věčného a časného, zvláště přirozeného; že jest mravní zákon přirozený, od Boha rozumu lidskému vštěpený, dokazuje se z mravního pořádku, z povahy duše lidské, z vlastností božích a ze zkušenosti, kterou máme o životě lidském. Bytnost tohoto zákona vyvozuje se z příčiny účelné, účinnivé, látkové a formálné a z účinku. Při tom si vede ethika filosofie křesťanské střízlivě, nikterak fantasticky, opírá se o zkušenost a řídí se zákony logickými, vyhýbá se výstřednostem a ubírá se cestou střední.

Ethika filosofie křesťanské obrací se od části první, obecné, k části druhé, srostité. Aby člověka ve všech stavech a poměrech vésti mohla bezpečně, vyšetřivši v první části obecné mravní pojmy a zásady, musí je obrátiti k těmto stavům a poměrům a stanoviti, čeho vyžaduje řád mravní od člověka v jednotlivých jeho stavech a poměrech. To činí v druhé části. Kdežto v první části si vedla analyticky a induktivně užívá v druhé části metody deduktivně a synthetické na základě v první části položeném, majíc na zřeteli, jak v první

části, tak i v druhé zkušenost o životě lidském a nečiníc kroku, který by nebyl odůvodněn. Tu se uvažuje člověk, pokud jest jedincem a pokud jest členem společnosti. Tu se vykládají povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu, k duši a tělu. Tu se mluví o majetku hmotném, o socialismu, o životě soukromém a veřejném, o státu a právu mezinárodním atd. Není věru otázky, na kterou by filosofie křesťanská neodpověděla v ethice důkladně a uspokojivě. A že i tu vyvrací šťastně názory protivné, za příklad uvádím stať, ve které se vyvrací názor Hobbesův a Rousseauův o vzniku státní společnosti. Věru kdo nemaje srdce zkažené a jsa veden poctivou snahou po poznání pravdy prostuduje ethiku filosofickou, od filosofa křesťanského, na př. Gutberleta anebo Cathreina napsanou, musí se odvrátiti od mravnosti bezbožecké a přilnouti k náboženské, jež nic nemožného nežádá, jež slabosti lidské ku pomoci přispívá, jež člověka mocně pobízí k činům mravně dobrým a od zlých odvrací, jež člověka přivádí k pravé dokonalosti a blaženosti.

Jakým účinkem jest provázena mravověda náboženská, patrně vysvítá ze života těch, kteří ji sobě zvolili za pravítko svých činů. Za příklad uvádím bl. Anežku, drahocennou perlu národa českého, Arnošta z Pardubic, arcibiskupa pražského, vynikajícího učeností, moudrostí, mravností a dobročinností, Karla IV., otce naší české vlasti, svatou Alžbětu durynskou, vzornou pannu, manželku, matku a vdovu, pečlivou matku chudých a nemocných, sv. Vincence de Paula, hrdinu lásky bliženské, Ozanama, právníka, filosofa, profesora universitního, spisovatele v 19. století. Takové muže a ženy postavme vedle těch, kteří jsou oddáni mravnosti bezbožecké; poznáme, která mravnost jest pravdivá a dobrá, která falešná a zlá. Vizme missionáře katolické, vizme zakladatele katolických řádů, kongregací a spolků, kterak oddáni jsouce mravnosti náboženské pravou dokonalostí vynikají a lidem blaho tělesné a duševní, časné a věčné připravují. Vizme jednotlivce, rodiny a obce, jež právě šťastnými činí mravnost náboženská. Zkušenost naše o blahém účinku mravnosti náboženské je tak patrna, že jenom ten jej nevidí, kdo jej viděti nechce. Avšak účinek blahý vyplýváti může jedině z toho, co jest pravdivo. Je tedy mravnost náboženská pravdiva.

VII. Mravnost nepřirozená, přirozená a nadpřirozená.

Mravnost bez Boha, poněvadž odporuje přirozenosti lidské, musí býti nazvána nepřirozenou. Mravnost však nepřirozená jest nemravnost, která člověka činí nedokonalým a nešťastným. Zamítněte ji tedy rozhodně.

Mravnost náboženská, poněvadž odpovídá přirozenosti lidské, musí býti nazvána přirozenou. Zákon, na kterém spočívá tato mravnost, jest přirozený, podle přirozenosti lidské od Boha rozumu lidskému vštěpený. Cíl, ke kterému mravnost přirozená člověka podle zákona přirozeného vede, jest přirozený, t. j. přirozenosti lidské odpovídající dokonalost a blaženost, z dokonalosti přirozené vyplývající. Mohutnosti, kterými člověk mravnost přirozenou prokazuje, jsou přirozené, t. j. rozum a svobodná vůle, od Boha člověku přirozeně dané a od Boha přirozeně zachovávané a řízené. Osvojme si tedy mravnost náboženskou.

Avšak mohutnosti právě lidské jsou porušeny. Neboť ačkoli může člověk přirozeně pravdu poznati a dobře činiti a také poznává a činí, přece se stává, že bloudí a nepravdivé za pravdivé považuje, že se dopouští činu mravně zlého. Tuto porušenost, která jest proti přirozenosti, nemá člověk od Boha, původce přirozenosti; zavinil ji sám. Aby tedy mohl při této porušenosti každý člověk dokonale zákon mravní zachovávat v celém rozsahu, jest mu potřebí vyšší, nadpřirozené pomoci boží, která by rozum osvěcovala a vůli sílila. A této pomoci dostalo se mu v náboženství křesťanském, od Boha nadpřirozeně ve Starém Zákoně připraveném a v Novém Zákoně dokonaném, ve filosofii křesťanské svůj přirozený podklad majícím. Toto však náboženství, jehož jsoucnost skutečná jest historicky zajištěna, v sobě sice chová pravdy a zákony náboženství přirozeného, rozumu lidskému přístupného, než hlavní ráz jeho jest nadpřirozeným, jelikož podle něho jest člověku vytčen také cíl nadpřirozený, jelikož jemu jest uložen také zákon nadpřirozený, jelikož jemu jsou dány prostředky také nadpřirozené, jimiž by rozum jeho byl nadpřirozeně osvěcen, a vůle nadpřirozeně posílněna k dosažení cíle nadpřirozeného a k zachovávaní zákona nadpřirozeného. Odtud plyne, že mrav-

nost lidská má býti nejen přirozená, nýbrž také nadpřirozená, t. j. křesťanská.

Mravnost křesťanská jsouc hlavně a především povahy nadpřirozené nevylučuje ze sebe mravnost přirozenou, ale ji v sobě čistou chová; není proti ní, ale jest spíše nad ní postavena; předpokládá a hojí ji, aby se s ní spojila a jeden celek souladný tvořila. Tak jest s ní spojena, že kdo by ji vědomě a úmyslně zamítal, nikterak nemůže mravnosti přirozené šetřiti, jak přikazuje zákon přirozený. Osvojme si tedy mravnost křesťanskou.

VIII. Kdo nám hlásá pravou mravnost náboženskou?

Jest na zemi mnoho tvarů náboženských, z nichžto každý hlásá mravnost. Avšak jenom jeden tvar může býti pravdivým a pravým náboženstvím, poněvadž jest jenom jeden Bůh pro všechny lidi, kteří tvoří jeden druh. A z tohoto jednoho pravdivého a pravého náboženství vyplývá mravnost náboženská, která také může býti jenom jedna pravdivá a pravá z téže příčiny jako náboženství. Náboženství však jediné pravdivé a pravé jest křesťanské, ve Starém Zákoně připravené a v Novém dokonané. Proto i mravnost jediná pravdivá a pravá jest křesťanská. Této mravnosti stránka přirozená jest obsažena ve filosofii, která jest přirozeným podkladem náboženství křesťanského, ve filosofii křesťanské, jež jediná jest pravdivá a pravá; stránka nadpřirozená v učení Kristově, ve Starém Zákoně připraveném a v Novém oznámeném. Avšak filosofii křesťanskou pěstuje jediná církev katolická, učení Kristovo má sobě od Krista Pána svěřené a je také hlásá jediná církev katolická; což se potvrzuje důkazy historickými, právě vědeckými.

Proto pravou mravnost náboženskou hlásá nám jediná církev katolická a to s výsledkem dobrým u těch, kteří hlasu jejího jsou poslušni, jak zkušenost dokazuje. Přijměme tedy mravnost od církve katolické.

DODATEK DRUHÝ.

O emancipaci žen.

Emancipace znamená vyhavení z odvislosti a dosažení práva. Emancipaci žen rozeznáváme čtverou: jednu rodinnou, druhou socialistickou, třetí politickou a čtvrtou sociální.

A) Emancipace rodinná, která ženám uděluje práva, jež jim jako manželkám a matkám v rodině nezbytně přísluší, stala se a trvá náboženstvím křesťanským. Před Kristem Pánem trpěla žena následkem prvního, dědičného hříchu skoro všude, také u národů nejvzdělanějších jako otrokyně. Manželka nebyla přítelkyní, stejně oprávněnou družkou svého manžela, byla jeho otrokyní anebo první služkou, kterou muž si choval ke své službě, rozkoši a plození dětí a kterou mohl snadno zapuditi, jestliže se mu nelíbila. Avšak křesťanství zavedlo jednoženství, manželství nerozlučitelné, k sedmeru svátostí náležející, mystickému spojení Krista Pána s církví podobné, a přikázalo oběma manželům vespolečnou úctu a lásku; tím byla ve svých základech přetvořena a zdokonalena přímo rodina, nepřímo celá společnost. Této zásluhy chtějí církve katolickou zbaviti nepřátelé, říkajíce, že ženu emancipoval pokrok kultury, ne však křesťanství. Nelze jim přisvědčiti, jelikož v Římě a Řecku tím více žena pozbývala své důstojnosti, čím více vzdělanost pohanská se rozmáhala. Kdežto za doby homerické a za doby římských králů žena po jistou míru požívala vážnosti, sloužila za otrokyni v době, kdy pohanská kultura kvetla. Podobný výjev se vyskytuje u starých Egypťanů a Číňanů. A posud úpějí ženy v otroctví u pohanů, kteří o náboženství křesťanském nechtějí vědět. Což zvláště platí o islamu.

B) Emancipace žen, jakou hlásají vůdcové socialistických demokratů, záleží v tom, že monogamické a nerozlučitelné manželství má být nahrazeno volnou láskou, s kterou se nesrovnává život rodinný, základ společnosti, která odporuje pořádku a vzdělanost podkopává, která mravnost dusí a ze ženy činí nástroj k ukojení zvířecích chťíčů, která člověka vrhá pod zvíře. Socialistická emancipace žen jest spíše bídná mancipace, t. j. otročení žen.

C) Hlasatelé politické emancipace žen žádají, aby ženy mimo rodinu se těšily z týchž práv politických, jako mužové, zvláště aby aktivné právo volební uděleno bylo všem ženám anebo aspoň těm, jež nejsou ve svazku manželském a mají samostatnou domácnost. Důvody jejich jsou tyto:

1. Není, proč by ženy neměly požívatí týchž práv politických. Vždyť mají, jako mužové, přirozenost lidskou, která je činí schopnými k řízení veřejných záležitostí. Proti tomu namítáme: Žena jako člověk sdílí s mužem, pokud jest člověkem, tutéž přirozenost lidskou, obecnou. Ale žena jako žena má své zvláštnosti, jež se různí od zvláštností, které má muž. K těmto zvláštnostem náleží, že muž jest povolán k životu politickému, žena však nikoli, která opět jinými zvláštnostmi vyniká nad muže. Muž a žena svými zvláštnostmi se mezi sebou různí a doplňují; proto neznamená nepožívání práv politických opovrhování a zahazování žen.

2. Jestliže královny mají svrchované právo politické, není, proč by ženám se upírala práva podřízená. Proti tomu namítáme: Uděliti ženám všechna práva politická škodí rodině a povaze ženy a neprospívá blahu obecnému. Avšak královna může užívatí svrchovaného politického tak, aby neškodila rodině a povaze své, aby prospěla blahu obecnému. Vedle královny vládnou mužové, kteří úřady zastávají. Kromě toho jest vláda královny výjimkou nutnou.

3. Žena má jako muž stejné právo žádati, aby vládou byla dobře řízena; proto má také právo, jako muž, býti vlády účastnou. Proti tomu namítáme: Z onoho práva nevyplývá toto právo.

4. Ženy mají právo spravovati své jmění; proto mají také právo účastniti se života politického. Proti tomu namítáme: Z onoho práva nenásleduje nutně toto právo. Dále ono

právo nemusí škoditi ani rodině ani povaze ženy, ale toto právo škodí.

Nejsou tedy důvody hlasatelů politické amancipace platny
Slyšme důvody, jež odporují této emancipaci.

1. U všech národů byly a jsou ženy neúčastny politického řízení. 2. Ženy jsou neschopny vésti válku; avšak s vedením války úzce souvisejí práva politická. 3. Blaho rodiny, základu všeliké společnosti lidské, nedovoluje, aby všeobecně se účastnily ženy politiky. 4. Účastenství žen na politice by rušil poměr, jaký má býti mezi manželem a manželkou. 5. Kdyby ženy se účastnily života politického, pozbyly by mravů, kterými jako ženy jsou šlechtěny.

D) Hlasatelé emancipace socialní žádají, aby všeliká povolání mužů byla pravidelně přístupna ženám. Avšak všeobecně připouštěti ženy k takovým veřejným povoláním neprospívá ani rodině, ani společnosti, ani veřejné mravopoctnosti, ani ženě samé. Ženy se mylí, domnívají-li se, že takovou emancipací získají. Jednotlivé mohou dosíci výhod; ale všeobecně se odcizí ženské pokolení svému vlastnímu povolání, pozbývá svého vznešeného postavení v rodině, pozbývá ochrany, které požívá v rodině, a pouští se do soutěžného boje s mužem, nad kterým stěží zvítězí. Věru proč by měly ženy všeobecně bažiti po emancipaci socialní? Vždyť jejich povolání manželek, matek jest velmi vznešené a důležité, jestliže je svědomitě plní. Na jejich povolání právě ženském spočívá blaho rodiny a celé společnosti. Toto jejich povolání by škodu bralo emancipaci socialní. Ať jenom stát podporuje náboženství, bez něhož nebude žena plniti své povolání ženské; ať se stará o to, aby v rodinách chudobných mohla žena přivydělati zůstávajíc věrnou svému povolání ženskému, aby chudobné rodiny netrpěly nouzí. To by byla pravá reforma socialní.



Prameny,

kterých užito v první a druhé části:

V. Cathrein: Moralphilosophie.

Th. Meyer: Institutiones iuris naturalis.

J. Costa-Rosetti: Philosophia moralis.

M. Liberatore: Institutiones philosophicae (Ethica et ius naturae).

E. Müller: Theologia moralis. (Tomus I.)

Obsah části první.

	Strana
Úvod	3
Část první. O čem jedná část první?	6
Oddělení první. Příčina účelná mravnosti činů lidských	6
Bůh jest objektivný účel naprosto poslední	7
Dosažení Boha formálním čili subjektivním účelem naprosto posledním	13
Oddělení druhé. Příčina vzorná mravnosti činů lidských	21
Oddělení třetí. Příčina údobná mravnosti činů lidských	22
Co jest mravnost?	23
Co jest dobré?	24
Objektivnost pravidla mravní dobroty	26
Co není pravidlem mravní dobroty?	29
Co jest pravidlem mravní dobroty?	44
Oddělení čtvrté. Příčina látková mravnosti činů lidských	48
Oddělení páté. Příčina účinnivá mravnosti činů lidských	51
Hlavní příčina prvotní	61
O mravním zákonu přirozeném. O zákonu mravním vůbec. § 1. O činu lidském	52
§ 2. Co jest zákon mravní?	53
§ 3. O jsoucnosti zákona mravního	55
§ 4. O bytnosti zákona mravního, uvážené a) z příčiny účelné	55
§ 5. b) z příčiny účinnivé	57
§ 6. c) z příčiny látkové a údobné	58
§ 7. d) z účinku zákona mravního	58
§ 8. e) ze sankce zákona mravního	61
§ 9. Koliký jest zákon mravní? O zákonu věčném	61
§ 10. O zákonu časném	64
§ 11. Co jest zákon přirozený?	64
§ 12. Je-li zákon přirozený?	64
§ 13. O bytnosti zákona přirozeného, uvážené a) z příčiny účelné	71
§ 14. b) z příčiny účinnivé	71
§ 15. c) z příčiny látkové	72
§ 16. d) z příčiny údobné	73
§ 17. e) z účinku zákona přirozeného	75

	Strana
§ 18. f) ze sankce zákona přirozeného	85
§ 19. O vlastnostech zákona přirozeného	90
§ 20. O božském zákonu nadpřirozeném	92
§ 21. Co jest lidský zákon stanovný rázu přirozeného?	92
§ 22. Jsou-li zákony stanovné nutny?	93
§ 23. Jak se má zákon stanovný k zákonu přirozenému a věčnému?	93
§ 24. Jaké má vlastnosti pozitivní (stanovný, zákon lidský?	95
§ 25. O lidském zákonu stanovném rázu nadpřirozeného	97
O právu obecném. § 26. Co jest právo?	97
§ 27. Účel práva	99
§ 28. O vynutitelnosti práva	100
§ 29. Poměr práva k mravnosti	102
§ 30. Kolikeré jest právo?	104
§ 31. Právo přirozené	105
§ 32. O užívání práva	106
§ 33. O povinnosti	106
Hlavní příčina druhotní	108
Přirozenost lidská povšechná	108
Kterak vychází jednání mravní z mohutnosti nadsmyslných? Činnost rozumu	110
O svědomí	110
O nevědomosti	115
O činnosti svobodné vůle	115
Vedlejší příčina vnitřní. O účastenství smyslné snaživosti při mravním jednání	122
Vedlejší příčina zevnější. O působení zevnějších příčin při mravním jednání	124
Oddělení šesté. Účinky mravního jednání. Čin mravně dobrý a mravně zlý	125
O ctnosti a nepravosti	127
O následcích mravního jednání. O přičetnosti	131
O zásluze a závině	132

Obsah části druhé.

Část druhá. Souvislost části druhé s první	135
O jednotlivých povinnostech a právech	136
O poměru člověka k Bohu	136
Co jest náboženství?	136
Povinnosti k Bohu přirozeně náboženské	139
Povinnosti k Bohu nadpřirozeně náboženské	147
Souvislost povinností k Bohu s povinnostmi k sobě	147
O poměru člověka k sobě. Má-li člověk povinnost k sobě?	148
Povinnosti ke své duši	149
Péče o rozum	150
Péče o vůli	153

	Strana
Péče o krasochut	160
Povinnosti ke svému tělu. Péče o život tělesný. Sebevražda	160
Péče o zdraví tělesné	166
Péče o úpravu tělesnou	167
Povinnosti ke statkům zevnějším se vztahující	167
Péče o čest a dobrou pověst. Souboj	167
Péče o přátelství	172
Péče o statky hmotné	178
Osobní poměry lidí vespolečné	175
Jsmeli povinni bližního milovati?	175
Péče o duševní dobra bližního. Péče o rozum	179
O lži	180
Péče o vůli	185
Péče o krasochut bližního	188
Péče o tělová dobra bližního. Sebeobrana. Svépomoc	188
Péče o dobrou pověst a čest bližního	191
Péče o přátelství, bližnímu prospěšné	192
Péče o hmotné statky bližního	193
Právo vlastnické. Pojem a druhy vlastnictví a držby	193
O socialismu povšechném. Co jest socialismus?	196
Dějiny socialismu	196
Marxova soustava socialistická	198
Vyvráceny základy socialismu a sice: 1. filosofické a náboženské	201
2. Vyvráceny základy socialismu národohospodářské	204
Vyvrácen socialismus odkrytím zřídla, z něhož vyšel	207
Vyvrácen socialismus svou nemožností	208
Sestátnění vlastnictví výrobního nemožno	208
Určení spotřeby nemožno	208
Rozdělení sil pracovních nemožno	209
Rozdělení práce nemožno, volba povolání nemožna	210
Státní organizace všech prací nemožna	210
Socialistický blahobyt slibovaný nemožný	210
Pracovitost a šetrnost nemožny	211
Pokrok v oboru národohospodářském nemožným	211
Pokrok ve vědě a umění nemožným	212
Svoboda nemožnou	213
Rozdělení výrobků nemožno	218
Život rodinný nemožným	213
Závěr	213
Socialismus pozemkový	214
Základ soukromého vlastnictví	215
() smlouvách	218
Společenské poměry člověka. Pojem společnosti	222
O manželství	225
Povinnosti a práva rodičů k dětem	231
Povinnosti a práva dítek k rodičům	231
Poměr mezi hospodářem a čeledí	231

	Strana
Otroctví	232
O státu. I. O původu státu. 1. Co je stát?	233
2. Vznik státu z příčin vzdálených	235
3. Vznik státu z příčin nejbližších	242
4. Kterými skutky se spojily mnohé rodiny v místě?	243
5. Kterými skutky se dostalo rodinám místně spojeným svazku zákonné spravedlnosti a veřejné auktority?	243
II. O účelnosti státu. Má-li stát účel přirozený?	248
Individualistický názor o účelu státu	249
Socialistický názor o účelu státu	251
Veřejné blaho bezprostředním účelem státu	254
III. Ze kterých součástí se skládá stát?	257
Je-li stát celkem lidu organickým?	257
Poměr mezi státem a rodinou	259
Poměr státu k obci a provincii	260
Poměr státu ke stavům společenským	261
Poměr státu k zemi	262
IV. O státní moci. a) Povaha a rozsah státní moci. 1. Pojem a vlast- nosti státní moci	264
2. Rozsah státní moci	265
3. Státní moc a mravnost	267
4. Státní moc a náboženství podle řádu přirozeného	268
5. Státní moc a církev katolická	269
6. Státní moc a školství podle řádu přirozeného	270
7. Církev katolická a školství	273
8. Státní moc a tisk	275
9. Státní moc a národní hospodářství	278
10. Státní moc liberální nemravnou	281
b) Výkony státní moci. A) Zákonodární moc	283
B) Moc výkonná	287
Státní úřad	287
Správa a policie	288
Právo daní a vojenství	289
C) Moc soudní	290
Soudní řízení občanské	291
Soudní řízení trestní	291
O trestu smrti	293
c) O nabytí a pozbytí státní moci	297
Odvozené důvody nabytí	297
Uchvácení státní moci	298
Pozbytí státní moci	299
d) Kterými ústavami se prokazuje moc státní?	301
Která ústava jest nejlepší?	302
O monarchii konstituční	304
O právu mezinárodním. Co jest právo mezinárodní?	304
Odpárci jsoucnosti přirozeného práva mezinárodního vyvrácení	305
Jsoucnost přirozeného práva mezinárodního dokázána	307

	Strana
Bytnost přirozeného práva mezinárodního	307
Povinnosti čistě ethické	307
Mezinárodní práva původní	309
Mezinárodní práva přidružená	313
O mezinárodních smlouvách a spočích	314
O konkordátech	316
O válce. Co jest válka a kolikrá?	317
Je-li válka sama sebou mravně zlá?	317
Za kterých podmínek jest dovoleno válku podniknouti?	318
Kterak válka se má počítati?	319
Kterak válka se má vésti	320
Kterak se má válka ukončiti	320
Mezinárodní spojení států v jednu rodinu	321
Dodatek první: Jak soudí zdravý rozum o mravnosti náboženské a bezbožecké. I. Mravnost člověka šlechtí, ale jaká?	325
II. V čem záleží mravnost? Který jest její nejbližší základ?	326
III. Základem mravnosti posledním a nejvyšším jest Bůh	330
IV. Proč nemůže býti mravnost bez Boha	338
V. Pramen, obsah a účinek mravnosti bez Boha	351
VI. Pramen, obsah a účinek mravnosti náboženské	354
VII. Mravnost nepřirozená, přirozená a nadpřirozená	357
VIII. Kdo nám hlásá pravou mravnost náboženskou?	358
Dodatek druhý: O emancipaci žen	359