

T I M O T H E U S V O D I Č K A

PRINCIPY
SOCIÁLNÍ ETHIKY

ČÁST I—III

V O L O M O U C I 1945

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

NIHIL OBSTAT

Dr. Fridericus Vašek, Censor ex offio.

IMPRIMATUR

Dr Udalricus Karlík, Vicarius generalis.

Olomucii, die 3. 10. 1945.

Nr. 10430.

LITERATURA

I Prameny.

Spisy sv. Tomáše Akvinského:

Summa theologica (Ed. Marietti, Taurini-Romae).

Summa contra Gentiles. Tamtéž.

Quaestiones disputatae. Tamtéž.

Quaestiones quodlibetales. Tamtéž.

Komentáře ke Kniham Sentencí, k Aristotelovým spisům: Politice, Ethice, Fysice.

Papežské projevy:

Lettres Apostoliques de Léon XIII. Sv. I—VII. (Text latinský a francouzský.) Paris, Maison de la Bonne Presse.

Actes de Pie X. Sv. I—VIII. Tamtéž.

Actes de Benoit XV. Sv. I—III. Tamtéž.

Actes de Pie XI. Sv. I—VII. Tamtéž.

Encyklika Lva XIII. Rerum novarum. Přel. B. Vašek. Olomouc, Lidové knihkupectví 1935. 2. vydání.

Encyklika Pia XI. o křesťanském manželství. Tamtéž 1935.

Encyklika Pia XI. Quadragesimo anno. Tamtéž 1935. 3. vydání.

Pia XI. Encykliky Divini Redemptoris a S palčivou starostí. Tamtéž 1937.

II. Literatura.

- Güenechea, J. N., S. I.: Principia iuris politici. Romae, Gregoriana 1938.
- Schwalm, Marie-Benoit, O. P.: La société et l'Etat. Paris, Flammarion 1937.
- Roland-Gosselin, Bernard: La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin. Paris, Rivière 1928.
- Lemonnyer, A. — Tonneau, J. — Troude, R.: Précis de sociologie. Marseille, Editions Publiroc 1934.
- Kurz, Edelbert, O. F. M.: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. München, Kösel-Pustet 1932.
- Orel, Anton: Oeconomia perennis I. Mainz, Grünewald 1930.
- Horváth, Alexander O. P.: Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. Graz, Moser 1929.
- Haessle, Joh.: Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Freiburg, Herder 1923.

SEZNAM ZKRATEK

k citátům ze svatého Tomáše Akvinského

CG — Summa contra Gentiles

De reg. — De regimine principum

Contra imp. — Contra impugnantes Dei cultum et religionem

De pot. — Quaestiones disputatae de potentia Dei

De ver. — Quaestiones disputatae de veritate

ComRom — Komentář k Epištole k Římanům

ComSent — Komentář ke Knihám sentencí

ComEth — Komentář k Ethice

ComPolit — Komentář k Politice

ComPhys — Komentář k Fysice

Citáty označené jen římskými a arabskými číslicemi jsou vzaty ze Summy theologické.

ÚVODNÍ POZNÁMKY

1. Účelem této práce je podati přehled toho, co Církev odedávna učí o smyslu, povaze a úkolech lidské společnosti. Poněvadž Církev je společnost universální ve smyslu časovém i prostorovém, poněvadž její cíl je nadpřirozený a její nauka je určena všem lidem a všem dobám, nejsouc závislá na žádných místních ani časových, společenských nebo hospodářských podmínkách, je jasné, že i v její nauce o společnosti jde na prvním místě o obecné principy, jež platí pro každou lidskou společnost.

To znamená hlavně dvě věci:

a) že v sociální nauce Církve nejde o nějakou speciální teorii, určenou pro určitou formu společnosti — dejme tomu pro feudální společnost středověkou nebo pro hospodářský systém cechovní;

b) že v ní nejde převážně ani o techniku společenského zřízení — o to, jak lze v daných vnějších podmínkách nejlépe uplatnit zásady společenského zřízení a jakých technických pomůcek je k tomu možno použít. To jsou věci, jež náleží civilnímu lidskému důmyslu a jimiž se Církev může zabývat zrovna tak málo jako konstrukcí nejlepšího mikroskopu nebo řešením kvadratury kruhu.

Neznamená to ovšem, že by se Církev vůbec nedotýkala těchto časových nebo technických otázek. Encyklika *Rerum novarum* stejně jako *Quadragesi-*

mo anno nebo Divini Redemptoris byly přímo vyvolány naléhavými dobovými nesnázemi společnosti a dotýkají se přímo praktických otázek hospodářských. Všimneme-li si však dobře jejich metodiky, najdeme v ní dva základní znaky:

a) o konkrétních otázkách se tam mluví vždy v souvislosti se základními principy a jen tehdy, když je zřejmo, že při řešení těchto otázek jsou správné principy opomíjeny;

b) nikde se v nich nedoporučuje výlučně a jednostranně toliko určité partikulární řešení.

»Nebyl zajisté,« praví encyklika *Quadragesimo anno*, »Církevi svěřen úkol, aby vedla lidi toliko k nestálému a pomíjivému štěstí, ba, vměšovati se bez důvodu do těchto pozemských záležitostí pokládá Církev za nenáležitě (*Ubi Arcano*). Nemůže se však nikterak vzdáti úřadu od Boha jí svěřeného, aby zasahovala svou autoritou nikoli do věcí odborných, pro něž není ani nadána vhodnými prostředky ani pověřena posláním, nýbrž do všeho, co má vztah k pravidlu mravů. Neboť v této věci svěřený Nám od Boha poklad pravdy a svrchovaně závažné poslání hlásati, vykládati a vhod i nevhod uplatňovati obecný mravní zákon podrobují a podřizují Našemu nejvyššímu soudu jak společenský řád, tak i samy věci hospodářské.«

»Tak i v oboru hospodářsko-společenském jasně stanovila Církev — ačkoli nikdy nepřicházela s určitým hospodářským systémem — body a směrnice, které bezpečně vedou ke šťastnému postupu společnosti, ačkoli podává jen směrnice všeobecné, které vyžadují různého konkrétního přizpůsobení podle různých podmínek doby, místa a národů.«

Pius XI., Enc. *Divini Redemptoris*.

2. Poněvadž společnost je skutečnost řádu morálního a její bližší cíle jsou v oblasti přirozeného řádu, patří

nauka o základech společnosti do ethiky či přirozené morálky, to jest onoho oboru filosofie, který pojednává o »pohybu rozumné duše k Bohu« (ComEth I, 1) — o lidském jednání se zřetelem k poslednímu cíli člověka, jímž jest Bůh.

Svatý Tomáš Akvinský přijímá Aristotelovo dělení ethiky podle toho, jedná-li o jednotlivci, rodině (domu) nebo státu, na tři obory: *Ethica Monastica*, *Oeconomica*, *Politica*. »Ekonomika«, pojednávající o rodině či domácnosti, je tu charakteristicky oddělena od »politiky«, jednající o státní moci a státním zřízení; to proto, že je tu ještě velmi silně cítěna samostatnost a genetická i faktická priorita rodinné společnosti před státem a její poměrná svéprávnost vůči státní moci. Ve skutečnosti ovšem, ježto rodina jako nedokonalá lidská společnost je zahrnuta ve státě jako dokonalé lidské společnosti, náleží logicky do sociální nauky vedle »politiky« i »ekonomika«.

Tím dostáváme základní dvojdělení ethiky na ethiku jednotlivce a ethiku společnosti. Předmětem první jest mravní řád jednotlivce v zaměření k Bohu, k bližnímu a k sobě (život individua podle zákona Božího a podle pravidla rozumu). Předmětem druhé jest mravní řád vztahu mezi jedincem a společností.

3. Co se týče metody práce, snažil jsem se vystříhat se nejčastější chyby, jíž se tu možno dopustit — že totiž autor mluví sám, místo aby nechal mluvit autorisované prameny. Značná část děl tohoto druhu záleží v tom, že autor vykládá svůj názor na sociální nauku Církve, místo aby nechal mluvit Církev samu; odtud různost mínění a zmatek v nejedné důležité otázce. Nám jde jen o to, abychom předvedli principy sociální ethiky pokud možná v původních formulacích; proto hlavní částí práce jsou citáty a komentář k nim je jen vedlejší pomůckou, užitou tam, kde je toho nutně třeba. Pokud jde o prameny citace, neomezujeme se

jen na sociální encykliky a jiné projevy papežů, nýbrž uvádíme, a to dokonce na prvním místě, příslušná místa ze spisů sv. Tomáše Akvinského. Důvod je ten, že sv. Tomáš je pravidelně hlavním pramenem papežských textů všude, kde jde o věci zásadní, jak snadno poznáme srovnáním jednotlivých formulací; není-li citován výslovně, je věrně reprodukována jeho myšlenka. Odchylných případů nalezneme velmi málo. Stačilo by tedy citovat buď jen svatého Tomáše nebo jen encykliky; nebo je nanejvýše navzájem doplňovat. Uvádíme-li obojí i tam, kde se formulace od sebe neliší, je to proto, že tím lze provést jednoduchý a účinný důkaz o tom, že nauka Církve je skutečně stejná po všechny časy, že středověká theologie připravovala řešení problémů dvacátého století a že sociální projevy novodobých papežů nejsou nějakým oportunistickým využitím novodobých tendencí a problémů, jak tvrdí lečjaká propaganda, nýbrž že se v nich připomíná rozvrácenému světu totéž, co Církev vždycky učila a k čemu vytrvale vedla po staletí evropskou společnost — totiž takový řád časných věcí, který by nejlépe a nejúčinněji vedl člověka k naplnění jeho posledního cíle.*)

*) Někde ovšem bude nutno citovat jen svatého Tomáše, protože encykliky se zpravidla nezabývají čistě filosofickými distinkcemi a důkazy; jinde zase bude možno citovat jen encykliky, protože o jistých zvrátenostech moderního ducha se svatému Tomáši nikdy ani nesnilo.

ČÁST PRVNÍ

ČLOVĚKA VESMÍR

4. Poněvadž v řádu církevní nauky spolu všechno souvisí hierarchicky v uspořádání k jediné ústřední skutečnosti, nelze ani sociální nauku Církve vykládati bez vztahu k celku nauky. Lidská společnost je nejen fyzickou, nýbrž i metafysickou součástí vesmíru; není jen umístěna v prostoru a čase a není jen spojena rozmanitými činnostmi s přírodním řádem, nýbrž má zákony, které jsou částí zákonů, jež určují ústřední smysl celého vesmíru. Máme-li tedy správně pochopit vnitřní ustrojení společnosti, musíme nejprve znát metafysický řád vesmíru i místo, jež v něm zaujímá společnost nebo člověk žijící pospolitým životem.

Metafysický řád vesmíru má dva základní principy:

1. princip theocentrický,
2. princip hierarchický.

I

PRINCIP THEOCENTRICKÝ

Princip theocentrický vychází ze základní evidentní pravdy, že všechny věci směřují k svému Původci jako k svému cíli, a to nikoli trpně, poháněny nějakým vnějším popudem, přistupujícím teprve dodatečně k povaze věcí, nýbrž tak, že zaměření k cíli je

dáno v samém ustrojení, v samé jsoucnosti věcí — že řád příčin a účinků je uzpůsoben zároveň účelově čili že řád ontologický odpovídá řádu teleologickému; pravda a dobro jsou věcně identické a liší se jen zřetelově.

5. K náležitému pochopení toho je třeba vyjít od základních pojmů filosofie jsoucná — od pojmů skutečnosti či uskutečnění (actus) a tvaru (forma) ve scholastickém smyslu. Skutečnost je totéž jako reálná existence věci na rozdíl od pouhé možnosti nebo od pouhé myšlenosti; tvar nebo forma je definován jako »to, co ustavuje věc v jejím bytí jakožto takové věci«. Právě tento tvar, vymezující a vyhraňující látku (materia), dává věci její skutečné čili aktuální, nikoli jen možné, potenciální, bytí:

»Tvar je dovršení a uskutečnění látky.« (CG II, 40.)
»Vyvésti uskutečnění z možnosti látky není nic jiného než dáti uskutečnění něčemu, co bylo dříve v možnosti.« (I, 90, 2 ad 2.)

Mimo to však tvar také podmiňuje činnost věci. To jsou dva jeho základní účinky:

»První účinek tvaru jest jsoucnost. Neboť každá věc má jsoucnost podle svého tvaru. Druhý účinek je činnost. Všechno jsoucí totiž je činno skrze svůj tvar.«

I 42, 1 ad 1

Činnost však je něco, co náleží nutně k plnosti věci jako naplnění či zdokonalení pohotovosti (habitus) věci:

»Nejdokonalejší v každé věci je její nejdokonalejší činnost, neboť možnost a pohotovost jsou dokonávány skrze činnost.«

CG I, 100

6. Nuže, právě toto naplnění nebo dokonání věci v činnosti je základem dobra věci.

»Smysl dobra totiž záleží v tom, že je to cosi žádou-

cího. Proto praví Filosof, že dobro je to, k čemu všechny věci směřují. Je však zřejmo, že každá věc je natolik žádoucí, nakolik je dokonalá, neboť všechny věci směřují k své dokonalosti. Každá věc je však dokonalá natolik, nakolik je v uskutečnění; neboť jsoucnost jest uskutečnění každé věci... Z toho je zjevno, že dobro a jsoucno jsou co do věci totéž, avšak dobro vyjadřuje vztah žádoucnosti, jež nevyjadřuje jsoucno.«

I 5, 1

Dobro věci je tedy věcně totožno se jsoucností, se skutečností věci, to jest s její dovršeností nebo dokonalostí; a liší se od ní jen zřetelem, — to jest tím, že pod zorným úhlem dobra vystupuje věc jako cíl úsilí, nikoli jako pouhý fakt, jako něco, co je prostě dáno svým způsobem a poznáváno v této danosti.

7. Avšak jednotlivé věci neexistují jen pro své vlastní dobro.

»Ve stvořených věcech nenacházíme dobro jen co do podstaty věcí, nýbrž i co do jejich uspořádání k cíli.«

I 22, 1

A právě v tomto uspořádání k cíli je vlastní důvod toho, že všechny věci nejsou stejné nebo že každá věc není jediná svého druhu, nýbrž že existují jednak věci různého druhu, jednak množství věcí téhož druhu — neboť množství rozmanitých věcí uspořádaných v jednotu obráží lépe Boží slávu.

»Rozličnost a mnohost věcí pochází z úmyslu prvního činitele, jímž jest Bůh. Vyvolal totiž věci v bytí, aby sdílel stvoření svou dobrotu a aby ona jím byla zobrazována. A protože nemůže býti dostatečně zobrazena jedinou stvořenou věcí, učinil stvořené věci mnohými a různými, tak aby to, co jedné z nich chybí k zobrazení Boží dobroty, bylo doplněno jinou. Neboť dobrota, která je v Bohu jednoduše a jedním tvarem, je ve vě-

cech stvořených mnohonásobně a rozmanitě. Proto lépe sdílí a zobrazuje Boží dobrotu celý vesmír než kterákoli jiná [jednotlivá] stvořená věc.«

I 47, 1

Jediná věc nemůže dostatečně zobrazit Boží dobrotu proto, že příčina převyšuje účinek:

»Čím je kdo větší umělec, tím dokonaleji vkládá do látky tvar umění. Bůh však je nejdokonalejší činitel. Slušelo se mu tedy dáti svou podobu stvořeným věcem co nejdokonaleji, jak jen to přísluší stvořené přirozenosti. Ale dokonalé podobnosti Bohu nemohou stvořené věci nabýti jen v jediném druhu stvoření, protože příčina převyšuje účinek a tudíž to, co je v příčině prostě a jednotně, vystupuje v účinku složeně a mnohonásobně, leč že by účinek náležel k rodu příčiny, což se však zde nedá říci, protože stvoření nemůže býti rovno Bohu. Proto bylo ve stvořených věcech potřebí mnohosti a rozmanitosti, aby se v nich našla podobnost Bohu, svým způsobem dokonalá.«

CG II, 45

8. Aby však mnohost a rozmanitost věcí naplnila svůj účel, nemůže to být pouhá číselná mnohost, pouhé nakupení věcí, nýbrž musí to být množství, které má řád, to jest »jednotu, vzniklou z příhodného uspořádání mnohosti« (CG III, 71; Pius XI., *Quadragesimo anno*); a musí to být řád, který má dvojí aspekt: imanentní, týkající se poměru mezi věcmi v mezích množství, a transcendentní, týkající se vztahu celého množství k Bohu. Proto je také dvojí »dobro řádu«:

»Podle Filosofova se nalézá ve vesmíru dvojí dobro řádu: jedno, podle něhož je celý vesmír uspořádán k tomu, co je mimo vesmír, jako je vojsko uspořádáno k vůdci, a druhé, podle něhož jsou části vesmíru uspořádány navzájem; druhý řád pak jest pro první.«

CG I, 78

9. A protože celý vesmír je dokonalejším obrazem Boží dobroty, je také dobro vesmíru hlavním cílem stvoření, nejdokonalejším stvořeným dobrem.

»Věci jsou účastny Boží dobroty skrze podobnost, nakolik jsou samy dobré. Avšak to, co je ve stvořených věcech nejvíce dobré, jest dobro vesmírného řádu, jež je nejdokonalejší, jak praví Filosof, s nímž se také shoduje Písmo svaté, když praví: Viděl Bůh všechno, co učinil, a bylo to velmi dobré, kdežto o jednotlivých dílech řekl prostě, že jsou dobrá. Tedy dobro řádu věcí od Boha stvořených je to, co Bůh hlavně chtěl a zamýšlel.«

CG III, 64

Není to ovšem nejvyšší dobro vůbec; tím je sama podstata dobra, což je sama Boží dobrota, kdežto každé dobro stvořené je podstatně dobrem podílným, to jest je dobrem toliko z účasti na Boží dobrotě skrze podobnost.

»Je zřejmo, že dobro má povahu cíle; proto zvláštním cílem nějaké věci je nějaké zvláštní dobro; společným pak cílem všech věcí je nějaké dobro společné. Společné dobro pak je to, co je dobrem o sobě a svou bytností, a to je sama bytnost dobroty; zvláštní dobro však je takové, které je dobré podílně. Je však zjevno, že v celé vesmírnosti stvoření není žádného dobra, které by nebylo dobrem podílně. Proto dobro, jež je cílem celého vesmíru, musí býti mimo celek vesmíru.«

I, 103, 2

»Dobro zvláštní je uspořádáno k dobru společnému jako k cíli; neboť bytí části je pro bytí celku... Nejvyšší dobro, jež jest Bůh, je společným dobrem, na němž závisí dobro všech věcí.«

CG III, 7

Protože však Bůh je jako podstatné Dobro mimo všechno dobro stvořené, jest nazýván společným dob-

rem odděleným, *bonum commune separatum*, na rozdíl od stvořeného společného dobra, jakým je na příklad společné dobro občanské společnosti.

II

PRINCIP HIERARCHICKÝ

10. Všechny věci jsou tedy zaměřeny nebo uspořádány k Bohu, a toto zaměření je dáno už v samém jejich bytí. Je to však uspořádání stupňovité a prostředkované: jednotlivé věci nejsou uspořádány všechny souřadně, nemají všechny týž poměr k celku — nejsou jako vojáci, seřazení v pravidelný stejnorodý šik — nýbrž jsou navzájem v poměru nadřazenosti a podřazenosti, který vytváří samu vnitřní strukturu řádu.

Bůh by sice »mohl působiti přirozené účinky i bez přirozenosti, ale chce je působiti prostřednictvím přirozenosti, aby byl zachován ve věcech řád.«

de pot. 3, 7 ad 15

A proto »v jednotlivých částech vesmíru existuje nejprve každá stvořená věc pro své vlastní uskutečnění a zdokonalení. Za druhé existuje stvoření neušlechtilejší pro ušlechtilejší, jako stvoření, jež jsou pod člověkem, jsou pro člověka. Jednotlivé stvořené věci pak existují pro dokonalost celého vesmíru. Konečně celý vesmír se svými jednotlivými částmi je uspořádán k Bohu jako k cíli, pokud je v nich jakýmsi napodobením zobrazována božská dobrota k slávě Boží. Ačkoli rozumní tvorové mají nadto jistým zvláštním způsobem cíl v Bohu, jehož mohou dosáhnouti svou činností tím, že ho poznávají a milují.«

I, 65, 2

Jsou tedy čtyři základní hierarchické stupně veškerenstva:

1. Jsoucnost a činnost jednotlivé věci, směřující k vlastní dokonalosti.

2. Podřazenost nižších věcí věcem vyšším.

3. Podřazenost všech věcí, i vyšších (přímo) i nižších (skrze vyšší) celkovému řádu vesmíru.

4. Uspořádání vesmíru jako celku k Bohu.

11. Zastavme se trochu u druhého bodu — to je u principu vzájemného stupňového a prostředkujícího poměru mezi jednotlivými věcmi. Projevuje se podle sv. Tomáše v ontologickém řádu věcí několikerým způsobem:

Nejprve v tom, co bychom mohli nazvat spojitostí druhů ve smyslu hierarchickém — že totiž nejnižší stupeň vyššího druhu obsahuje nejvyšší stupeň nižšího druhu:

»Vždycky totiž nejnižší vyššího druhu obsahuje nejvyšší nižšího druhu, jako jistí nejnižší živočichové stěží převyšují život rostlinný, na příklad ústřice, jež jsou nehybné a mají jen smysl hmatový a lnou k zemi jako rostliny.«

CG II, 68

Za druhé: vyšší bytosti obsahují vlastnosti nižších v dokonalejším stupni:

»Vyšší jsoucno je dokonalejší nižšího; a to, co je v nižším obsaženo neúplně a částečně a mnohonásobně, je ve vyšším obsaženo význačně a v jakési celistvosti a jednoduchosti. A proto v Bohu jakožto v nejvyšším vrcholku věcí předexistují všechny věci nadpodstatně podle samého jeho jednoduchého bytí.«

I 57, 1

Za třetí: čím vyšší stupeň bytí, tím větší je intenzita a rozsah činnosti:

»Řád věcí je takový, že čím je něco vyšší, tím je jeho síla soustředěnější a zahrnuje více věcí, jak je to patrné i na člověku, že smysl společný, který je vyšší

než smysl zvláštní, ačkoli jest jediná mohutnost, přece poznává všechno, co je poznáváno pěti vnějšími smysly, a i některé jiné věci, jež nepoznává žádný vnější smysl, totiž rozdíl mezi bělostí a sladkostí.« I 57, 2

12. Samo ustrojení věcí tedy zahrnuje v sobě hierarchickou tendenci a zakládá tak přirozenou stupnici hodnot i přirozený reálný vnitřní pohyb věcí od roztržité rozmanitosti, v níž každá jednotlivost má jen částečnou hodnotu, omezený účinek a nedokonalou podobnost Bohu, k jednotě, jednoduchosti a účinnosti, jež jsou podobenstvím dokonalejším. A nejen sama skutečnost či jsoucnost, nýbrž i činnost věcí obsahuje tuto tendenci:

»Směřuje-li každá věc k podobnosti Boží dobrotě jako k cíli a připodobňuje-li se něco Boží dobrotě vším, co náleží k jeho dobrotě — dobrota věci pak nezáleží jen v jejím jsoucnu, nýbrž i ve všem ostatním, čeho je třeba k její dokonalosti, jak bylo ukázáno — je zřejmo, že věci jsou uspořádány k Bohu nejen podstatným bytím, nýbrž i tím, co k němu přistupuje jakožto náležité k jeho zdokonalení, a také vlastní činností, jež také náleží k dokonalosti věci.« CG III, 20

Lze tedy i v činnosti objevit totéž odstupňování, jak o tom podrobně pojednávají příslušné kapitoly Summy proti pohanům (III 21 násl.).

III

ČLOVĚK A ŘÁD VESMÍRU

13. Vraťme se nyní k hlavní věci — k pasáži, v níž je narýsován hierarchický plán vesmíru, a to k její poslední citované větě:

»Rozumní tvorové mají nadto jistým zvláštním způsobem cíl v Bohu, jehož mohou dosahovati svou činností tím, že ho poznávají a milují.«

To nás přivádí k druhé hlavní části našeho tématu: jaké místo zaujímá v tomto universálním řádu sám člověk.

Četli jsme, že má cíl v Bohu »svým zvláštním způsobem«, to jest tak, že »dosahuje Boha poznáním a láskou«. Má jako jediná z bytostí hmotného světa rozum a svobodnou vůli, a to mu dává zvláštní místo ve vesmíru; ale nestaví ho to mimo stupnici hmotného světa. Hierarchický princip je uplatněn i zde: člověk jakožto tvor tělesný je poslední cíl v řadě generačních (plozených a plodících) porušitelných tvorů:

»V úkonech tvarů nalézáme několik stupňů. Neboť první látka je v možnosti nejprve k tvaru prvku; existujíc pak ve tvaru prvku, je v možnosti k tvaru složeniny, a proto prvky jsou látkou složenin; vzata pak ve tvaru složeniny, je v možnosti k duši vegetativní; neboť jsoucnost takovému tělesu dává duše. Duše vegetativní je dále v možnosti k smyslové, smyslová pak k rozumové. To ukazuje i postup plození, neboť v plození je nejprve plod žijící životem rostliny, pak život živočišný, konečně život člověka. Po tomto tvaru se už nevyskytuje v plodivých a porušitelných věcech pozdější a vyšší tvar. Poslední tedy stupeň celého plození je lidská duše a k ní směřuje látka jako k poslednímu tvaru. Prvky jsou tedy pro tělesa složená, ta pak pro živé tvory, mezi nimiž rostliny jsou pro živočichy, živočichové pro člověka; neboť člověk je cíl celého plození.«

CG III, 22

Lidská vůle pak, založená na rozumovém poznání, je nejdokonalejším způsobem zaměření k dobru:

»Poněvadž všechno vychází z vůle Boží, směřuje všechno svým způsobem k dobrému, ale rozličným způ-

sobem. Neboť některé věci směřují k dobrému jen přirozenou povahou, bez poznání, jako rostliny a tělesa neživá; a takové směřování k dobrému se nazývá žádost přírodní. Některé věci pak směřují k dobrému s jistým poznáním, ne sice tak, že by poznávaly samu povahu dobra, nýbrž že poznávají nějaké zvláštní dobro; jako smysl poznává sladké a bílé a podobně. Směřování sledující toto poznání se nazývá žádost smyslová. Některé věci pak směřují k dobrému s poznáním, jímž poznávají samu povahu dobra, což přísluší rozumu. A tyto věci tíhnou nejdokonaleji k dobru, totiž ne tak, že by byly od jiného řízeny k dobrému, jako věci, jimž chybí poznání, a nesměřují jen k dobru zvláštnímu, jako to, co má jen smyslové poznání, nýbrž směřují jaksi k samému všeobecnému dobru, a toto směřování sluje vůle.«

I, 59, 1

14. Toto významné postavení člověka jakožto rozumově poznávající bytosti je odůvodněno tím, že jen rozumovým poznáním a láskou lze dosáhnouti Boha v něm samém (srv. CG III 112); mimo to rozumná bytost má větší příbuznost s celkem než každá jiná:

»Rozumové bytosti mají větší příbuznost s celkem než jiné bytosti, neboť každá rozumová podstata je do jisté míry vším, totiž potud, pokud je svým rozumem schopna pojmouti celé jsoucno.«

CG III, 113

Konečně »rozumná duše je schopna trvání nejen co do druhu jako jiná stvoření, nýbrž i jako individuum.«

CG III, 113

To znamená: jiné bytosti uchovávají trvale bytí jen v tom smyslu, že stále trvá jejich druh, kdežto individua zanikají; toliko individuální lidská duše je sama nesmrtelná, jako andělé.

15. Úhrnem lze tedy charakterisovat člověkovu místo

v řádu vesmíru takto: Člověk jako rozumná bytost je hlavní část světa, pars principalis, existující sama pro sebe v tom smyslu, že není podřízena žádné jiné části vesmíru, nýbrž že naopak všechny ostatní části hmotného světa jsou určeny pro člověka.

»V každém celku jsou hlavní části požadovány k ustavení celku samy pro sebe, jiné pak části jsou pro jejich uchování nebo k nějakému jejich zlepšení. Vznešenější všech částí vesmíru však jsou rozumní tvorové, protože se více blíží podobě Boží. Rozumné přirozenosti jsou tedy řízeny božskou prozřetelností samy pro sebe, všechny ostatní pak pro ně.«

CG III, 112

»Dobro vesmíru je od Boha chtěno vzhledem k sobě a k němu jsou uspořádány všechny části vesmíru. A týž zřetel, jak se zdá, vládne v řádu ušlechtilejších částí vzhledem k ostatním částem, neboť škoda je zařizována ku prospěchu nejušlechtilejších. Cokoli však se děje vzhledem k nejušlechtilejším částem, je zařizováno jen k jejich prospěchu, neboť o ně je pečováno pro ně samé, o ostatní pak jen vzhledem k nim.«

ComRom 8, 6

»Každá věc je zrozena k takové činnosti, jakou koná podle běhu přírody. Věci však vidíme sledovat takový běh přírody, že rozumná podstata užívá všech ostatních věcí pro sebe: buď ke zdokonalení rozumu, že v nich pozoruje pravdu, nebo k pěstování své ctnosti a rozvinutí znalostí na způsob umělce, jenž rozvíjí koncepci svého umění ve hmotné látce, nebo i k výživě těla, jež je spojeno s rozumnou duší, jak je to zřejmo u lidí. Je tedy zjevno, že všechno je božsky zařízeno pro rozumné podstaty.«

CG III, 112

16. Člověk se tedy podstatně liší od ostatních tvorů

a přece je zároveň vyvrcholením stupnice tvorů. To ukazuje, že řád vesmíru, zakládající prvotní souvislost účelu s bytím, není nic mechanického; není to rámeček, v němž jsou jednotlivosti pouhou výplní prázdného místa. Jsou-li části uspořádány k celku, je také celek závislý na částech; hlavní části tvoří celek samy sebou, tím, čím jsou, a není třeba, aby byly ještě zaměřeny k něčemu jinému, jako je tomu u částí podřadných. A tak i člověk dotváří celek právě tím, co ho staví tak vysoko nad ostatní tvory, rozumem a vůlí, a stejně tak i ostatní věci utvářejí celek právě svou službou člověku, takže zde není rozporu, nýbrž pouhé dovršení stupnice nadřazenosti.

To lze velmi dobře ukázat právě na tom, co člověka staví na vrcholné místo v řádu činnosti — na svobodné vůli.

Charakteristický rys svobodné vůle je možnost volby:

»Že máme svobodnou vůli, říká se proto, že můžeme jednu věc přijmouti, kdežto jinou odmítneme, což znamená volbu; a proto je třeba při zkoumání svobodné vůle vycházet z volby.«

I 83, 3

»Svoboda... není nic jiného než možnost voliti věci vhodné k tomu, co bylo předsevzato, ježto ten, kdo má možnost vybrati si něco jednotlivého z množství možností, je pánem svých činů.«

Lev XIII., Enc. Libertas
praestantissimum

To však neznamena, že tato možnost volby by stavěla člověka mimo sledování přirozeného řádu účelů — nebo že by dokonce možnost úchyvky náležela k výsadám svobody; cena svobody je právě ve volbě směřující k zdokonalení, k naplnění daného cíle, kdežto volba úchyvky znamená spíše nedostatek svobody:

»Svobodná vůle se má k volbě toho, co směřuje k cíli, jako se má rozum k závěrům. Je však zřejmo, že k síle rozumu náleží, aby mohl podle svých principů postupovati k rozličným závěrům. Že však postupuje k nějakému závěru s pominutím řádu principů, to pochází z její nedostatečnosti. Odtud také náleží k dokonalosti svobody svobodné vůle, že může různě voliti při zachování řádu cíle. Že však může zvoliti něco odvrátit se od řádu cíle, což jest hřešiti, to náleží k nedostatku svobody. Proto mají větší svobodu vůle andělé, kteří nemohou hřešiti, než my, kteří můžeme hřešiti.«

I 62, 8 ad 3

»V té věci uvádí Andělský Učitel často mnoho věcí, z nichž lze vyvodit a usoudit, že možnost hřešiti není svoboda, nýbrž otroctví. Velmi hluboce to podává při výkladu slov Páně: Kdo koná hřích, je otrokem hříchů (Jan 8; 34): Každá věc je tím, co jí přísluší podle přirozenosti. Když je tedy hýbána něčím vnějším, nepůsobí ze sebe, nýbrž pod nátlakem jiného, což je otrocké. Člověk však je podle své přirozenosti rozumný. Když je tedy uváděn v činnost rozumem, je uváděn v činnost vlastním pohybem a jedná ze sebe, což pochází ze svobody; když však hřeší, působí mimo rozum, a tehdy je uváděn v pohyb jakoby od jiného, podroben cizím záměrům.«

Lev XIII., Enc. Libertas
praestantissimum

Z toho plyne, že svoboda je dána k tomu, aby člověk svým způsobem, to jest podle své rozumné přirozenosti, mohl sledovat svůj cíl, a že je tím svobodnější, čím lépe poslouchá řádu -- takže svoboda není nic, co by porušovalo řád věci:

»Přirozenost lidské svobody tedy ... zahrnuje nutnost poslouchati jistého svrchovaného a věčného plánu, jenž

není nic jiného než autorita příkazujícího a zakazujícího Boha. A tato svrchovaně spravedlivá moc Boží je tak daleka toho, aby rušila nebo jakýmkoli způsobem umenšovala svobodu, že ji spíše chrání a dovršuje. Vždyť sledovati svůj pravý cíl a dosahovati ho je pravým zdokonalením každé přirozenosti; nejvyšší pak cíl, k němuž má směřovati lidská svoboda, je Bůh.«

Lev XIII., Enc. Libertas
praestantissimum

ČÁST DRUHÁ

JEDINEC A SPOLEČNOST

I

TROJÍ ŘÁD V ČLOVĚKU

17. Člověk směřuje od přirozenosti k Bohu jako svému vlastnímu konečnému cíli; a jako prostředků k dosažení tohoto cíle užívá všech ostatních věcí, jež obsahuje řád hmotného vesmíru. Jako každá stvořená věc i člověk má vedle bytí činnost, jež je dovršením bytí; a tato činnost je aspoň v jedné části obrácena na venek k věcem. Mimo to žije vedle něho množství bytostí téhož druhu, jeho bližních, kteří mají týž cíl a tytéž prostředky. Nejde tedy svou cestou v osamocení a odloučení, nýbrž ve společenství, a to ve společenství s věcmi i lidmi. Proto existuje vedle obecného uspořádání člověka k Bohu a vesmíru i uspořádání člověka k množství jeho bližních; proto se mluví o trojím řádu v člověku:

»V člověku musí býti trojí řád. Jeden v uspořádání podle pravidla rozumu, pokud totiž má býti všechna naše činnost i trpnost přizpůsobována pravidlu rozumu; jiný pak řád je v uspořádání podle pravidla božského zákona, jímž se má člověk ve všem řídit. A kdyby člověk byl od přirozenosti tvor samotářský, stačil by tento dvojí řád. Protože však člověk je od přirozenosti tvor pospolitý a družný, ... je nutno, aby byl

třetí řád, jímž by byl člověk uspořádán k jiným lidem, s nimiž musí společně žít.«

I II 72, 4

Poměr člověka k neživým věcem i k živým tvorům nerozumným je zcela jednoznačný: protože člověk náleží mezi hlavní části vesmíru, jsou mu všechny vedlejší části podřízeny jako prostředky k dosažení cíle. Jaká je však povaha jedincova vztahu k lidem?

Tu je třeba k správnému pochopení nejprve vymezit rozdíl mezi dvojí základní formou společenství mezi lidmi: mezi společenstvím duchovní lásky čili přátelství a mezi společenstvím spravedlnosti.

II

ŘÁD LÁSKY

18. Duchovní láska či přátelství je nejširší základ veškerého lidského společenství, protože jen láskou člověk dosahuje přímého účastenství v nejvyšším dobru, Bohu. Podle povahy vztahu mezi podmětem a předmětem jsou v lásce dva základní typy: láska žádostivá a láska přátelská, ale toliko v lásce přátelské existuje podstatný rys sdílení dobra.

»Podle Filosofova nemá každá láska povahu přátelství, nýbrž jen láska, v níž je blahovůle, totiž když někoho milujeme tak, že mu přejeme dobro. Jestliže však nepřejeme milovaným věcem dobro, nýbrž jejich vlastní dobro přejeme sobě, jako říkáme, že milujeme víno nebo koně nebo něco podobného, není to láska přátelství, nýbrž jakési žádosti... Ale ani blahovůle nestačí k charakteru přátelství, nýbrž je k tomu potřebí jistého vzájemného milování, ježto přítel jest přítelem příteli. Taková vzájemná blahovůle však se zakládá na nějakém společenství. Ježto tedy jest nějaké spole-

čenství člověka s Bohem v tom smyslu, že Bůh nám sdílí svou blaženost, je třeba, aby se na tomto sdílení zakládalo nějaké přátelství. Láska pak založená na tomto sdílení jest duchovní láska [charitas]. Z toho je zřejmo, že duchovní láska je jakési společenství člověka s Bohem.«

II II 23, 1

19. Láska k Bohu je cosi přirozeného pro všechno stvořené:

»Přirozenost miluje Boha nade všecko jakožto původ a cíl přirozeného dobra; a duchovní láska ho miluje, protože je předmětem blaženosti a protože člověk má jakési duchovní společenství s Bohem.«

I II 109, 3 ad 1

»Milovati Boha nade všecko je cosi sourodého člověku i každému stvoření, nejen rozumnému, nýbrž i nerozumnému, a i neživému, podle způsobu, jaký může příslušet každému tvoru. Důvod toho jest, že každé věci je přirozeno, aby žádala a milovala něco podle toho, co je jí přirozeně přiměřené; neboť všechno jedná tak, jak je mu to přirozeně přiměřené, jak se praví. Je pak zřejmo, že dobro části je pro dobro celku; odtud každá jednotlivá věc miluje přirozenou žádostí či láskou své zvláštní dobro pro společné dobro celého vesmíru, jímž jest Bůh.«

I II 109, 3

Proto je také láska k Bohu závazným přikázáním, a to prvním ze všech mravních přikázání, protože »řád lásky náleží k samé povaze ctnosti« vůbec. (II II 44, 8) Protože však člověk po Pádu není schopen milovati Boha nade všecko pouhou přirozenou láskou, je třeba, aby mu byla vlita láska nadpřirozená.

»Člověk ve stavu neporušené přirozenosti vztahoval sebelásku k lásce k Bohu jako k cíli, a podobně i lásku k všem ostatním věcem; a tak miloval Boha více než

sebe a nade všecko. Avšak ve stavu porušené přirozenosti toho není člověk schopen co do žádosti rozumové vůle, jež pro porušenost přirozenosti jde za soukromým dobrem, není-li uzdravena milostí Boží. A proto se musí říci, že ve stavu neporušené přirozenosti člověk nepotřeboval daru milosti přidaného k přirozeným dobrům, aby miloval Boha nade všecko, i když potřeboval Boha hýbajícího jej k tomu; ale ve stavu porušené přirozenosti potřebuje i k tomu člověk pomoci milosti, uzdravující přirozenost.«

I II 109, 3

20. Z povahy duchovní lásky vyplývá, že je předpokladem všech ostatních ctností:

»S duchovní láskou jsou zároveň vlity všechny mravní ctnosti. A důvod toho je, že Bůh nejedná méně dokonale v dílech milosti než v dílech přirozenosti. Vidíme však v dílech přirozených, že v žádné věci není dán princip nějakých úkonů, aniž by bylo v ní dáno i to, čeho je potřebí k provedení takových úkonů, jako se u živočichů nalézají ústrojí, kterými lze vykonati díla, k jichž vykonání má duše moc. Je však zřejmo, že duchovní láska, pokud pořádá člověka k poslednímu cíli, je základem všech dobrých skutků, jež mohou býti uspořádány k poslednímu cíli. Proto je třeba, aby zároveň s láskou byly vlity všechny mravní ctnosti, jimiž člověk provádí jednotlivé druhy dobrých skutků.«

I II 65, 3

21. Nuže, pro vztah člověka k bližnímu je zvláště důležité, že z příkazu lásky k Bohu vyplývá i mravní příkaz milovati bližního pro Boha, to jest proto, že bližní je podoben Bohu a schopen býti účasten slávy Boží:

»Máme milovati duchovní láskou i jiné lidi proto, že jsou nám nejbližší i co do přirozeného obrazu Božího i co do schopnosti Slávy.«

II II 44, 7

»Důvod lásky k bližnímu jest Bůh, neboť v bližním máme milovati to, jak jest v Bohu. Z toho je zřejmo, že úkon, jímž jest milován Bůh a jímž jest milován bližní, je rodově týž.«

II II 25, 1

Rozdíl je v tom, že Boha je člověk povinen milovat nade všecko, kdežto bližního jen jako sebe sama — což znamená týmž způsobem, nikoli stejnou měrou, neboť v řádu dobra je duchovní láska k sobě před láskou k bližnímu:

»Způsob pak lásky [k bližnímu] je zmiňován, když se praví: jako sebe sama. To se nemá rozumět tak, aby někdo miloval bližního stejnou měrou jako sebe, nýbrž podobně jako sebe, a to trojím způsobem: za prvé vzhledem k cíli, aby totiž miloval bližního pro Boha, jako má i sebe milovati pro Boha; za druhé vzhledem k pravidlu lásky, aby totiž bližnímu nepovoloval v něčem špatném, nýbrž jen v dobrém, jakož má člověk i vlastní vůli povolovat jen v dobrém, aby tak láska k bližnímu byla spravedlivá. Za třetí vzhledem k smyslu lásky, aby totiž nemiloval bližního pro vlastní prospěch nebo potěšení, nýbrž proto, že přeje bližnímu dobro, jako přeje sám sobě dobro, aby tak láska k bližnímu byla opravdová; neboť když někdo miluje bližního pro svůj vlastní prospěch nebo potěšení, nemiluje vlastně bližního, nýbrž sebe sama.« II II 44, 7

»Že člověk miluje sebe, je řečeno v tom smyslu, že miluje sebe podle duchové přirozenosti... A podle toho má člověk milovati v Bohu sebe více než kohokoli jiného. A to vyplývá ze samého smyslu lásky, neboť... Bůh je milován jako zdroj dobra, na němž se zakládá milování duchovní lásky; sebe pak miluje člověk duchovní láskou pro svou účast na řečeném dobru, bližní pak je milován pro společenství v tom dobru. Společenství pak je důvodem k lásce pro jisté spojení v za-

měření k Bohu. A jako je jedinnost více než spojení, tak i to, že člověk je sám účasten božského dobra, je větší důvod k lásce než to, že někdo jiný je s ním sdružen v této účasti. A proto má člověk milovati duchovní láskou více sebe sama než bližního.« II II 26, 4

V tom je významná analogie s tím, co víme o poměru člověka k vesmíru. Jako tam, i v řádu lásky vystupuje člověk jako individuum do popředí; vztah osobnost — Bůh je hlavní věcí, společenství bližního je jen důsledek nebo průvodní zjev tohoto vztahu. Ale v řádu lásky je více zdůrazněna celistvost a jedinečnost lidské osobnosti. V řádu vesmíru vystupuje člověk jako část celku, nadřazená jiným, vedlejším částem; zde vystupuje člověk vůči bližnímu jako celá osobnost ve vztahu k jiné celistvé osobnosti. Člověk miluje Boha celou svou bytostí a nade všechny věci; a podobně miluje bližního po všech stránkách tímž způsobem jako sebe, i když nikoli touž měrou jako sebe; je to vztah rovného k rovnému, celého k celému.

III

ŘÁD POSPOLITÉ SPRAVEDLNOSTI

22. Naproti tomu řád občanského společenství, jenž je řádem obecné či zákonné spravedlnosti, je založen na vztahu jedince k množství lidí, nikoli k jednotlivým lidem. Láska se nemůže vztahovat k neurčitému množství; miluji Petra nebo Pavla, nikoli kohokoliv. Láska vyžaduje určitý předmět; proto mluvíme o lásce k bližnímu, nikoli o lásce k lidstvu. Občanská společnost však je sdružení jednotlivce s množstvím; v ní jsem účasten dobra nikoli jen s Petrem nebo Pavlem, nýbrž s celým množstvím lidí, s nimiž nemám

třeba žádného přímého styku a přece ve svém jednání zachovávám zřetel k nim jako k částem téhož celku. Zde vystupuje a jedná tedy člověk jako část vůči celku; to je základní rozdíl mezi oběma řády.

Co to však znamená, že člověk je část celku?

Tu přicházíme k základní otázce, na jejímž správném rozřešení záleží všechny ostatní výklady o společnosti.

23. Nejprve: člověk, jak jsme už řekli, je od přirozenosti tvor společenský či družný, to jest, již v samé povaze jeho bytosti neboli v jeho přirozenosti jsou znaky, které ho nutí, aby se sdružoval s jinými lidmi k pospolitému životu. Hlavní z těch znaků jest, že člověk sám o sobě nestačí, aby dosáhl všeho, co náleží k plnému životu.

»Jiné živočichy opatřila příroda potravou, ochrannou srstí, obrannými prostředky — jako zuby, rohy, drápy nebo aspoň rychlostí k útěku... Člověk však má jen povšechné přirozené poznání toho, co je mu nezbytno k životu, máje schopnost dojítí pomocí usuzování z obecných principů k poznání jednotlivých věcí, jež jsou nezbytné k lidskému životu. Není však možno, aby na to stačil jediný člověk se svým rozumem. Proto je člověku nezbytno žítí v množství, aby jeden pomáhal druhému a různí lidé aby se zabývali různými rozumovými vynálezy, jako na příklad jeden lékařstvím, jiný tím, jiný oním.«

De reg. I, 1

»Káže zajisté příroda nebo 'správněji původce přírody Bůh, aby lidé žili v občanské společnosti, což zřetelně dokazuje jak největší prostředkovatelka společnosti, schopnost řeči, tak mnohé vrozené sklony ducha i množství nutných a velmi důležitých věcí, jež nemohou opatřiti osamocení lidé, ale jichž dosahují, jsou-li spojeni a sdruženi s jinými.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

24. Z toho plyne, že člověk je částí toho množství, s nímž je sdružen:

»Člověk je od přirozenosti tvor společenský, má k životu potřebí mnohých věcí, jež si sám nemůže opatřit. Důsledek toho je, že člověk je od přirozenosti částí nějakého množství, skrze něž si opatřuje pomoc k dobrému životu.«

ComEth I, 1, 4

Zde však je právě místo, kde je třeba začít dobře rozlišovat a přesně vymezovat. Je-li člověk částí občanské společnosti, pak o něm platí to, co platí vůbec o poměru části a celku — především to, že část je zaměřena k celku jako nedokonalé k dokonalému.

»Každá část je uspořádána k celku jako nedokonalé k dokonalému; a proto každá část je od přirozenosti pro celek... Každá jednotlivá osoba však se má k celé spopolitosti jako část k celku.«

II II 64, 2

Proto také člověk náleží celku vším, co jest a co má:

»Každá část náleží celku tím, co má. Každý člověk však je částí spopolitosti; a proto to, čím jest, náleží spopolitosti.«

II II 64, 5

»Poněvadž je totiž jednotlivý člověk částí množství, kterýkoliv člověk náleží množství tím, co jest i co má, tak jako kterákoli část náleží celku tím, co jest.«

I II 96, 4

25. Avšak celek je lepší než jeho nejlepší část sama o sobě:

»Lepší jest vesmír, v němž jsou mimo anděly i jiné věci, než vesmír, kde by byli jen andělé, protože vesmír se dovršuje podstatně v rozličnosti přirozeností, jimiž jsou naplňovány rozličné stupně dobroty.«

ComSent I 44, 2 ad 6

To je nutný důsledek rozmanitosti věcí; jsou-li věci stvořeny v různosti, aby dohromady lépe vyjadřovaly Boží dobrotu, pak jejich úhrn musí být nutně lepší než jednotlivé věci.

V řádu teleologickém to znamená, že společné nebo obecné dobro má přednost před dobrem jednotlivým nebo částečným (zvláštním, soukromým), je-li obojí téhož druhu:

»Dobro vesmírného řádu je ušlechtilejší než kterákoli část vesmíru, ježto jednotlivé části jsou uspořádány k dobru řádu, který je v celku, jako k svému cíli.«

CG I 70

»Dobro vesmíru je větší než zvláštní dobro jediného člověka, bere-li se obojí v témž druhu.«

I II 113, 9 ad 2

»Dobro společné je větší než dobro soukromé, je-li téhož druhu.«

II II 152, 4 ad 3

Avšak je-li tomu tak, neznamená to, že společnost je nadřazena jednotlivci, že jednatel existuje jen pro společnost a podléhá tedy ve všem naprosto její moci? To je závěr, jež vyvodily ze společenské povahy člověka některé organistické a totalistické teorie — a k němuž se na neštěstí připojili i někteří katolíci, kteří si špatně přečetli svatého Tomáše. Ale je to závěr mylný. »Lidská společnost je pro člověka a ne naopak«, jak praví encyklika *Divini Redemptoris*, a lze to ukázat dosti prostým způsobem. Základní omyl je prostě v tom, že se vyvozují závěry o poměru části k celku a aplikují se na lidskou společnost, aniž se přihlíží k tomu, o jaký druh celku jde; nebo ještě přesněji, aplikují se na společnost závěry o celku hmotném, fysickém, aniž se zkoumá, je-li lidská společnost takovým celkem. Obeznámíme-li se dobře se základ-

ními principy filosofie celku, nemůžeme se dopustit takového omylu.

U svatého Tomáše Akvinského také nic takového nenajdeme. Jestliže na jedné straně přijímal Aristotelovy formulace o člověku jako části občanské společnosti a o nadřazenosti celku nad částí, dovedl jim dáti správný smysl a doplnit Aristotela ve správném směru tím, že vymezil přesně povahu celku společenského.

26. Za první je podle něho třeba rozlišovat mezi celkem stejnorodým (homogenním) a různorodým (heterogenním):

»Existuje dvojí celek: stejnorodý, který se skládá z částí sobě podobných, a různorodý, který se skládá z částí sobě nepodobných. V každém celku stejnorodém se celek skládá z částí, jež mají tvar celku, jako kterákoli část vody je vodou; takové je složení pevného tělesa z jeho částí. V každém různorodém celku však žádná část nemá tvar celku. Neboť žádná část domu není dům, ani žádná část člověka není člověk. A takový celek je množství.«

I 11, 2 ad 2.

Za druhé je třeba rozlišovati dvojí možnou jednotu: podstatnou jednotu u celku, který má jen jedinou podstatu a různí se ve svých částech jen nahodilými čili případkovými rysy, a mezi jednotou řádu, to jest jednotou celku, jehož části mají různou podstatu a shodují se toliko v něčem nahodilém. (Nahodilost, případek či *accidens* znamená to, co náleží k nějaké věci, aniž to náleží nutně k její podstatě, takže si to lze od věci odmyslit, aniž se tím poruší podstata věci — jako na příklad barva nějakého květu; podstatné je naopak to, co je nutno k tomu, aby věc byla samostatnou věcí.)

»Je třeba míti na mysli, že něco je mnohé o sobě a jediné po některé stránce (*secundum quid*); něco

zase naopak. ‚Jediné‘ pak se chápe týmž způsobem jako ‚jsoucno‘. Jsoucno vzato o sobě jako takové jest podstata; avšak jsoucno vzato po některé stránce jest případek nebo také jsoucno rozumové. A proto vše, co je jediné v podstatě, jest jediné o sobě a mnohé po některé stránce... Co však je rozličné v podstatě a jediné co do případku, je o sobě mnohé a po některé stránce jediné; tak mnozí lidé tvoří jeden národ a mnoho kamenů tvoří jedinou kupu, což jest jednota složení nebo řádu.«

I II 17, 4

Takovou jednotu řádu má právě lidská společnost, proto se o ní mluví jako o těle nebo tělesu jen obrazně.

»Celek, jež tvoří množství občanů nebo domácí rodina, má pouze jednotu řádu, podle níž není jednotou sám o sobě.«

ComEth I 1

»Jedním tělem se obrazně [similitudinarie] nazývá množství uspořádané v jedno podle rozličných úkonů či úkolů.«

III 8, 4

Jednota řádu pak je nejnižším stupněm jednoty:

»Jednota řádu jest nejmenší jednota.« CG II 58, 3

Za třetí, je-li část podřízena celku, je třeba mít na druhé straně na mysli, že celek je jen ve svých částech čili že závisí na jejich povaze:

»O celku se praví, že je v částech, není mimo části.«

ComPhys IV 4

Za čtvrté: ježto celek je ve svých částech, jednotlivá část nemůže býti uspořádána k celku bez souvislosti s ostatními částmi; naopak, že část je uspořádána k celku, znamená jinými slovy tolik, že tato část slouží nějakým způsobem jiné části; toliko hlavní část neexistuje pro jinou část, nýbrž je zaměřena k celku

právě tím, čím je sama v sobě, dovršuje celek samou svou existencí:

»Podstaty rozumové jsou řízeny pro sebe, jiné podstaty jsou podřízeny rozumovým. Tomu... neodporuje, že všechny části vesmíru jsou uspořádány k zdokonalení celku. Neboť všechny části jsou uspořádány k zdokonalení celku natolik, nakolik jedna část slouží druhé, jak se to ukazuje v lidském těle, že plíce náleží k zdokonalení těla tím, že slouží srdci; odtud si neodporuje, že plíce jsou zároveň pro srdce i pro celého živočicha; a podobně si neodporuje, že jiné přirozenosti jsou pro přirozenosti rozumové i pro zdokonalení vesmíru; neboť kdyby chybělo to, čeho si vyžaduje zdokonalení rozumové podstaty, nebyl by vesmír úplný.«

CG III, 112

Za páté konečně nadřazenost obecného nad zvláštním platí v řádu dobra jen v mezích téhož druhu — takže zvláštní dobro vyššího druhu je nadřazeno obecnému dobru nižšího druhu — a takto lze říci, že nadpřirozené dobro jediné duše je větší než přirozené dobro celého vesmíru.

»Může se státi, že soukromé dobro je co do svého druhu lepší. A tím způsobem se panenství zaslíbené Bohu klade nad tělesnou plodnost.« II II 152, 4 ad 3

»Dobro milosti jediného člověka je větší než přirozené dobro celého vesmíru.« I II 113, 9 ad 2

27. Vezmou-li se v úvahy všechny tyto základní poznatky z filosofie celku, je odpověď na otázku velmi jasná a prostá všech nesnází. Občanská společnost je celek různorodý, jeho části, jednotliví lidé, se liší od sebe i od celku, jež tvoří; a protože mají různou povahu, nelze říci, že by člověk byl ve všem určován společností. Jednota společnosti je jen jednotou řádu,

to jest, různorodé části jsou do ní zapojeny jen »po některé stránce«, podle částečného zřetele, vedle něhož je ještě mnoho jiných stránek, jimiž člověk do společnosti občanské zařazen není a v nichž tedy nezávisí na společnosti. Mimo to povaha celku není něco odloučeného od částí, něco samostatně existujícího, k čemu by byly části jen nějak připojeny nebo přilepeny jako obal či ozdoba, nýbrž je to výsledek vzájemného uspořádání částí vedlejších k částem hlavním, které jsou »propter se«; proto povaha celku závisí především na tom, čím jsou hlavní části a jak věrně vedlejší části slouží hlavním částem, to jest v našem případě, jak dobře jsou uspořádány všechny nižší věci ve službu člověku a jeho vlastnímu individuálnímu cíli; a protože tento cíl je vyššího druhu než cíl občanské společnosti, plyne i z tohoto principu, že člověk není zařazen naprosto a ve všem do občanské společnosti a že jeho činnost podléhá společnosti jen potud, pokud jeho individuální dobro je téhož druhu jako společné dobro.

Úhrnem tedy lze říci: Člověk není podřízen celku občanské společnosti absolutně, »beze zbytku«, nýbrž jen jistou mírou, jistým rozsahem, jistou stránkou své činnosti a své svobody, totiž potud, pokud to vyžaduje jednota společnosti a její důvod — nutnost soužití s množstvím jiných jednotlivců k uspokojení všech potřeb.

28. To také výslovně učí svatý Tomáš:

»Člověk není uspořádán k občanské společnosti sebou celým a vším, co má; a proto není třeba, aby každý jeho úkon byl záslužný nebo nezáslužný v zaměření k občanské společnosti.«

I II 21, 4 ad 3

»Celek, jímž jest občanské množství nebo domácí rodina, má jen jednotu řádu, podle níž není něčím o sobě jediným. A proto část jeho celku může míti činnost,

která není činností celku, jako voják ve vojsku má činnost, která nenáleží celému vojsku. Nicméně má i sám celek svou činnost, jež není vlastní části, nýbrž celku, na příklad utkání celého vojska.«

ComEth I 1, 1, 5

A podobně Pius XI.:

»Úkolem státu není vstřebat, pohltit, zničit jednotlivce a rodinu; to by bylo absurdní, bylo by to proti přirozenosti, neboť rodina existovala před společností, před státem.«

Alokuce 14. V. 1929.

Býti ve společnosti neznamená býti jí podroben jako naprostému pánu, tak jako v manželství »jeden manžel napodléhá druhému jako jeho vlastnictví, jako sluha pánovi, nýbrž na způsob jakéhosi společenství.«

ComSent IV, 39, 1, 4 ad 1

To vyplývá nepřímo i z toho, že lidské společenství není pro člověka nezbytné k dokonalé blaženosti, jež je cílem člověka:

»Mluvíme-li o dokonalé blaženosti, jaká bude ve vlasti [nebeské], není nezbytně třeba společnosti přátel k blaženosti, protože člověk má celou plnost své dokonalosti v Bohu... Dokonalost lásky je podstatná pro blaženost co do lásky k Bohu, nikoli co do lásky k bližnímu. Kdyby tedy existovala jen jediná duše požívající Boha, byla by blažená, třeba by neměla bližního, jehož by milovala. Je-li však dán bližní, vyplývá láska k němu z dokonalé lásky k Bohu. Proto má přátelství k dokonalé blaženosti vztah průvodního zjevu.«

I II 4, 8

29. Vrátime-li se nyní k dříve uvedeným textům, které zdůrazňují prvenství celku nad částí, můžeme je snadno vyložit ve správném smyslu. Není v tom

žádný rozpor, říká-li se na jedné straně, že člověk náleží společnosti vším, co má, a na druhé, že člověk k ní není uspořádán vším, co má. Druhý výrok je toliko vysvětlením a vymezením prvního, víme-li, že občanská společnost není substanciální jednotka. Člověk náleží jisté společnosti vším, co jest a co má v tom smyslu, že je vázán na společnost ve všech svých vlastnostech a schopnostech, ale z toho neplyne nutně, že je v ní vázán úplně; každá z nich je zapojena do společnosti, ale jen do jisté míry, pod určitým zřetelem, nikoli úplně, *secundum se totum*; což právě říká druhý výrok. Je tedy možno mluvit o společenském universalismu, nikoli o společenském totalismu vzhledem k jedinci. Právě mylné ztotožnění všestrannosti a úplnosti bylo příčinou všeho toho zla, které stihlo současnou společnost v posledních desetiletích.

Podobně je tomu s filosofickou zásadou, že celek je lepší než nejlepší jeho část; nebo že část existuje pro celek. Poněvadž jednotlivec je sice všestranně, ale nikoli úplně či beze zbytku částí společenského celku, existuje jedinec pro společnost a je jí podřízen jen částečně, a jen v mezích této částečnosti je mu společnost nadřazena a je lepší než on.

A co se týče maximy o nadřazenosti společného dobra nad zvláštním, viděli jsme už, že je omezena na poměr dobra téhož druhu. Více dobrého je jistě vždycky lepší než méně dobrého; nasycení mnoha lidí je lepší než nasycení jednoho člověka, spása mnoha duší lepší než spása jedné duše; a proto také souhrn všeho dobrého v celé společnosti, v celém národě a v celém státě, je lepší než souhrn dobra téhož druhu u jednoho člověka. Nemůže to však znamenat, že by dobro celku bylo cosi odloučeného od částí, pohlcujícího všechno dobro částí a nadřazeného částečnému dobru vyššího druhu.

POVAHA A CÍL OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI

30. V čem tedy záleží vlastní povaha toho zřetele, té jednoty řádu, jež činí člověka částí občanské společnosti? K odpovědi na tuto otázku je třeba stanovit tři věci: co je to společnost, jaký je její konečný cíl a jaké jsou její bližší a prostředkující cíle.

A. Definice společnosti:

»Společnost, jak je vidno, není nic jiného než sdružení lidí ke společné práci o nějaké věci.« **Contra imp. 3**

Výměr společnosti v tomto nejširším pojetí obsahuje tedy tři složky:

1. Sdružení či spojení většího počtu jednotlivců nebo jednotlivých skupin jednotlivců, při čemž se ještě neříká nic o tom, jakým způsobem došlo k tomuto spojení;

2. společnou činnost či spolupráci tohoto spojeného množství;

3. společný cíl této spolupráce. Jaká je povaha spolupráce a povaha cíle, zbývá rovněž teprve určit.

31. B. Poněvadž účelová příčina je na prvním místě, je třeba si nejprve všimnout cíle nebo cílů občanské společnosti, o kterou nám jde — společnosti, která je základem státu.

Jako všude, i zde je třeba rozeznávat vlastní konečný cíl a bližší či prostředěčné cíle (*finis quo*), skrze něž se realizuje dosažení cíle konečného.

a) Konečný cíl občanské společnosti je týž jako konečný cíl celého vesmíru — Bůh, nebo se vztahem k člověku, požívání Boha, v němž je dokonalá blaženost.

»Cíl lidského života a společnosti je Bůh.« **I II 100, 6**

b) Bližším cílem lidského sdružování je, jak jsme viděli, opatření všech věcí potřebných k životu, pokud k tomu nestačí sám jednotlivý člověk, čili vezdejší

blahobyt, hmotný i duševní; nebo také ctnost v nejširším smyslu, to jest každé zdokonalení nebo obhacení hmotné nebo duševní. Ale pouhé vnější nebo hmotné zdokonalení samo o sobě nemůže přivést přímo k poslednímu cíli; toho se dosahuje jen poznáním a milováním Boha; řádu lásky k Bohu jsou tedy podřízeny všechny ostatní ctnosti, při čemž v řádu praktickém je hmotné blaho podřízeno ctnostem v užším smyslu či ctnostem mravním. A tak vlastním bližším cílem občanské společnosti je ctnostný život zaměřený k duchovní lásce.

»Zdá se, že cílem shromážděného množství je ctnostný život. Neboť lidé se sdružují k tomu, aby dobře žili, čehož nemůže dosíci jednotlivec žijící osamoceně. Dobrý život pak je život ctnostný. Je tedy ctnostný život cílem lidského sdružení. Protože však člověk žijící podle ctnosti je uspořádán k poslednímu cíli, jenž záleží v požívání Boha... je třeba, aby množství lidí mělo též cíl jako jediný člověk. Není tedy posledním cílem shromážděného množství žítí ctnostně, nýbrž dojítí ctnostným životem k požívání Boha... Protože však požívání Boha nedosahuje člověk ctností lidskou, nýbrž ctností božskou... může vésti k onomu cíli nikoli lidské, nýbrž božské řízení.«

De reg. I 14

»Ježto společenské dobro má býti takové, aby se lidé jeho dosažením stali lepšími, je zajisté třeba je hledat v ctnosti.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Příroda nám dala nejen, abychom byli, nýbrž i abychom byli mravní. Proto člověk žádá od veřejného řádu, který si klade občanská společnost jako nejbližší úkol, aby mu umožňoval blahobyt, a ještě více, aby mu poskytl dostatečnou pomoc k zdokonalení mravů, a toto zdokonalení záleží toliko v poznání a pěstování ctnosti.«

Lev XIII., Enc. Sapientiae christianae

Pius XI. doplňuje tyto formulace podivuhodným způsobem, připomínaje kromě teleologického i obrazný či analogický smysl společnosti:

»V plánu Stvořitelově je společnost přirozeným prostředkem, jehož může a má člověk používat, aby dosáhl svého cíle; neboť lidská společnost je pro člověka a nikoli naopak. To se arci nesmí chápat ve smyslu individualistického liberalismu, který podřizuje společnost sobeckému užitku jednotlivcovu, nýbrž toliko v tom smyslu, že organickým spojením ve společnosti a vzájemnou spoluprací se pro všechny umožňuje dosažení pravého pozemského blaha; dále v tom smyslu, že ve společnosti se rozvíjejí všechny vlohy individuální a sociální, vložené v lidskou přirozenost, které jsou nad bezprostřední užitek okamžiku, zobrazující ve společnosti dokonalost Boží, což se nemůže uskutečnit v člověku osamoceném. Ale i tento poslední účel je konec konců v zájmu člověka, aby tento odlesk Boží dokonalosti poznal a použil ho ke chvále Stvořitele a ke klanění se mu.«

Enc. Divini Redemptoris

Zde je na společnost aplikováno to, co říká svatý Tomáš o smyslu rozličnosti věcí: jako řád mnoha věcí čili vesmír je dokonalejším obrazem Boží dokonalosti než jednotlivá věc, tak i řád mnoha lidí čili občanská společnost je dokonalejším obrazem Boží dokonalosti než osamocený jedinec.

32. C. Ale tento cíl společnosti není ještě jejím nejbližším cílem nebo jejím vlastním prostředním cílem. Občanská společnost se nestará přímo a výslovně o jakýkoli blahobyt jednotlivců; je ovšem určena k tomu, aby jednotlivý člověk dosahoval pro sebe časného dobra nejružnějšího druhu, ale nemůže pečovat o jednotlivé dobro každého člověka zvlášť — což by byl úkol prakticky pro početnější společnost nepro-

veditelný — nýbrž pečuje přímo svou činností — jež náleží celku, nikoliv některé jeho části — jen o to dobro, které je nezbytné pro soužití množství lidí. A tímto nezbytným dobrem soužití, jež je nejbližším cílem občanské společnosti, je zřejmě rovnováha společenského míru, svornost a soulad všech občanů v rozmanitých činnostech. Důvod toho je stejně prostý jako pádný: množství lidí, které je v nesouladu, není vůbec k žádnému užitku, nýbrž je jen »samo sobě na obtíž«:

»Dobro a blaho sdruženého množství je v tom, aby byla zachována jeho jednota, jež sluje mír; když ten zmizí, zmizí i užitečnost společenského života, neboť nesvorné množství je samo sobě na obtíž.«

De reg. I 2

»Tento pak cíl, to jest společné blaho časného řádu, záleží v míru a bezpečnosti, jichž požívají rodiny i jednotliví občané ve vykonávání svých práv, a zároveň v největším bohatství duchovních i pomíjivých statků, jaké je možné v tomto smrtelném životě.«

Pius XI., Enc. Divini illius Magistri

33. Proto se také říká, že společné dobro se neliší od soukromého dobra jen početně, nýbrž povahově; není to součet dobra soukromého, nýbrž je to cosi vlastního:

»Společné dobro obce a jednotlivé dobro jedné osoby se neliší jen jako mnoho a málo, nýbrž je mezi nimi rozdíl povahový [differentia formalis]. Jiná je totiž povaha dobra společenského a dobra zvláštního, jako je jiná povaha celku a části.« -II II 58, 7 ad 2

Je to snadno pochopitelné; člověk, který žije sám, nemusí uzpůsobovat sledování svého dobra ohledům k jiným lidem, nemusí vyvíjet zvláštní činnost, která směřuje jen k tomu, aby zabránila konfliktu a přispěla k ulehčení jeho úsilí o vlastní dobro.

Ale přitom zůstává nezměněno, že toto vlastní společné dobro, jež záleží v jednotě míru, je zaměřeno zase k blahu jednotlivců, k tomu, aby »dobře žili« po všech stránkách, nebo jinak »k největšímu bohatství duševních i pomíjivých statků«. Proto je samozřejmé, že člověk, který usiluje o společné dobro obce, usiluje tím zároveň i o své soukromé dobro, protože společné dobro je prostředkem k soukromému dobru; a že na druhé straně člověk, který se nepřizpůsobuje obecnému dobru, nemůže být dobrý:

»Kdo sleduje společné dobro množství, sleduje v důsledku toho i své vlastní dobro ze dvou důvodů: za prvé, protože vlastní dobro nemůže existovat bez společného dobra rodiny, obce nebo království... Za druhé proto, že je-li člověk částí domu nebo obce, sluší se, aby uvažoval o tom, co je pro něho dobré, podle toho, co je moudré pro dobro množství. Neboť dobré uspořádání částí se odhaduje podle poměru k celku.«

II II 47, 10 ad 2

»Je nemožné, aby nějaký člověk byl dobrý, aniž by byl dobře přizpůsoben společnému dobru; neboť celek může býti dobře složen toliko z částí sobě úměrných. Proto je nemožné, aby společné dobro obce prospívalo, nejsou-li občané ctnostní.«

I II 92, 1 ad 3

34. A tak, shrneme-li všechno, co bylo uvedeno o cíli občanské společnosti, dostaneme tuto stupnici cílů:

1. Bezprostřední cíl společnosti: společné dobro, jež záleží v jednotě míru (nebo »klidu řádu«, tranquillitas ordinis svatého Augustina).

2. Všestranný časný blahobyt jednotlivce, duchovní i hmotný.

3. Zdokonalení člověka v mravních ctnostech a zobrazování Boží dokonalosti v společenském řádu.

4. Dokonalá blaženost v požívání Boha na věčnosti.

ČÁST TŘETÍ

ŘÁD SPRAVEDLNOSTI

I

SPRAVEDLNOST OBECNÁ A ZVLÁŠTNÍ

35. Řekli jsme, že definice občanské společnosti zahrnuje tři složky: sdružení množství lidí, společnou činnost a společný cíl.

Povaha společného cíle již byla stanovena. Co se týče první ze dvou zbývajících složek, stanovení její obecné povahy předpokládá odpověď na otázku: V čem záleží vlastní vnitřní pouto, jež trvale udržuje život společnosti?

Je jasné, že to nemůže být pouhá vnější vazba, na příklad pouhá donucovací moc ústřední vlády. Také pouhá nutnost používat spolupráce jiných nemůže sama o sobě být takovou silou; může vést k ustavení společného života, ale nestačí sama k jeho naplnění, k vytvoření dokonalého stavu života pospolitého. V prvním případě se přirozené společenství lidí nutně zvrhá v otrockou tyranii, v níž je velké množství lidí nuceno proti svým společným zájmům sloužit partikulárnímu zájmu jediné osoby či malé skupiny osob; v druhém případě vznikne množství menších skupin, rozlišených podle stavu nebo hospodářské činnosti nebo politického přesvědčení, ale neschopných tvořiti skutečnou společnost, to jest jednotu různých skupin,

založenou na sledování jejich společného blaha. Plná a dokonalá občanská společnost, jaká jedině zaslouží názvu státu v pravém smyslu, nevznikne tedy v žádném z obou případů, protože chybí hlavní podmínka: úsilí o společné dobro všech občanů.

K naplnění cíle ve společném dobru je třeba, aby jednotlivé osoby nebo skupiny žijící společně měly při sledování svých zájmů trvalý zřetel k zájmům ostatních — aby každý dal každému, co mu náleží; což znamená jinými slovy, že vlastní činnou a záchovnou silou společnosti je spravedlnost. Neboť spravedlnost záleží právě v tom, že se trvale, habituálně dává každému, co mu náleží.

»Spravedlnost je pohotovost [habitus], podle níž někdo stále a trvalou vůlí udílí každému jeho právo.«

II II 58, 1

K výkladu: pohotovost či habitus je ve scholastické terminologii »vlastnost, jež přistupuje k možnosti a trvale k ní lne, aby jí napomáhala v činnosti«. Je to tedy něco více než pouhá možnost činnosti; je to možnost, k níž přistoupila také pohotová schopnost účinného uskutečnění toho, co se má z pouhé možnosti státi skutkem. Spravedlnost tedy musí býti taková účinná vlastnost či schopnost; nikoli pouhá možnost. V teorii má každý člověk možnost konati právo; ale spravedlivým člověkem zveme jen takového člověka, který je schopen a ochoten osvědčovat spravedlnost skutkem — tak jako v teorii může býti každý člověk s normálním sluchem výkonným hudebníkem, ale skutečným hudebníkem nazýváme jen člověka, který je schopen hrát na nějaký nástroj.

Proto se také k spravedlnosti vyžaduje stálá a vytrvalá vůle, nikoli tedy pouhé povolování nutnosti, nýbrž snaha zachovávat právo z vlastního popudu, jak to náleží svobodné a rozumné lidské bytosti.

36. Co je právo, uvidíme ihned; zde je třeba ještě k úplnosti dodat, že uvedená definice je definicí spravedlnosti ve vlastním smyslu (*justitia proprie dicta*); vedle toho lze mluvit o spravedlnosti přeneseně či obrazně (*justitia metaphoricè dicta*) nebo o spravedlnosti osobní:

»Ježto pojem spravedlnosti zahrnuje rovnost, je v samé povaze spravedlnosti, že se týká jiného; nic totiž není rovno sobě, nýbrž jen něčemu jinému... Na způsob podobnosti však se berou v jednom a témž člověku rozličné principy činů jako rozliční činitelé; jako rozum, odpor (nelibost) a dychtivost; a proto se praví obrazně, že v jednom a témž člověku je spravedlivost, pokud rozum rozkazuje odporu a dychtivosti a pokud tyto poslouchají rozumu, a vůbec, pokud každé části člověka se dává, co jí náleží.«

II II 58, 2

To se ovšem týká jen jednotlivce a nenáleží to tedy přímo do ethiky společnosti. Neboť občanská společnost jako sdružení, jehož bližším cílem je společné dobro občanského řádu, není založena na spravedlnosti jakékoli, ba ani na jakékoli spravedlnosti ve vlastním smyslu, nýbrž na spravedlnosti, jejímž předmětem je společné dobro.

37. Spravedlnost ve vlastním smyslu se totiž dělí v základě právě podle toho, vztahuje-li se na poměr k celku nebo na poměr k jednotlivci, na spravedlnost obecnou či zákonnou, jež pořádá činy jednotlivců nebo užších skupin jednotlivců k dobru obecnému, a na spravedlnost zvláštní, jež pořádá jednání vztahující se k dobru jednotlivců. Spravedlnost zvláštní pak se zase dělí na spravedlnost směnnou (*commutativa*), jež se týká vztahů mezi jednotlivými lidmi, a spravedlnost podílnou (*distributiva*), jež se týká vztahů celku k jednotlivým občanům.

»To, čím část jest, náleží celku, proto i každé dobro

části je uspořadatelné k dobru celku. Podle toho tedy dobro kterékoli ctnosti, ať pořádá člověka k němu samému nebo k nějakým jiným jednotlivým osobám, může být uvedeno ve vztah k dobru společnému, k němuž pořádá spravedlnost. A v tom smyslu mohou náležet k spravedlnosti úkony všech ctností vzhledem k tomu, že spravedlnost pořádá člověka k společnému dobru. A v tomto smyslu se nazývá spravedlnost obecnou ctností. A protože zákonu náleží pořádati k společnému dobru, ... spravedlnost řečeným způsobem obecná sluje spravedlnost zákonná.«

II II 58, 5

»Spravedlnost zákonná není podstatně veškerou ctností; kromě spravedlnosti zákonné, jež zařizuje člověka bezprostředně k společnému dobru, je třeba ještě jiných ctností, které zařizují člověka v částečných dobrech. Ta se pak mohou týkat buď jeho samého nebo jiné jednotlivé osoby. Jako tedy musí být kromě spravedlnosti zákonné nějaké ctnosti zvláštní, které pořádají člověka v něm samém, na příklad zdrželivost, statečnost, tak také kromě spravedlnosti zákonné musí být nějaká zvláštní spravedlnost, která pořádá člověka v tom, co se týká jiné jednotlivé osoby.«

II II 58, 7

»Zvláštní spravedlnost je uspořádána k nějaké soukromé osobě, jež má ke společnosti vztah jako část k celku. Může se však rozeznávat dvojí uspořádání k nějaké části: za první uspořádání části k části, čemuž se podobá uspořádání nějaké soukromé osoby k jiné, a tento řád spravuje směnná spravedlnost, jež záleží v tom, co se děje vzájemně mezi dvěma osobami. Jiný řád lze rozeznávat v uspořádání celku k částem a tomuto řádu se připodobňuje řád toho, co je společné, k jednotlivým osobám; a tento řád řídí spravedlnost podílná, jež rozdílí to, co je společné, podle přiměřenosti.«

II II 61, 1

»Podílnou spravedlností se dává něco nějaké osobě, pokud to, co náleží celku, je povinováno části... Ale ve směně se dává něco nějaké osobě za věc, která byla přijata, jak je zvláště patrné v kupu a prodeji, v nichž nalézáme nejdříve pojem výměny.«

II II 61, 2

Tyto čtyři texty nevysvětlují jen zřetelně rozdíly mezi jednotlivými druhy spravedlnosti, nýbrž umožňují také přesné vymezení poměru společenské nebo obecné spravedlnosti k ostatním ctnostem.

a) Nejprve vidíme, že pojem spravedlnosti obsahuje všechny možné způsoby vztahu jedince k ostatním lidem, to jest:

1. Vztah jednotlivce k vlastnímu osobnímu dobru, to jest náležité uspořádání vztahů mezi rozumem a vůlí — spravedlnost v přeneseném smyslu, kterou bychom též mohli nazvat spravedlnost osobní; k ní náleží všechny ostatní základní ctnosti kromě spravedlnosti ve vlastním smyslu, to jest opatrnost, statečnost a zdržlivost.

2. Vztah jednotlivce k jednotlivci nebo vztah vlastního osobního dobra k osobnímu dobru bližního — spravedlnost směnná.

3. Vztah společného dobra k dobru jednotlivce neboli osobní prospěch, jež má jednatel ze společného dobra — spravedlnost podílná.

4. Vztah jednotlivce ke společnosti, zaměření částečného či zvláštního dobra k dobru společnému — spravedlnost obecná či zákonná.

38. b) Tím jsou vyčerpány všechny možnosti vztahů mezi lidmi; pak už je jen člověkově zaměření k Bohu, jež náleží, jak jsme viděli, do řádu lásky, jež přesahuje řád spravedlnosti a jež zahrnuje cele všechny ctnosti, celého člověka morálního. I z řádu lásky ovšem vyplývá vztah k bližnímu, ale ten se liší dvojnásobným způsobem od vztahu spravedlnosti:

1. je pouhým důsledkem lásky k Bohu — neboť bližního milujeme jen pro Boha a v Bohu, jak bylo ukázáno;

2. je v něm bližnímu dáváno více, než se dává ze spravedlnosti, a dává se to jiným způsobem, v jiném smyslu. Neboť ze spravedlnosti dávám to, čím jsem povinen podle nějakého závazku pevně stanoveného — buď že jsem se zavázal dát nějakou věc za jinou od bližního přijatou věc nebo službu; nebo že jsem něčím povinen celku z toho, že jsem jeho částí; nebo že celek společnosti je něčím povinen mně jako své části. Hlavní, na čem zde záleží, je sama věc, kterou přijímám nebo dávám — spravedlnosti je učiněno zadost už tím, že byla dána a přijata určitá stanovená věc. Naproti tomu v duchovní lásce čili v přátelství dávám něco z náklonnosti, z vůle sdíleti dobro, bez ohledu na to, zdali jsem k tomu zavázán nějakým věcným vztahem, a dávám takovou míru, jakou jsem ochoten dáti. Hlavní věcí tu není předmět, jež dávám, nýbrž velikost ochoty, náklonnosti, blahovůle, s níž je věc dávána.

»Může se říci, že [přátelství] je mravní ctnost týkající se úkonů směřujících k jinému člověku, ale pod jiným zřetelem než spravedlnost, neboť spravedlnost se týká úkonů zaměřených k jinému člověku se zřetelem k náležitosti závazné, přátelství však se zřetelem k jakési náležitosti přátelské či mravní, nebo spíše se zřetelem k dobrodiní darem danému.«

II II 23, 3 ad 1

»Odplata nějakého dobrodiní se může státi dvojmo: jednak z náležitosti spravedlnosti, k níž může býti někdo zavázán určitou úmluvou, ... jednak z náležitosti přátelství, při níž se více bere zřetel k náklonnosti, s níž někdo udílí dobrodiní, než také k množství toho, co udílí.«

II II 78, 2 ad 2

39. Odtud plyne zásadní rozdíl hodnocení. V řádu lásky může míti nepatrný dar nesmírnou cenu, je-li dáván s velikou láskou, a veliký dar nepatrnou cenu, je-li dáván s malou láskou. Ale v řádu spravedlnosti záleží na prvním místě na velikosti dávaného či plněného; je-li dané menší, než náleží, nesplňují spravedlnost, ať už to dávám s náklonností či nikoli; je-li dané větší, přesahuje to spravedlnost.

Z toho je patrné, že řád spravedlnosti je vůči lásce více omezen co do intensity i co do rozsahu. Láska dává více a zahrnuje všechny ctnosti cele; spravedlnost dává méně a zahrnuje ostatní ctnosti jen částečně, to jest pod zřetelem práva.

-40. Vedle toho je tu další omezení v rozdílu, který je mezi spravedlností (ve vlastním smyslu) a ostatními ctnostmi. Spravedlnost se týká toho, co je třeba konati; ostatní ctnosti se týkají způsobu, jak je třeba něco konati.

»Něco sluje spravedlivé, protože to má jakousi správnost spravedlnosti, k čemuž směřuje úkon spravedlnosti, bez zřetele k tomu, jak je to konáno od konajícího. Ale v jiných ctnostech není něco vymezováno jako správné leč se zřetelem k tomu, že konající to koná určitým způsobem.«

II II 57, 1

41. Konečně je tu omezení dané poměrem spravedlnosti obecné k zvláštní. Obecná spravedlnost není, jak jsme viděli, totéž co spravedlnost vůbec, ani totéž co spravedlnost ve vlastním smyslu, ačkoli tato spravedlnost předpokládá vztah společenství mezi lidmi. Ke směnné spravedlnosti je třeba aspoň dvou lidí, ale spravedlivé jednání mezi nimi nenáleží do spravedlnosti obecné cele a úplně, nýbrž jen po určité stránce — potud, pokud má vztah k obecnému dobru. Vedle toho však může býti mezi jednotlivci množství úkonů směnné spravedlnosti, které nepodléhají přímo spra-

vednosti zákonné a v nichž je člověk »pánem svých věcí«. Totéž platí pak přirozeně i o spravedlnosti v přeneseném smyslu.

»Je zřejmo, že v tom, co se vztahuje k němu samému, je člověk svým pánem a je mu dovoleno konati cokoli« — rozumí se ovšem v mezích osobní spravedlivosti.

II II 122, 1

»Člověk jakožto osobnost má Bohem daná práva, jež společnost nesmí popírat, rušit, zkracovat a vůbec jakkoli na ně sahat.«

Pius XI., *Ardenti cura*

42. To má základní význam pro dosah státní moci, jak uvidíme později. Nyní je třeba závěrem ke kapitole o spravedlnosti říci ještě několik slov o činném vztahu mezi spravedlností a láskou. Je-li tak pečlivě zdůrazněn rozdíl mezi oběma řády, nemá to zajisté znamenat, že by byly navzájem izolovány nebo že by si dokonce odporovaly. Přirozený vztah je ten, že řád spravedlnosti slouží k ustavení a dovršení řádu lásky jako významný prostředek. Veškerá spravedlnost, ale zejména spravedlnost zákonná směřuje k tomu, aby zachováváním práva dala předpoklady k uskutečnění pravého přátelství mezi lidmi navzájem i mezi lidmi a Bohem.

»Jakož praví Apoštol, cílem přikázání jest láska; k tomu totiž směřuje každý zákon, aby ustavil přátelství buď mezi lidmi navzájem nebo mezi člověkem a Bohem.«

I II 99, 1 ad 2

To vyplývá z obecného řádu věcí, z místa, jež v něm zaujímá člověk, i ze základního významu řádu lásky. Jen poznáním a láskou může přece člověk dosáhnouti Boha; proto lásce k Bohu slouží všechno ostatní, i spravedlnost. A poněvadž společné dobro vesmíru — jako souhrn všeho jeho dobra — je lepší než dobro

částečné, spravedlnost směřující k společnému dobru má zvláště významnou úlohu v této službě; proto zákon, který je výrazem obecné spravedlnosti, má za cíl přátelství mezi lidmi a Bohem. A naopak zase, protože láska je více než spravedlnost a tudíž předpokládá spravedlnost, je láska velikou uchovatelkou a rozmnožovatelkou spravedlnosti. Proto papežové tolikrát v každé sociální encyklice zdůrazňují potřebnost lásky v občanské společnosti — neboť láska spojuje občany státu vnitřně, duchovně, a tím přispívá nejlépe k plnění zákonů.

»Samotná spravedlnost, byť i nejvěrněji zachovávaná, může sice odstraniti příčiny sociálních rozbrojů, ale nikdy nebude moci sjednotit srdce a spojit duchy. Všechno, co bylo zřízeno k upevnění míru a k vypěstění vzájemné pomoci mezi lidmi, ať se to zdá sebe dokonalejší, má nejsilnější základ k svému upevnění ve vzájemném svazku duchů, jímž jsou členové navzájem sjednocováni; když toho není, i nejlepší zařízení jsou bezvýsledná, jak jsme to už často poznali.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

II

PRÁVO A ZÁKON

43. Obrátme se teď k druhému základnímu pojmu řádu spravedlnosti — k pojmu práva.

Právo se může chápat dvojitým způsobem — nehledíc k podružnějším přeneseným významům: jednak jako předmět spravedlnosti (*jus = justum*), jednak jako »umění rozeznávati, co je spravedlivé« — tedy právní věda nebo její předmět, souhrn právních norem. Nás zajímá ovšem na prvním místě právo v prvotním, základním smyslu, jako předmět spravedlnosti.

»V našem skutku se nazývá spravedlivým to, co odpovídá někomu jinému podle nějaké rovnosti, na příklad udělení náležité mzdy za vykonanou službu. Sluje tedy něco spravedlivým; ježto to má jakousi správnost spravedlnosti, k čemuž směřuje úkon spravedlnosti bez zřetele k tomu, jak je to konáno od konajícího. Ale v jiných ctnostech není něco vymezováno jako správné leč se zřetelem k tomu, že konající to koná určitým způsobem. A proto se zvláště spravedlnosti určuje před jinými ctnostmi předmět o sobě, jenž sluje ‚spravedlivé‘, a to je právo.«

II II 57, 1

»Tak i toto slovo ‚právo‘ bylo určeno k označení samé spravedlivé věci; potom ho bylo použito k označení umění, jímž se poznává, co je spravedlivé, a nakonec k označení místa, na němž se koná právo, jako když se říká, že někdo ‚předstoupil před právo‘.«

II II 57, 1 ad 1

44. Právo tedy je to, co někomu náleží, co je závazné; a za druhé se vymezuje podle vztahu nějaké rovnosti nebo přiměřenosti. To jsou tedy dva základní rysy práva: náležitost či závaznost a rovnost nebo přiměřenost.

»Povaha spravedlnosti záleží v tom, že se druhému dává, co mu náleží podle rovnosti... Může tedy nějaká ctnost, mající vztah k bližnímu porušit řád spravedlnosti dvojím způsobem: jednak pokud nevyhoví rovnosti, jednak pokud nevyhoví náležitosti. Jsou totiž ctnosti, jež sice dávají druhému náležité, ale nemohou mu to dát rovně. A především to, co člověk dává Bohu, je sice náležité, ale nemůže to být rovné, aby totiž člověk dal Bohu tolik, kolik je povinen.«

II II 80

Rovnost je definována jako »střed mezi ‚více‘ a ‚méně‘ (II II 58, 10) a je dvojitá: rovnost kvantitativní a

rovnost úměrnosti. Je tedy právo stanovená míra; dá-
vá-li se méně, nedosahuje se práva, dává-li se více,
přesahuje se právo.

Náležitost je opět náležitostí závaznou, »plynoucí
z nějaké úmluvy«; není to náležitost přátelská, plynou-
cí z náklonnosti, jak už bylo vyloženo.

45. Co do látky může právo záležeti v trojím uží-
vání: buď věcí nebo osob nebo prací.

»Spravedlnost se týká vnějších úkonů, totiž rozdělení
a směny, což jest užívání vnějších statků: buď věcí
nebo osob, nebo i prací — věcí, jako když někdo bere
nebo vrací jinému jeho věc; osob, jako když někdo
ubližuje jinému člověku, na příklad ho bije nebo mu
spílá, nebo také když mu vzdává úctu; prací pak, jako
když někdo od jiného spravedlivě požaduje nebo pro
něho koná nějakou práci.«

II II 61, 3

46. Plnění práva předpokládá závazné stanovení po-
vahy rovnosti i náležitosti plnění. Tento úkol provádí
zákon jakožto »pravidlo a míra lidských skutků«.
Přesnou definici i její výklad podávají tyto čtyři texty
z otázky o lidském zákoně:

a) Zákon náleží do řádu rozumového:

»Zákon je jakési pravidlo a míra skutků, podle níž
je někdo k jednání veden nebo od jednání odvracen...
Avšak pravidlo a míra lidských skutků je rozum, který
je prvním principem lidských skutků... Rozumu totiž
náleží pořádání k cíli, jenž je prvním principem jed-
nání podle Filosofova. V každém pak druhu to, co je
prvním principem, je mírou a pravidlem toho druhu,
jako jednota v druhu čísla a první pohyb v druhu po-
hybu. Z toho plyne, že zákon je něco, co náleží roz-
umu.«

I II 90, 1

b) Zákon směřuje ke společnému dobru:

»Tím, že je pravidlem a mírou, má zákon vztah

k prvnímu principu lidských činů. A jako je rozum principem lidských činů, tak je v rozumu samém něco, co je principem všeho ostatního; proto se musí zákon hlavně a nejvíce vztahovat k tomuto principu. Prvním pak principem jednání, jež náleží do řádu praktického, je poslední cíl. Poslední cíl lidského života je štěstí či blaženost. Proto je třeba, aby zákon měl hlavní zřetel k řádu blaženosti. A ježto každá část je uspořádána k celku jako nedokonalé k dokonalému (člověk pak je částí dokonalé pospolitosti), je nutno, aby se zákon vztahoval hlavně k řádu společného štěstí.«

I II 90, 2

c) Zákon je stanoven buď společností nebo vládcem: »Zákon má přímo a hlavně na zřeteli zaměření k společnému dobru. Uspořádati pak něco k společnému dobru náleží buď celému množství nebo někomu, kdo zastupuje celé množství. A proto stanovení zákonů náleží buď celému množství nebo veřejné osobě, která pečuje o celé množství, protože i ve všech ostatních věcech pořádání k cíli přísluší tomu, čí vlastní cíl to jest.«

I II 90, 3

d) K platnosti zákona je třeba jeho vyhlášení: »Pravidlo a míra se ukládá tak, že se přiloží k tomu, co má býti upravováno a měřeno. Aby tedy zákon nabyl závazné moci, což je zákonu vlastní, je třeba položit zákon před lidi, kteří mají býti podle něho spravováni. Takové položení pak nastane tím, že se jim uvede ve známost vyhlášením. Proto je vyhlášení nutno k tomu, aby zákon měl platnost. A tak ze čtvera řečeného lze složit definici zákona, jenž není nic jiného než jisté uspořádání rozumu k společnému dobru, vyhlášené od toho, kdo pečuje o obec.«

I II 90, 4

47. K tomu třeba připojit jen dvě věci:

Za první, že zákon takto definovaný se jeví v poměru

k právu jako jeho výraz, analogický poměru mezi umělcovou koncepcí díla a jejím vnějším výrazem:

»Jako u uměleckých děl zevnějších existuje předem v mysli umělce jakýsi řád, který sluje pravidlo umění, tak i u spravedlivého skutku, jež určuje rozum, existuje předem v mysli jakýsi řád, jakoby nějaké pravidlo opatrnosti; a je-li zaznamenáno písmem, sluje zákon... A proto zákon není samo právo ve vlastním smyslu, nýbrž jakýsi výraz práva.« II II 57, 1 ad 2

Za druhé, že definice zákona takto formulovaná se neomezuje toliko na zákony občanské, nýbrž zahrnuje každé pravidlo činnosti rozumných bytostí, pokud tato činnost náleží do řádu spravedlnosti a směřuje k celku. Bůh jediný nepodléhá žádnému zákonu mimo sebe stanovenému, nýbrž je sám sobě zákonem:

»My jednáme podle zákona někoho vyššího, avšak Bůh je sám sobě zákonem.« I 21, 1 ad 2

A proto také Bůh, který je původcem vši stvořené spravedlnosti, určuje všechny její zákony a každý zákon vychází z věčného zákona Božího:

»První, na čem závisí povaha veškeré spravedlnosti, je moudrost Božího rozumu, jež ustanovila věci v náležité přiměřenosti k sobě navzájem i k jejich příčině; v kteréžto přiměřenosti záleží povaha stvořené spravedlnosti.« De ver. 23, 6

»Ve všech uspořádaných pohybujících věcech je třeba, aby síla druhého pohybujícího byla odvozena od pohybujícího prvního... Proto vidíme totéž i ve všech spravujících, že povaha spravování přechází z prvního spravujícího ke druhým; jako určení toho, co se má konati v obci, vychází od krále skrze rozkaz k nižším správcům... Ježto tedy věčný zákon je řád spravování v nejvyšším spravujícím, je nutno, aby všechny pro-

jevy správy u nižších spravujících byly odvozeny z věčného zákona. Tyto projevy nižších spravujících však jsou všechny ostatní zákony kromě věčného. Proto všechny zákony, pokud vyhovují správnému rozumu, jsou odvozeny z věčného zákona.« I II 93, 3

Také zde tedy nalezneme stupnici probíhající od člověka, poslouchajícího lidského zákona, až k Tomu, který je »sám sobě zákonem«. Této stupnice si všimneme podrobněji.

III

TROJÍ ZÁKON

48. Podle stupně odvozenosti rozeznáváme tři základní typy zákona: zákon věčný, zákon přirozený a zákon pozitivní.

A) Zákon věčný:

»Zákon věčný není nic jiného než plán Boží moudrosti, pokud řídí všechny úkony a pohyby.« I II 93, 1

»Je zřejmo, že je-li svět spravován Boží prozřetelností, ... celá pospolitost vesmíru je spravována Božím rozumem. A proto sám plán spravování věcí, existující v Bohu jako v počátku veškerenstva, má povahu zákona. A protože Boží rozum nic nepojímá v čase, nýbrž má pojetí věčné, jak se praví v Přísl. VIII., plyne z toho, že takový zákon třeba nazývat věčným.«

I II 91, 1

Věčný zákon je tedy totéž co sama idea či plán řízení vesmíru, existující v Božím rozumu; provádění tohoto plánu se děje skrze prozřetelnost, čili řízení věcí k cíli, a to tak, že nižší je spravováno skrze vyšší:

»Prozřetelnost neznamená v Bohu ve vlastním smyslu věčný zákon, nýbrž něco vyplývajícího z věčného zákona; věčný zákon je totiž třeba pojímati v Bohu tak, jako bereme v nás samých přirozeně známé principy jednání, z nichž vycházíme při uvažování a volbě, což náleží opatrnosti či prozřetelnosti. Proto se má zákon našeho rozumu k opatrnosti jako princip při důkazu. A podobně v Bohu není věčný zákon prozřetelnost sama, nýbrž jakoby princip prozřetelnosti.«

De ver. 5, 1

»K prozřetelnosti náleží dvojí, totiž plán uspořádání spravovaných věcí k cíli a provádění tohoto řádu, jež sluje spravování. Co se týče prvního, Bůh opatřuje všechno bezprostředně, protože má v svém rozumu pojem všech věcí, i nejmenších, a všem příčinám, jež postavil před nějaké účinky, dal také sílu k vyvolání těch účinků. Proto je třeba, aby měl předem v rozumu řád těchto účinků. Co se pak týče druhého, užívá Boží prozřetelnost jistých prostředků, neboť nižší spravuje skrze vyšší, nikoli proto, že by mu chybělo síly, nýbrž pro nadbytek své dobroty, aby i tvorům sděloval důstojnost příčinnosti.«

I 22, 3

49. B) I sám řád příčinnosti je tedy takto odůvodněn hierarchicky z dobroty Boží jako prostředek k dosažení Boha skrze podobnost. Zákon věčný se takto uskutečňuje ve věcech tím, že Bůh »vtiskuje celé přirozenosti principy jejích úkonů« (I II 93, 5), a tak vzniká zákon přirozený:

»Něco je upravováno nebo měřeno podle toho, jak je to účastno pravidla nebo míry. A kdyžtě tedy vše, co podléhá Boží prozřetelnosti, je spravováno a měřeno věčným zákonem, je zřejmo, že všechny věci jsou nějak účastny věčného zákona, pokud totiž jim byly věčným zákonem vtisknuty sklony k vlastním úkonům

a cílům. Mezi ostatními tvory však podléhá rozumný tvor Boží prozřetelnosti jakýmsi vznešenějším způsobem, protože se sám stává účastným prozřetelnosti, pečuje o sebe i o jiné. Proto i v něm je účast na věčném zákoně, skrze nějž má přirozený sklon k nějakému úkonu a cíli; a taková účast rozumného tvora na věčném zákoně sluje zákon přirozený.« I II 91, 2

50. Rozdíl mezi účastí nerozumných a rozumných tvorů na věčném zákoně lze vymežit tak, že první má povahu vnitřního principu činnosti nebo pohybu bez poznání, kdežto druhá se děje »na způsob poznání«:

»Je dvojí způsob, jímž je něco poddáno věčnému zákonu: jednak pokud je věčný zákon sdílen na způsob poznání, jednak na způsob činnosti a trpnosti, nakolik je sdílen jako vnitřní princip pohybu. A tímto druhým způsobem jsou věčnému zákonu poddána nerozumná stvoření. Protože však rozumná přirozenost vedle toho, co je společné všem tvorům, má něco vlastního, v tom smyslu, že je rozumná, je poddána věčnému zákonu obojím způsobem, neboť má i v jisté míře poznání věčného zákona... i má přirozený sklon k tomu, co se shoduje s věčným zákonem.« I II 93, 6

Člověk tedy má vedle vrozeného činného sklonu k dobru účast na věčném zákoně uvědomělou činností, založenou na rozumovém poznání zákona; a protože zákon náleží do oblasti rozumu, mluví se o této druhé účasti jako o zákoně ve vlastním smyslu:

»I nerozumní živočichové jsou svým způsobem účastni věčného zákona, tak jako rozumní tvorové. Ale protože rozumný tvor je ho účasten chápáním a soudností, nazývá se účast na věčném zákoně u rozumného tvora zákonem ve vlastním smyslu, neboť zákon je něco rozumového.« I II 91, 2 ad 3

51. Rozumová účast člověka na věčném zákoně čili přirozený zákon mravní (na rozdíl od přirozených sklonů mimorozumových, jež má člověk společné s ostatní přírodou a jež můžeme nazvati lidskou účastí na zákonech přírodních) záleží v evidentních principech jednání, jichž poznání je rozumu vrozeno:

»Pravidlem mravů není lidský rozum sám o sobě, nýbrž principy přirozeně mu dané jsou jakýmsi obecnými pravidly a měřítky všeho, co má člověk konati.«

I II 91, 3 ad 2

»Příkazy přirozeného zákona se mají k praktickému rozumu jako první principy důkazu se mají k rozumu spekulativnímu. Neboť obojí jsou jakési principy o sobě známé.«

I II 94, 2

»Každé poznání je jakési vyzařování a sdílení věčného zákona, jenž je pravda nezměnitelná, jak praví Augustin; pravdu pak poznávají nějakým způsobem všichni, aspoň pokud jde o obecné principy zákona přirozeného.«

I II 93, 2

52. Z této povahy přirozeného zákona vyplývá, že je v základě nevyhladitelný, nezrušitelný a nezměnitelný v tom smyslu, že nemůže býti z něho nic ubráno. V základě: to znamená ve svých prvotních principech, nikoli však v aplikaci závěrů z těchto principů na jednotlivé případy; neboť v jednotlivostech může býti takto změněn ze závažných příčin:

»Pokud jde o obecné principy, nemůže býti přirozený zákon žádným způsobem naprosto vyhlazen z lidských srdcí; bývá však vyhlazen v jednotlivých úkonech v tom smyslu, že rozumu je žádostí nebo nějakou jinou vášní zabráněno uplatnit obecný princip v jednotlivém úkonu... Pokud však jde o jiné, druhotné příkazy, může býti přirozený zákon vyhlazen z lidského srdce

buď vlivem špatných rad (týmž způsobem jako i v oblasti spekulativní dochází k omylům v některých závěrech) nebo i pro špatné návyky a porušené mravy, jako u některých lidí nebyly loupeže nebo i neřesti protipřirozené pokládány za hříchy, jak se zmiňuje i Apoštol.«

I II 94, 6

»Změna přirozeného zákona se může rozumět dvojitým způsobem: za první tak, že se k němu něco přidá, a nic není na závadu, aby nebyl přirozený zákon měněn tímto způsobem, protože bylo na prospěch lidského života přidáno k přirozenému zákonu jak božským zákonem, tak i lidskými zákony mnoho věcí. Za druhé se může rozumět změna přirozeného zákona na způsob újmy, totiž tak, že by přestalo býti podle přirozeného zákona něco, co bylo dříve podle přirozeného zákona; a v tom smyslu je přirozený zákon naprosto nezměnitelný co do prvních principů, ale co do druhotných principů, jež jsou, jak jsme řekli, jakési přímé závěry blízké prvním principům, přirozený zákon se nemění tak, že by nebylo u většiny vždycky správné, co má přirozený zákon, ale může býti změněn v něčem zvláštním a u menšiny pro nějaké zvláštní příčiny, jež brání zachování takových příkazů.«

I II 94, 5

53. Změna druhotných principů je tedy vázána na čtyři podmínky:

- a) Změna se může díť jen v jednotlivém příkazu;
- b) změna se může týkat jen malého počtu případů;
- c) musí býti pro ni důvod zabraňující přesnému zachování příkazu;
- d) konečně musí změna směřovat k zachování původního úmyslu zákonodávce, totiž zachování společného dobra:

»V přikázáních může býti něco prominuto tehdy, když nastane nějaký zvláštní případ, v němž by od-

porovalo úmyslu zákonodárce; kdyby byl zákon zachován doslovně. Avšak úmysl každého zákonodárce směřuje prvotně a hlavně k společnému dobru, druhotně pak k řádu spravedlnosti a ctnosti, podle něhož je společné dobro zachovááno a dosahováno. Dávají-li se tedy nějaká přikázání, jež zahrnují samo zachování společného dobra nebo sám řád spravedlnosti a ctnosti, obsahují taková přikázání úmysl zákonodárce a proto jsou nepromijitelná; na příklad kdyby byl dán v nějaké obci příkaz, aby nikdo neškodil státu ani nezrazoval obec nepříteli, nebo aby nikdo nekonal nic nespravedlivého či špatného, byly by takové příkazy nepromijitelné; kdyby však byly dány nějaké jiné příkazy směřující k těm prvním, jimiž by byly vymezovány nějaké zvláštní způsoby jednání, mohlo by dojít v takových věcech k prominutí, pokud by prominutím takových příkazů v některých případech nenastala újma prvním příkazům, jež zahrnují zákonodárcům úmysl; kdyby třeba bylo stanoveno v nějaké obci k zachování státu, aby někteří lidé z jednotlivých čtvrtí drželi stráž v obleženém městě, mohlo by se to některým prominout pro nějaký větší užitek.« I II 100, 8

Z toho všeho plyne, že dispens od příkazů zákona vůbec je velmi omezen a může být vzat v úvahu jen při aplikaci druhotných principů na jednotlivé případy, na konkrétní okolnosti, a to tehdy, když toho vyžaduje obecné dobro. A mimo to takový dispens v našem případě může v některých případech udělit jen sám zákonodárce, jímž jest Bůh, a lidská autorita to může činit jen ve věcech, kde jí byla k tomu dána Bohem moc, jak uvidíme u Desatera.

54. K lepšímu porozumění si všimneme blíže klasifikace jednotlivých principů přirozeného zákona. Podle toho, co bylo řečeno, lze veškeren přirozený zákon rozdělit na dvě základní skupiny podle vztahu člověka

k ostatnímu stvoření, a každou z nich lze opět rozdělit na dvě skupiny podle stupně odvozenosti. První skupina zahrnuje principy, jež jsou člověku společny s ostatním stvořením; druhá zahrnuje principy, jež jsou vlastní jen bytostem rozumným. Principy první skupiny se týkají vesměs zachování a rozvinutí jedince a rodu a zahrnují tři stupně:

1. Obecný princip praktického řádu: Je třeba sledovati své dobro a vystříhati se zla. Na tomto principu pak jsou založeny další dva:

2. Příkaz zachovy vlastního bytí ve shodě s vlastní přirozeností — rys společný všem stvořeným podstatám.

3. Příkaz zachování rodu a péče o potomstvo — rys společný všemu živoucímu.

»Prvním principem praktického řádu jest: Dobro je to, oč všichni usilují. To je tedy první příkázání zákona, že je třeba konati a pěstovati dobro a vystříhati se zlého. Na tom se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona, totiž tak, že všechno konání nebo opomíjení, jež praktický rozum chápe jako lidské dobro, náleží k příkazům přirozeného zákona. Protože pak dobro má povahu cíle, zlo povahu opaku, všechno, k čemu má člověk přirozený sklon, chápe rozum od přirozenosti jako dobré a tudíž jako to, čeho je třeba následovati skutkem, a opak toho chápe jako zlo, jehož je třeba se vystříhat. Řád příkazů přirozeného zákona tedy sleduje řád přirozených sklonů. Nejprve má člověk sklon k dobru podle přirozenosti, kterou sdílí se všemi podstatami; neboť každá podstata směřuje k zachování svého bytí podle své přirozenosti, a podle tohoto sklonu náleží k přirozenému zákonu to, čím se uchovává lidský život a zamezuje opak. Za druhé je v člověku sklon k něčemu zvláštějšímu podle přirozenosti, kterou sdílí se všemi živočichy, a podle toho náleží k přirozenému zákonu to, čemu naučila příroda všechny živočichy, jako je obcování mužského a žen-

ského pohlaví, výchova potomků a podobně. Za třetí je v člověku přirozený sklon k dobrému podle přirozenosti rozumu, která je mu vlastní — jakož má člověk přirozený sklon, aby poznával pravdu o Bohu a aby žil ve společnosti, a podle toho náleží k přirozenému zákonu to, co se týká tohoto sklonu.«

I II 94, 2

55. Tyto sklony rozumové přirozenosti ustavují druhou hlavní skupinu, jež zahrnuje především

4. obecný princip rozumné přirozenosti: Milovati Boha nade všechno a bližního jako sebe samého.

»První a hlavní přikázání zákona jsou: Milovati budeš Pána Boha svého a Milovati budeš bližního svého... Ta dvě přikázání jsou první a obecná přikázání přirozeného zákona [mravního], která jsou o sobě známa lidskému rozumu buď skrze přirozenost nebo skrze víru.«

I II 100, 3 ad 1

Přitom třeba pamatovat, že toto přikázání zahrnuje i lásku k sobě čili náležitou sebelásku, protože ta je kladena výslovně jako vzor lásky k bližnímu, jak bylo ukázáno ve výkladu o řádu lásky. A tak je v něm obsaženo v úplnosti trojí možné uspořádání člověka: k Bohu, k sobě a k bližnímu. Protože společné dobro občanské je též uspokádáno k lásce, je v tomto přikázání zahrnut i společenský život člověka; a protože láska se zakládá na poznání, je v něm zahrnut i přirozený příkaz, aby člověk poznával Boha, člověka a přírodu.

5. Z obecného principu lásky k Bohu a bližnímu pak vyplývá jako bezprostřední závěry z principů Desatero:

»K těm dvěma se vztahují všechna přikázání Desatera jako závěry k obecným principům.«

I II 100, 3 ad 1

56. Nuže, Desatero má ráz druhotných principů, to jest závěrů z přikázání lásky; příkaz lásky pak lze opět zahrnout pod nejobecnější příkaz následování

dobra a odmítání zla. Přesto však jsou i přikázání Desatera naprosto nezměnitelná a závazná, pokud se týkají spravedlnosti, protože tím směřují k obecnému dobru a obsahují tak úmysl zákonodárce.

»Přikázání Desatera zahrnují sám úmysl zákonodárce, totiž Boha. Neboť přikázání první desky, jež vymezují poměr k Bohu, obsahují samo uspořádání k dobru společnému a konečnému, jímž jest Bůh. Přikázání pak druhé desky obsahují řád spravedlnosti, jak má býti zachovávána mezi lidmi, aby se totiž nikomu nečinilo nenáležitě a každému dávalo náležitě; v tom smyslu je totiž třeba chápati přikázání Desatera. A proto jsou přikázání Desatera naprosto nepromíjitelná.«

II II 100, 8

Změnitelné je jen praktické uplatnění; a právo provést takovou změnu má jen Bůh nebo člověk jako zástupce Boží autority:

»Sama přikázání Desatera jsou tedy nezměnitelná co do zřetele spravedlnosti, jež obsahují; pokud však jde o jisté vymezení uplatněním na jednotlivé činy (zdali totiž to nebo ono je vražda, krádež či cizoložství) to je změnitelné, a to někdy jen z moci božské, totiž jde-li o věci od samého Boha ustanovené, jako v manželství a jiných lidských věcech; někdy i z moci lidské, jako v tom, co bylo svěřeno pravomoci lidí; v tom totiž lidé zastupují Boha, nikoli však ve všem.«

I II 100, 8 ad 3

57. C) To však vlastně znamená, že to, co lze měnit z moci lidské, jsou jen příkazy zákona lidského či pozitivního, protože pozitivní zákon je odvozen z přirozeného právě »na způsob vymezení«.

»Ze společných principů přirozeného zákona se tedy něco odvozuje něco na způsob závěrů, ... něco na způsob vymezení; jako je v přirozeném zákoně, že ten, kdo hřeší, má býti potrestán, ale že je potrestán tako-

vým či jiným trestem, to už je jakési vymezení zákona přirozeného. Obojí tedy nalézáme v lidském zákoně, ale to, co je na první způsob, je v lidském zákoně ne tak, že by to bylo jen stanoveno, nýbrž má to jistou moc ze zákona přirozeného. Ale to, co je na druhý způsob, má moc toliko z lidského zákona.« I II 95, 2

»Jiné pak příkazy občanské moci plynou z přirozeného práva nikoli ihned a bezprostředně, nýbrž vzdáleněji a nepřímou a vymezují rozmanité věci, o něž je od přírody postaráno jen povšechně a obecně... V těchto zvláštních pravidlech života, vymyšlených prozíravým rozumem a stanovených oprávněnou mocí, tkví lidský zákon ve vlastním smyslu.«

Lev XIII., Enc. Libertas
praestantissimum

Totéž platí o právu pozitivním, jehož je pozitivní zákon výrazem:

»Právo zákonné či pozitivní vychází vždycky z přirozeného.«

ComEth V, 12c

»Právním pozitivním je vymezován způsob zachování práva přirozeného.«

ComSent IV 15, 3, 2, 1

58. Důvod existence pozitivního zákona je jednak v tom, že příkazy přirozeného práva nemohou býti pro velikou různost podmínek lidského života uplatňovány všude a vždycky stejným způsobem, jednak v tom, že lidská slabost nevyhnutelně potřebuje vnější kázně, která by přidržovala vůli k zachování spravedlnosti.

»Obecné principy přirozeného zákona nemohou býti uplatňovány u všech lidí tímž způsobem pro velikou rozmanitost lidských věcí; a z toho pochází různost pozitivního zákona u různých lidí.«

I II 95, 2 ad 3

»Člověk má přirozenou schopnost ke ctnosti; ale je nutno, aby se mu vlastní dokonalosti ve ctnosti dostávalo skrze nějakou kázeň; jakož také vidíme, že člověku napomáhá jistý důmysl v jeho potřebách, na příklad ve výživě a odívání, k nimž má sice od přírody jisté základní pomůcky, totiž rozum a ruce, ale nikoli prostředky samy, jako jiní živočichové, jimž dala příroda dostatečné odění i potravu. V této kázni si však člověk sám tak snadno nestačí, protože dovršení ctnosti záleží hlavně v tom, že člověk je odvracen od nenáležitých rozkoší, k nimž jsou lidé nejvíce náchylni. A proto je třeba, aby tuto kázeň, jíž se dospívá k ctnosti, přijali lidé od někoho jiného... Taková kázeň, přinucující strachem z trestu, je kázeň zákonů. Proto bylo lidem k pokoji a k ctnosti nezbytno, aby byly ustanoveny zákony.«

I II 95, 1

Lidský zákon tedy může přidávati k příkazům přirozeného zákona podrobné vymezení způsobu, jakým má býti zachováván v jednotlivých oborech lidské činnosti; nemůže však pravoplatně stanoviti něco, co by odporovalo přirozenému zákonu.

»Lidská vůle může společnou úmluvou stanoviti něco jako spravedlivé ve věcech, které samy o sobě neodporují přirozené spravedlnosti, a v tom` má své místo pozitivní právo... Jestliže však něco samo o sobě odporuje právu přirozenému, nemůže se to z lidské spravedlnosti státi spravedlivým — na příklad kdyby bylo ustanoveno, že je dovoleno krást nebo páchat cizoložství.«

II II 57, 2 ad 2

59. Proto je pozitivní zákon zákonem jen potud, pokud je odvozen ze zákona přirozeného a skrze něj ze zákona věčného:

»V lidských věcech se něco nazývá spravedlivým od tud, že je to správné podle pravidla rozumu. Prvním

pak pravidlem rozumu je zákon přirozený... Proto každý zákon lidsky stanovený má povahu zákona natolik, nakolik se odvozuje z přirozeného zákona.«

I II 95, 2

»Co působí v jednotlivých lidech přirozený zákon, to působí ve společnosti lidský zákon, prohlášený ke společnému dobru občanů... Ale taková ustanovení nemají původ v lidské společnosti, neboť jako společnost sama nezplodila přirozenost, tak ani nevytváří dobro přirozenosti přiměřené ani zlo přirozenosti odporující; to vše je před společností a je třeba to odvozovati ze zákona přirozeného a tudíž i ze zákona věčného.«

Lev XIII., Enc. Libertas
praestantissimum

»Příkazy lidského rozumu nemohou míti moc zákona leč proto, že je projevem a vykladačem vyššího rozumu, jemuž je nutně podrobena naše mysl a svoboda. Ježto totiž moc zákona je v tom, že ukládá povinnosti a udílí práva, zakládá se zcela na autoritě, to jest na skutečné moci stanoviti povinnosti a vymezovati práva, jakož i zajistiti příkazy tresty a odměnami; je však zřejmo, že to všechno by nemohlo být v člověku, kdyby si sám jako svrchovaný zákonodárce určoval normu svých skutků. Následuje tedy, že zákon přirozený je sám zákon věčný, vložený do bytostí užívajících rozumu a pudící je k náležitému úkonu i cíli.«

Tamtéž.

60. Tím je také určena mravní závaznost pozitivního zákona:

»Zákony lidsky stanovené jsou buď spravedlivé nebo nespravedlivé. Jsou-li spravedlivé, mají moc zavazovati ve svědomí, plynoucí z věčného zákona, z něhož jsou odvozeny... Spravedlivými pak slují zákony jak

se zřetelem k cíli, když jsou totiž zaměřeny k obecnému dobru, tak se zřetelem k původci, když totiž stanovený zákon nepřesahuje pravomoc stanovícího, a stejně i se zřetelem k formě, když totiž ukládají poddaným břemena podle poměrné rovnosti se zaměřením k obecnému dobru. Poněvadž totiž člověk je část množství, to, čím jest a co má, náleží množství, jakož i každá část tím, co jest, náleží množství; odtud, i příroda dává trpěti úhonu části, aby zachránila celek. A ve shodě s tím takové zákony ukládající úměrná břemena jsou spravedlivé a zavazují ve svědomí.«

I II 96, 4

61. Naproti tomu obsahuje-li pozitivní zákon něco, co odporuje přirozenému nebo věčnému zákonu, ať už z jakéhokoli důvodu, není závazný.

»Zákony jsou nespravedlivé dvojnásobem. Za prvé pro neshodu s lidským dobrem... buď co do cíle, jako když nějaký vládce ukládá poddaným tíživé zákony, jež nesměřují k společnému prospěchu, nýbrž spíše k jeho vlastní chtivosti nebo slávě; buď co do původce, jako když někdo stanoví zákony přesahující moc jemu svěřenou; nebo také co do formy, na příklad když jsou na množství vkládána nepoměrná břemena, třeba zaměřená k společnému dobru. Takového něco je spíše násilnictví než zákon, neboť, jak praví Augustin, »co není spravedlivé, není ani zákon.« Proto takové zákony nezavazují ve svědomí leč snad aby se zabránilo pohoršení nebo nepokojům — v takovém případě je člověk povinen upustit od svého práva, jak je psáno v Mt V, 41: Kdo tě přinutí jíti jednu míli, s tím jdi ještě jiné dvě; a tomu, kdo ti vezme suknicí, dej i plášť. Jiným způsobem mohou býti zákony nespravedlivé neshodou s božským dobrem, jako zákony tyranů, nutící k modloslužbě nebo čemukoli jinému, co je proti božskému zákonu; a takové zákony

není dovoleno žádným způsobem zachovávat, protože, jak se praví ve Sk. V, 29, Více sluší poslouchati Boha než lidí.«

I II 96, 4

»Jako psaný zákon nedává účinnost přirozenému právu, tak ani nemůže zamezit nebo rušit jeho účinnost, protože lidská vůle nemůže změnit přirozenost. Obsahuje-li tedy znění zákona něco proti přirozenému právu, je zákon nespravedlivý a nemá závazné moci.«

II II 60, 5 ad 1

»Jestliže státní zákony zjevně odporují právu božskému, ... pak odporovati jim jest povinností, poslouchati jich zločinem.«

Lev XIII., Enc. Sapientiae
christianae

»Jeden důvod mají lidé k nesposlouchání: je-li od nich žádáno něco, co zjevně odporuje přirozenému nebo božskému právu; neboť všechno, čím je urážen přirozený zákon nebo vůle Boží, je stejně nesprávné nařizovati i konati... Jestliže vůle vladařů odporuje vůli a zákonům Božím, přestupují vladaři svou moc a podvracejí spravedlnost, a pak nemůže platit jejich autorita, jež padá tam, kde není spravedlnosti.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

»Ve světle přirozeného práva lze zkoumati každé pozitivní právo (ať vychází od kteréhokoli zákonodárce), aby se zjistila mravnost jeho obsahu a tudíž i jeho mravní závaznost. Lidské zákony, které jsou v neslučitelném rozporu s přirozeným právem, trpí vnitřní vadou, kterou nemůže odstraniti žádný donucovací prostředek.«

Pius XI., Enc. Ardenti cura

62. Odporuje-li pozitivní zákon přirozenému jen

v některých věcech, je třeba jej uvést v soulad s původním záměrem zákonodárce:

»Jako nespravedlivé zákony samy sebou odporují přirozenému právu buď vždycky nebo ve většině případů, tak i zákony správně stanovené jsou v některých případech nedostatečné, a kdyby v tom byly zachovávány, byly by proti přirozenému právu. A proto se nemá v takových případech soudit podle litery zákona, nýbrž je třeba se uchýliti ke správnosti, kterou zamýšlel zákonodárce.«

II II 60, 5 ad 1

To je zásada, která má základní význam pro právní praxi, protože takový případ může nastati velmi často. To vyplývá už ze samé povahy lidského zákona — z toho, že jej stanoví člověk, že je určen pro člověka ve stavu nedokonalém a že může ovládati pouze lidské skutky, nikoli lidská srdce; proto nemůže být nikdy tak dokonalý a neměnný jako přirozený zákon, jež »vepsal do srdcí lidských sám Bůh.« (Pius XI.)

63. Konkrétně lze stanovit několik příčin řádu praktického, jež přispívají k nedokonalosti lidského zákona.

Nejprve to jsou nedostatky samého zákonodárce. Zákon je takový, jací jsou lidé, kteří jej vytvářejí; proto může mít zákon nejrůznější nedostatky, vyplývající buď z nedostatku zákonodárné tradice nebo z vlivu sobeckých osobních či stranických zájmů a podobně.

Pak jsou tu zřetele, týkající se nedokonalosti těch, pro něž je zákon určen. Nedokonalým nelze ukládat totéž co dokonalým; a mimo to přísné trestání všech špatných skutků by často bránilo mnohému dobrému; a proto lidský zákon často musí ukládati méně, než by náleželo.

»Zákon je ukládán jako nějaké pravidlo nebo míra lidských skutků. Míra však má býti úměrna měřenímu, jak se praví; různé věci se totiž měří různými měřítky... Avšak moc nebo schopnost jednati vychází

z vnitřní pohotovosti nebo uzpůsobení; není totiž táž věc stejně možná tomu, kdo nemá pohotovost ctnosti, jako člověku ctnostnému; jako není totéž možno dítěti a dospělému muži, proč se neukládá týž zákon dětem jako dospělým... a podobně je třeba lidem nezdokonaleným ve ctnosti dovolovati mnohé, co by se netrpělo u lidí ctnostných. Lidský zákon však je ukládán množství lidí, v němž většina jest lidí ve ctnosti nezdokonalených. A proto nejsou lidským zákonem zakazovány všechny špatnosti, jichž se zdržují ctnostní lidé, nýbrž jen ty největší, kterých se může zdržovati většina množství, a zejména ty, jež jsou na škodu jiným a bez jichž zákazu by se lidská společnost nemohla udržet; tak jsou lidským zákonem zakazovány vraždy, krádeže a podobně.«

I II 96, 2

»Jak praví Augustin, lidský zákon nemůže trestat nebo zamezovat všechno špatné jednání, protože kdyby se snažil odstranit všechno zlo, mělo by to za následek, že by bylo odstraněno i mnoho dobrého a překáželo by se společnému dobru, které je nezbytno k lidské záchově.«

I II 91, 4

»Lidské zákony nechávají některé hříchy bez trestu pro stav nedokonalých lidí, u nichž by se znemožňovalo mnoho dobrého, kdyby bylo používáním trestů přísně bráněno všem hříchům. A proto lidský zákon připustil lichvu, ne že by ji pokládal za spravedlivou, nýbrž aby nepřekážel prospěchu mnohých.«

II II 78, 1 ad 3

Konečně sám fakt, že lidský zákon má co činiti s množstvím jednotlivých nahodilostí, jež se mohou měnit prakticky do nekonečna, zabraňuje stanovení zákona, který by dokonale vyhovoval všem jednotlivým případům:

»Ježto lidské skutky, o nichž se stanoví zákony, záleží v jednotlivých nahodilostech (případcích), jež se mohou měnit nekonečnými způsoby, nebylo možno stanoviti nějaké pravidlo zákona, které by v žádném případě neselhalo; avšak zákonodárci přihlížejí k tomu, co se děje ve většině případů, a podle toho dávají zákony, jichž zachovávání by bylo přesto v některých případech i proti rovnosti spravedlnosti i proti společnému dobru, jež zákon zamýšlí. Tak stanoví zákon, aby svěřené věci byly vydávány, protože ve většině případů je to spravedlivé; někdy však se může státi, že je to škodlivé, na příklad jestliže zuřivý člověk někomu svěřil meč a žádá jej zpět, jsa rozzuřen; nebo kdyby někdo žádal svěřený meč, aby jím bojoval proti vlasti. V takových tedy a podobných případech je špatné poslouchati stanoveného zákona, dobré však jest nedbati slov zákona a řídit se tím, co žádá spravedlnost a obecný prospěch. A k tomu směřuje epikeia, jež u nás sluje správnost či rovnost.«

II II 120, 1

64. Tyto důvody opravňují tedy dispens od zákona; ten však může udělit v normálním případě jen představitel státní moci, není-li nebezpečí z prodlení:

»Někdy se stane, že nějaký příkaz, který je k prospěchu mnohým ve většině případů, se nehodí pro tuto osobu nebo tento případ, protože by se tím buď zamezil nějaký užitek nebo i způsobilo nějaké zlo... Bylo by však nebezpečné, kdyby se to ponechávalo úsudku kohokoli, vyjma ve zřejmém a náhlém nebezpečí. A proto ten, kdo spravuje množství, má moc dispensovat od lidského zákona, opírající se o jeho autoritu; může totiž dáti svolení, aby příkaz zákona nebyl zachován u osob nebo případů, v nichž je zákon nedostatečný.«

I II 97, 4

65. Nedokonalost lidského zákona však je dále i dů-

vodem ke změně zákona — buď že lidé se stali schopnými stanovit lepší zákony nebo že se změnil stav lidí, pro něž byl zákon vyhlášen:

»Může býti dvojí důvod, aby byl lidský zákon spravedlivě změněn: jeden vzhledem k rozumu, druhý vzhledem k lidem, jichž činy zákon upravuje. Vzhledem k rozumu proto, že se zdá pro lidský rozum přirozeným, aby postupně docházel od nedokonalého k dokonalému... Neboť první lidé, kteří zamýšleli vynalézt něco užitečného pro lidskou pospolitost a kteří to nedovedli sami správně posoudit, ustanovili něco nedokonalého, co mělo mnoho nedostatků; a ti, kteří přišli po nich, to změnili, ustanovivše něco, co mělo méně nedostatků vzhledem k obecnému prospěchu. Vzhledem pak k lidem, jichž skutky jsou zákonem upravovány, může býti zákon správně změněn pro změněný stav lidí, jimž podle jejich různého stavu prospívají různé věci.«

I II 97, 1

66. Změna zákona má ovšem také své nevýhody, protože ruší zvyk, který tolik napomáhá zachovávání zákona:

»Změna zákona sama o sobě má jistou nevýhodu pro obecné blaho, protože k zachovávání zákonů nejvíce přispívá zvyk v tom smyslu, že to, co se děje proti obecnému zvyku, se zdá závažné, i když je to samo o sobě bezvýznamné. Když se tedy mění zákon, zmenšuje se přidržovací síla zákona, protože se tím ruší zvyk. A proto se má lidský zákon měnit jen tehdy, když se s jiné strany nahradí obecnému blahu tolik, kolik se mu ubere na této straně.«

I II, 97, 2

67. Avšak zvyk má ještě jiný, významnější vztah k zákonu. Jakožto projev pospolitě vůle může totiž míti moc zákona nebo může určovati jeho výklad:

»Každý zákon vychází z rozumu a vůle zákonodárce:

zákon božský a přirozený z rozumné vůle Boží, zákon lidský z vůle člověka řízené rozumem. Jako se však rozum a vůle člověka projevují v jednání slovem, tak se projevují i skutkem; každého totiž vidíme voliti jako dobré to, co naplňuje skutkem. Je pak zřejmo, že lidský zákon může být měněn i vykládán slovem, ježto slovo vyjadřuje vnitřní pohyb a pojem lidského rozumu; proto může být zákon měněn a vykládán i mnohonásobnými úkony, jež vytvářejí zvyk, ba může jimi i vzniknout něco, co nabude moci zákona, protože mnohonásobné vnější úkony velmi účinně vyjadřují vnitřní hnutí vůle i pojem rozumu; když se totiž něco děje mnohokrát, je zjevno, že to pochází z promyšleného úsudku rozumu. A ve shodě s tím má zvyk i sílu zákona, i ruší zákon, i jest vykladačem zákona.»

I II 97, 3

68. Nakonec je třeba se ještě zmínit o třídění pozitivního zákona podle svatého Tomáše. Uvádí celkem čtyři základní hlediska pro třídění pozitivního zákona; jsou to:

1. Způsob odvození z přirozeného zákona (závěr nebo vymezení).

2. Různost jednotlivých funkcí společného dobra.

3. Povaha státní ústavy.

4. Povaha skutků, k nimž se zákon vztahuje.

»Za prvé náleží k povaze lidského zákona, že je odvozen ze zákona přirozeného... a podle toho se dělí pozitivní právo na právo národů a právo pospolité, podle dvou způsobů, jimiž se něco odvozuje z přirozeného zákona. Neboť k právu národů náleží to, co se odvozuje z přirozeného zákona jako závěry z principů, jako spravedlivá koupě a prodej a jiné podobné věci, bez nichž lidé nemohou společně žít, což náleží do přirozeného zákona, protože člověk je od přirozenosti živočich společenský. Co se však odvozuje z přirozeného zákona

na způsob jednotlivého vymezení, náleží do práva pospolitého jako to, co si každá obec vymezuje podle toho, co je pro ni vhodné. Za druhé náleží k povaze lidského zákona, že je uspořádán k společnému dobru obce, a podle toho lze dělit lidský zákon podle různosti těch, kdož se zvláště starají o společné dobro, jako jsou kněží, kteří se modlí za lid k Bohu, vladaři, kteří spravují lid, vojáci, kteří bojují za spásu lidu; a proto se pro tyto lidi uzpůsobují jistá zvláštní práva. Za třetí náleží k povaze lidského zákona, že je stanoven od vladaře pospolité obce... a podle toho se rozlišují různé zákony podle různých vlád občanských... Za čtvrté náleží k povaze lidského zákona, že řídí lidské skutky, a proto se podle rozmanitých skutků, o nichž se vynášejí zákony, rozlišují zákony, někdy nazývané po svých původcích, jako se rozeznává Juliův zákon o cizoložstvích, Korneliův zákon o vražděnicích a podobně.«

I II 95, 4

69. K prvnímu rozdělení je třeba poznamenat, že »právo národů«, *jus gentium*, není u svatého Tomáše, stejně jako ve starověké právní terminologii, totožné s tím, co se dnes nazývá »právo mezinárodní«. *Jus gentium* znamená toliko druhotné principy přirozeného práva, jež musejí býti obsaženy v každém systému pozitivního práva a jež tedy náleží do pozitivního práva jen nevlastně, protože nejsou pozitivním právem teprve ustanovovány, konstituovány, nýbrž toliko vyhlašovány. Mezinárodní právo znamená zvláštní obor pozitivního práva, ustavující právní povahu diplomatických, obchodních a kulturních styků mezi jednotlivými státy a náležící tedy převážně do oblasti »vymezení«, nikoli »závěrů«.

70. Poněvadž se v textech několikrát vyskytl pojem »právo božské«, je třeba se závěrem zmínit i o způsobu třídění, který bere za základ jen způsob vyhlášení čili

promulgace zákona. Podle toho existuje právo božské a právo lidské; první je to, jež bylo lidem vyhlášeno výslovně Boží autoritou, druhé to, jehož vyhlášení náleží autoritě lidské. Při tom se nehledí ke způsobu odvození; proto může božské právo obsahovati prvky zákona přirozeného stejně jako zákona pozitivního — to jest, může zvláštním způsobem prohlašovati něco, co už je dáno v praktických principech lidského rozumu, stejně jako něco, co se teprve stává příkazem jednání proto, že to bylo vyhlášeno jako příkaz:

»Právo božské sluje to, jež je prohlášeno božským způsobem; a to se týká zčásti toho, co je přirozeně spravedlivé, ale spravedlnost toho není lidem zjevna, zčásti toho, co se stává spravedlivým z Božího ustanovení. Proto se též může podle toho dvojího rozlišovat božské právo stejně jako lidské. Jsou totiž v božském právu některé věci přikázány, protože jsou dobré, a zakázány, protože jsou špatné; některé pak jsou dobré, protože jsou přikázány, a špatné, protože jsou zakázány.«

II II 57, 2 ad 3

Je tedy božské právo dvojí, přirozené a pozitivní. Lidské právo je totožné s právem pozitivním podle předešlého třídění derivačního.

71. Z toho, co bylo řečeno o povaze řádu spravedlnosti i o vzájemném vztahu jednotlivých druhů práva, je jasné, že společenská spravedlnost neboli spravedlnost obecná, jejímž výrazem je zákon, je zařazena hierarchicky do celkového řádu světa i do jeho uspořádání k cíli. Neboť pozitivní zákon, který je jejím konečným výrazem, má oprávněnost a závaznost jen potud, pokud je v souhlasu s právem přirozeným. A právo přirozené opět není nic jiného než věčný zákon vesmírné Boží prozřetelnosti, vložený v lidského ducha jako princip činnosti. Proto není v oblasti práva pro společnost nejdůležitější to, jak důmyslně je zákon

vypracován po technické stránce nebo jak všestranně vyhovuje vůli množství, nýbrž to, do jaké míry se shoduje s přirozeným a věčným zákonem. Na tom závisí zdar společnosti; čím více se zachovává přirozený zákon, tím větší je její prospěch:

»Je božsky stanoveným zákonem, že to, co bylo stanoveno Bohem a přírodou jako původci, shledáváme tím užitečnějším a prospěšnějším, čím více je to ponecháváno v původním stavu, neporušeno a nezměněno; neboť Bůh, Stvořitel všech věcí, ví dobře, co je prospěšno řízení i zachování každé věci a všechno svou vůlí i rozumem uspořádal tak, aby se každá věc zdařila, jak náleží. Zachce-li se však lidské opovázlivosti nebo nešlechtnosti měnit a rušit řád věcí tak prozřetelně ustanovený, pak i ta nejmoudřejší a nejprospěšnější zařízení buď začnou škodit nebo přestanou prospívat, buď že se stanou změnou neschopnými užitku nebo že Bůh sám bude chtít takovým způsobem potrestat pýchu a opovázlivost smrtelníků.«

Lev XIII., Enc. Arcanum

SOCIÁLNÍ NAUKA CÍRKVE

I

Timotheus Vodička

PRINCIPY SOCIÁLNÍ ETHIKY

Část I—III. Vyšlo jako 77. svazek Dominikánské edice Krys-
tal, kterou řídí P. Dr S. Braito
O. P., v Olomouci 1945. - Písmem
Excelsior vytiskl olomoucký
knihtiskař Edmund Kramář.

T I M O T K E U S V O D I Č K A

PRINCIPY
SOCIÁLNÍ ETHIKY

II

K R Y S T A L 1 9 4 6 O L O M O U C

S O C I Á L N Í N A U K A C Í R K V E

II

P R I N C I P Y

S O C I Á L N Í E T H I K Y

T I M O T H E U S V O D I Č K A

PRINCIPY
SOCIÁLNÍ ETHIKY

ČÁST IV—VI

PRÁCE A MAJETEK
FILOSOFIE KULTURY
STÁT

V O L O M O U C I 1946

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

NIHIL OBSTAT

Dr Fridericus Vašek, Censor ex officio.

IMPRIMATUR

Dr Udalricus Karlík, Vicarius generalis.

Olomucii, die 20. XII. 1945.

Nr. 16410.

ČÁST ČTVRTÁ

PRÁCE A MAJETEK

I

DEFINICE PRÁCE

72. Poslední složka definice společnosti, která nám zbyla, je společná činnost — *aliquid communiter agendum*. Cíle občanské společnosti — společného dobra jako prostředku k největšímu možnému hmotnému blahobytu všech občanů v zaměření k ctnosti — se dosahuje v řádu činném; je k němu třeba práce, a to společné práce všech. Ale společenství občanů, jak jsme viděli, spočívá na spravedlnosti; odtud vzniká otázka, jaký je vztah lidské práce vůbec k řádu spravedlnosti, zejména spravedlnosti obecné čili zákonné. Poněvadž pak uvědomělá lidská činnost směřuje v řádu hmotném i v řádu duchovním k vytvoření hodnot, vzniká vedle toho i otázka vlastnictví a užívání vytvořených hodnot.

Co se týče práce, je třeba probrat tři základní otázky:

1. Co je práce a jaká je její povaha
2. Jaký je mravní význam práce pro člověka
3. V jakém smyslu je práce závazná s hlediska spravedlnosti.

Práce ve vlastním smyslu může býti definována jako rozumná nebo uvědomělá lidská činnost, jejímž cílem

jest. »opatřování věcí, jež jsou nutny k rozmanitým lidským potřebám.« (Lev XIII., Rerum novarum). Není to tedy jakákoli činnost, kterou lze najít u člověka, nýbrž jen činnost uvědomělá, plynoucí z jeho rozumové přirozenosti. Činnost, jež nezávisí na rozumu a vůli — jako je třeba činnost některých vnitřních ústrojí lidského těla — nemůže být nazývána prací ve vlastním smyslu, stejně jako činnost, jež nesměřuje k objektivní hodnotě, odpovídající nějaké lidské potřebě, nýbrž zůstává toliko v mezích subjektu — jako všechno to, co se nazývá duševním stavem, ať už jde o vněmy, představy, afekty atd., pokud nejsou činně zaměřeny k vnějšímu objektu. V nevlastním nebo přeneseném smyslu se ovšem mluví o práci na příklad i u bytostí neživých; tak říkáme, že dřevo »pracuje« a podobně. Ale to nemá pro nás význam; pro vztah lidské činnosti k řádu spravedlnosti přichází v úvahu toliko práce ve vlastním smyslu, jež předpokládá rozumem stanovený předmět a cíl, nebo jinými slovy, jež má vztah k dílu. Pracovati je totéž co dělati; také svatý Tomáš užívá latinského slova operatio, jež souvisí s opus, dílo, v témž smyslu jako labor, práce. A podobně rozlišuje význam slova facere (činiti, dělati) ve vlastním a nevlastním smyslu:

»Slovo dělati (facere) se může brát dvojmo: jednak ve vlastním smyslu, jednak povšechně. Dělati ve vlastním smyslu znamená dělati něco ve vnější látce, jako dělati dům nebo něco takového; povšechně pak se užívá slova dělati pro jakoukoli činnost, ať už přechází do vnější látky nebo zůstává v konajícím, jako chápati nebo chtítí.«

II II 134, 2

Z definice práce je zřejmo, že práce se svým nejbližším cílem včleňuje do obecné stupnice bližších cílů člověka; může sloužit každému z nich, pokud si vyžaduje předmětného zaměření.

73. Je však třeba dobře rozumět těm dvěma slovům: opatřování věcí. Víme z výkladu o společenské přirozenosti člověka, že na rozdíl od ostatních tvorů nemůže člověk většinou užívat k uspokojování svých potřeb věcí tak, jak je nalézá v přírodě, nýbrž že si je musí teprve rozmanitým způsobem upravovat a přetvářet. Opatřováním věcí se tedy nerozumí pouhé shromažďování přírodních statků, nýbrž vytváření nových hodnot. Tak si člověk vytváří různé druhy pokrmu, oděvu, obydlí, nástrojů k práci tělesné i duševní, a každý takový výtvar je vůči přírodním skutečnostem něčím aspoň zčásti novým, lidsky specifickým — něčím, co má smysl toliko ve vztahu k lidské existenci — co má lidskou hodnotu. Mohli bychom tedy také stručně říci, že cílem práce je vytváření lidských hodnot.

Konečně je třeba připomenout co do rozsahu práce, že ačkoli je pojem práce omezen toliko na část lidské činnosti, zahrnuje nesmírnou oblast věcí. Jak jsme viděli, podléhá člověku na jedné straně všechno bohatství nižšího tvorstva, jehož člověk používá jako prostředků; na druhé straně má člověk celou stupnici prostředních cílů bližších i vzdálenějších, skrze něž dosahuje cíle konečného. A ve všech těch nesčetných kombinacích obojího se uplatňuje lidská práce.

II

TŘÍDĚNÍ PRÁCE

74. Poněvadž nejbližší cíl práce může být tak rozmanitý, jak rozmanité jsou rody a druhy věcí, jež mohou býti brány v úvahu jako předmět práce, mohou býti jednotlivé pracovní úkony tříděny různým způsobem. Nebudeme se tu zabývat tříděním, které si

všímá toliko technické stránky práce, nýbrž jen těmi způsoby třídění, které mají význam v řádu morálním.

První takový způsob jest rozlišení práce podle trvalosti a hloubky jejího vztahu k osobnosti pracujícího člověka. V tom smyslu rozlišujeme mezi zaměstnáním a povoláním. Zaměstnání, toť práce bez trvalého vnitřního vztahu k osobnosti — práce, kterou člověk koná jen přechodně nebo z nutnosti a ke které necítí žádnou větší náklonnost než k jiné takové práci. O povolání však mluvíme tam, kde se pracující vnitřně sjednocuje s prací, miluje ji a dává jí své nejlepší síly, protože odpovídá dokonale jeho založení; takovou práci si člověk volí na celý život, vidí v ní něco, k čemu je přirozeně povolán a co tedy nemůže zaměnit tak lehce za nějakou jinou práci.

Pro tyto rysy náklonnosti, účinnosti a stálosti je povolání velmi důležitým činitelem v udržování rovnováhy společenského řádu, jak ještě uvidíme; naproti tomu převažuje-li v nějaké společenské soustavě zaměstnání nad povoláním — jak je tomu ve společnosti námezdně-otrocké — je to známka hrozícího rozkladu společnosti.

75. Druhý způsob třídění vychází z rozlišování práce podle stupně odpovědnosti a rozhodování vzhledem k cíli práce — což souvisí přímo se stupněm rozumové účasti v pracovním postupu. V každé složitější práci nalézáme trojí úkol. Nejprve je to úkol rozhodujícího řízení celé práce — rozhodování o tom, co je cílem práce a jak má být tohoto cíle dosaženo. Toť úkol »architekta« či budovatele, jak jej nazývá svatý Tomáš. Další úkol záleží v rozdělování jednotlivých příkazů pracovních, po případě i v provádění obtížnějších nebo jemnějších částí práce. Konečně třetí úkol záleží v pouhém provádění jednotlivých příkazů, ve zpracovávání látky bez samostatného rozhodování; to je práce nejprostší práce prostého dělníka.

»(Rozeznáváme) řemeslníka, který pracuje toliko rukama, prováděje příkaz jiného, a nerozkazuje nikomu, jako ten, kdo připravuje materiál; jiného, který rozkazuje připravujícím materiál a sám pracuje o vyvolání tvaru; a jiného, který nic nekoná, nýbrž rozkazuje podle pravidel vzatých z cíle, jež stanovil; a ten sluje »architektor«, jakoby náčelník umělců nebo uživatel v tom smyslu, že užívá služeb podřízených k svému cíli.«

ComSent II 10, 1, 3 ad 1

76. Za třetí je možno při třídění práce vycházeti z rozdílu mezi jednotlivými druhy nejbližších cílů práce; a toto rozlišení má pro nás největší význam, protože se týká velmi významné otázky závaznosti práce.

V tom smyslu rozlišujeme především dvě základní skupiny: tělesnou práci, která směřuje k vytváření hmotných hodnot či statků, a duševní práci, která vytváří duševní či v širším smyslu kulturní hodnoty, jež slouží k uspokojení duchovních potřeb člověka.

Tělesnou práci pak lze dělit dále podle toho, jaký stupeň zpracování látky je předpokladem cíle práce.

1. Nejnižší stupeň představuje pouhá těžba přírodního bohatství a rostlinných či živočišných zplodin; neboť zde člověk toliko shromažďuje určitý druh statků — obilí, maso, mléko, kožešiny, dřevo, rudu atd. — a zpracování záleží jen v tom, že se z nich vytrídí všechno cizorodé a že se vhodným způsobem uchovávají k dalšímu zpracování. To ovšem neznamená, že by způsob, jakým se statky získávají a shromažďují, nemohl být sám o sobě velmi složitý; to však nic nemění na výsledku, jímž je prosté získávání nezpracovaných přírodních statků či surovin.

Sem náleží lovectví, pastýřství, zemědělství, dřevařství, lesnictví a příbuzné obory, dále různé druhy těžby nerostné. (Srv. ComPol I, 6.)

2. Vyšší stupeň zpracování představují obory, v nichž

pracovní postup přináší první stupeň proměny přírodních statků v umělé, aniž tím ještě vzniká hotový výrobek, připravený k použití. Sem náleží na příklad mlynářství, sladovnictví, hutnictví, pilařství a množství jiných oborů, jichž cílem je výroba tak zvaných polotovarů. (Srv. ComSent II 10, 1, 3 ad 3.)

3. Konečně tu jsou obory práce, jež z polotovarů — po případě i přímo ze surovin — vytvářejí vlastní tovar či výrobek — jako pekařství, pivovarství, kovoprůmysl, nábytkářství atd.

4. Hotový výrobek však vyžaduje ještě různých dalších úkonů, než dospěje k uživateli nebo spotřebiteli. Nejprve musí být rozdělen a dopraven na určitá místa; složitost těchto úkonů závisí na rozsahu výroby i na tom, jak složitá je hospodářská soustava příslušné občanské společnosti.

5. Dále však musí vytvořený statek projíti nějakým procesem směny, jímž se dostane do rukou spotřebitele výměnou za jinou hodnotu. Tato směna se obvykle děje pomocí peněz, to jest soustavy znaků, jež jsou měřítkem směnné hodnoty a jež slouží ke stanovení náležitého poměru, v němž se má směna dáti. Pomocí peněz však lze provádět nejen směnu věcí, nýbrž i směnu prací a směnu peněz samých; u věcí pak může jíti buď o statky spotřební (zůžitelné), jež se užíváním spotřebují, nebo použitelné, jež se užíváním nespotřebují. Uspořádáním těchto zřetelů dostaneme opět další dělení pracovních úkonů v oblasti směny:

a) Směna vlastnictví statků spotřebních i použitelných — obchod ve vlastním smyslu směny věcí za peníze.

b) Směna užívání statků použitelných — pronájem.

c) Směna pracovních úkonů — obor námezdní práce se svými odvětvími.

d) Směna peněz za peníze — obor peněžních podniků: směnárství, bankovníctví, pojišťování a podobně. (Srv. ComPol I, 9.)

77. Pokud jde o druhou hlavní skupinu, práci duševní, dělí se nejprve podle toho, zdali jde o duchovní hodnoty přirozené nebo nadpřirozené, o činnost založenou na přirozených principech rozumu nebo o činnost založenou na principech zjevení. Tak dostáváme obor přirozené duchovní kultury a obor kultury náboženské ve vlastním smyslu. V první skupině lze opět rozlišovat mezi prací podílnou a tvořivou, podle toho, je-li cílem práce obecná účast či podílení na duchovních hodnotách nebo vytváření obecně srozumitelných výrazů duchovních hodnot. Cílem tvořivé činnosti může být opět buď výraz pravdy nebo výraz krásy. Podílnou činnost pak lze rozlišovat podle toho, jde-li o společné dobro občanské nebo o jednotlivé (zvláštní) duchovní hodnoty přirozené.

Oblast náboženské kultury se dělí na teologii, jejímž cílem je rozvinutí všech závěrů obsažených v principech zjevených pravd, na posvátné umění, jehož cílem je analogický (obdobný) výraz nadpřirozených skutečností v kráse přirozené skutečnosti, a na oblast církevní činnosti správní a učitelské, jejímž účelem je řídit člověka k správnému užívání nadpřirozených hodnot.

A tak dostáváme tuto stupnici duševní práce:

1. Politika čili distribučně-správní činnost v oblasti společného dobra.
2. Distribuce přirozených duchovních hodnot jako praktická aplikace výtěžků filosofie a vědy.
3. Filosofie a odborné vědy jako činnost, jejímž cílem je výraz pravdy.
4. Umění jako činnost, jejímž cílem je výraz krásy.
5. Theologie, jejímž cílem jsou závěry vyplývající z pravd zjevených.
6. Posvátné umění, jež vyjadřuje nadpřirozené skutečnosti krásou přirozených skutečností.
7. Učitelská a správní činnost Církve, směřující k uskutečnění dobrého řádu nadpřirozeného života u všech lidí.

III

MRAVNÍ VÝZNAM PRÁCE

78. K pochopení mravního významu práce pro člověka je třeba si připomenout, co bylo řečeno o významu činnosti ve vztahu k jsoucnosti.

Víme, že činnost je vedle jsoucnosti druhý základní účinek tvaru či formy; a dále, že činnost náleží k plnosti a dokonalosti věci a tudíž i k jejímu dobru či hodnotě. A poněvadž rozumná podstata je nejvyšší mezi všemi podstatami jakožto *pars principalis*, hlavní část vesmíru, a člověk je svou rozumností nejvyšším z tvorů hmotného světa, je jeho práce, jakožto činnost vycházející z rozumu, nejvyšším způsobem činnosti obrácené k vnějšku.

V tom je důvod mravní vznešenosti práce. Práce náleží přirozeně a nutně k dokonalosti člověka, je dovršením jeho pozemské existence, je nezbytným prostředkem k dosažení mravních hodnot, skrze něž vede jediná cesta k věčné blaženosti.

»Žádný tvor nepracuje leč proto, že je vzdálen dokonalosti vlastní přirozenosti.« ComSent II 15, 3, 1

Práce je tedy věc dobrá — s jedinou podmínkou: že je řízena rozumem k náležitému cíli, že neslouží morální úchylce, nýbrž morální spravedlnosti.

79. Bylo by tedy pochybné vidět v práci samé pouhý trest nebo následek lidské nedokonalosti. Práce existovala i ve stavu rajské dokonalosti; rozdíl byl jen v tom, že tehdy byla práce prosta bolestné námahy, která se stala jejím znakem po Pádu.

»I vzal Bůh člověka a postavil ho do Ráje rozkoše, aby jej vzdělával a spravoval.«

I Mojž. 1, 28

K tomuto místu poznamenává svatý Tomáš:

»Toto vzdělávání by nebylo bývalo namáhavé, nýbrž příjemné jakožto cvičení přirozené síly.« I 102, 3

Práce ve stavu dokonalosti tedy byla podobná spíše tomu, co dnes nazýváme hrou — nenamáhavé, snadné používání síly a obratnosti. Po vyhnání z Ráje však bylo člověku určeno, aby pracoval v potu tváře, to jest s bolestnou námahou — a jen v tom je třeba viděti trest, tedy nikoli v práci samé.

»Zlořečená země v díle tvém: v pracích budeš jísti z ní po všechny dny života svého. Trní a hloží ti bude ploditi a budeš jísti bylinu země. V potu tváře své budeš jísti chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi vzat.«

I Mojž. 3, 17-19

80. Že práce je věc dobrá, dosvědčuje i skutečnost, že člověk je obdařen nejen základními přirozenými schopnostmi k práci vůbec, nýbrž i zvláštními individuálními sklony k určité práci, z čehož vyplývá, že člověk může míti přes všechnu námahu i pravé potěšení z práce, je-li to činnost, která vyhovuje jeho individuálním sklonům.

»Stává se, že v lidech jsou nejen přirozené principy některých činností, jako jsou přirozené schopnosti, nýbrž i něco přidaného nad ně, jako jsou pohotovosti tíhnoucí jaksi přirozeně k některým druhům činnosti a působící, že ty činnosti jsou radostné.«

I 18, 2 ad 2

Na druhé straně ovšem je stejně pochybené vidět v práci samé smysl nebo naplnění života. Jak jsme viděli, věci neexistují jen pro sebe, pro své vlastní dobro, nýbrž jsou podřízeny vyššímu cíli. A tak i práce je pouhým prostředkem k dosažení vlastního cíle života — nic více.

NEZBYTNOST A ZÁVAZNOST PRÁCE

81. Vzata obecně, má práce dva základní znaky: osobitost a nutnost. Je něčím osobním, protože jakožto uvědomělá činnost vychází z individuálního rozumu a svobodné osobnosti. A je nutná, protože lidské pokolení v svém celku je odkázáno v uspokojování nezbytných potřeb na statky, k jichž vytvoření je nutně potřebí práce.

To platí jak o práci tělesné, tak o práci duševní. Práce tělesná je nutná, protože k uchování života, jež je předpokladem sledování vyšších zájmů, je nutně třeba uspokojení hmotných potřeb — to vyplývá z tělesně-duševní přirozenosti člověka:

»Bůh uspořádal u každé věci úkony podle vlastností její přirozenosti. Člověk pak je utvořen z duchovní a tělesné přirozenosti. Proto je z Božího ustanovení nezbytno, aby vykonával tělesné úkony a směřoval k duchovním; a je tím dokonalejší, čím více směřuje k duchovním. Není tedy stupně lidské dokonalosti, který by nekonal nic tělesného; vždyť tělesné úkony jsou uspořádány k tomu, co je nutné k zachování života, a jestliže je někdo opomíjí, zanedbává svůj život, jež je každý povinen zachovati.«

CG III 135

Duševní práce pak je nezbytná potud, pokud je jí třeba k pěstování ctnostného života, který je nadřazen všem hmotným cílům.

82. Z nutnosti práce pak vyplývá přirozeně i její závaznost; zde je však třeba dobře rozlišovat povahu a meze závaznosti. Říci, že práce je pro člověka závazná, neznamena, že by každý jednotlivec byl povinen stejnou měrou a za všech okolností pracovat tělesně nebo duševně bez rozdílu. A především to neznamena, že by

byl každý člověk povinen pracovat tělesně. Tělesná práce je závazná jen potud, pokud jí člověk potřebuje k uspokojení nutných potřeb; má-li jiný cíl nebo může-li člověk obstarat své nezbytné potřeby jinak, není nutná. To platí tím více, že na základě přirozené dělby práce může malý počet lidí obstarat nezbytné statky pro mnohem větší množství lidí, čímž se umožňuje, aby někteří lidé se věnovali toliko práci tělesné a jiní toliko práci duševní jakožto svému vlastnímu povolání, jak to odpovídá individuálním schopnostem a sklonům člověka.

To vyplývá názorně z následujících textů:

»Tělesná práce je uspořádána k čtverému. Za prvé a hlavně k opatrování živobytí, pročez také bylo řečeno prvnímu člověkovu Gen. 3, 19: V potu tváře své budeš jísti chléb svůj, a Ž. 127, 2: Pracemi rukou svých se budeš živiti, atd. Za druhé je uspořádána k odstranění zahálky, z níž vznikají mnohá zla; pročez se praví Sir. 33, 28: Pošli (svého služebníka) do práce, aby nezahálel; neboť mnohým špatností naučila zahálka. Za třetí je uspořádána ke krocení žádostivosti tím, že jí jest týráno tělo; proto se v II. Kor. 6, 5 praví: V námahách, v postech, v bdění, v cudnosti. Za čtvrté pak je uspořádána k dávání almužny, pročez se praví Efes. 4, 4: Kdo kradl, nechť už nekrade; spíše ať si vydělává práci svých rukou majetek, aby měl z čeho udíleti trpícím nouzi. Pokud je tedy uspořádána tělesná práce k opatrování živobytí, náleží pod nutnost příkazu, nakolik je nutna k takovému cíli, neboť co je nařízeno k cíli, má nutnost z cíle, totiž tak, že je to natolik nutné, nakolik cíl bez toho nemůže býti.«

II II 187, 3

»Pokud je tělesná práce uspořádána k získávání živobytí, je zjevně pod příkazem, a to nejen pod příkazem práva pozitivního, nýbrž i práva přirozeného.

Je totiž z přirozeného zákona to, k čemu člověk tíhne ze své přirozenosti. Jak je však zjevné ze samého uspořádání lidského těla, je člověk od přírody uzpůsoben k tělesné práci... Kdežto jiné živočichy opatřila příroda dostatečně tím, co patří k udržení jejich života ve výživě, zbraní a odění, člověka tím neopatřila, protože člověk je obdařen rozumem, jímž si může obstarat všechno uvedené... Je však třeba vědět, že je dvojitý příkaz přirozeného zákona. Jeden, který je zaměřen k odstranění nedostatku jednotlivé osoby, ať už je to nedostatek duchovní či tělesný... Druhý pak je ten, který je zaměřen k odstranění nedostatku celého rodu... Mezi těmito dvěma druhy příkazů je ten rozdíl, že první příkaz přirozeného zákona je povinen zachovávat každý člověk jednotlivě, ale druhým není vázán každý člověk jednotlivě... Jako pak má jeden člověk rozličné údy, jež zaměstnává rozličnými pracemi, směřujícími k odstranění jeho nedostatků, jež nemohou býti vykonány všechny jediným údem, jako oko vidí celé tělo, a nohy nesou celé tělo: tak tomu musí býti i v tom, co se týká celého rodu. Jediný člověk by totiž nestačil vykonati všechno, čeho potřebuje lidská společnost; a proto je třeba, aby se různí lidé zabývali různými úkoly... Protože tedy někdo může prací svých rukou odstraniti nedostatek svůj i cizí — a jeden člověk si nemůže ve všem stačit, nýbrž potřebuje cizí pomoci, — je zřejmo, že přikázání o tělesné práci je jistým způsobem obsaženo v obou druzích přikázání. Pokud se totiž tělesnou prací jednoho člověka přispívá potřebám druhých, náleží do druhého druhu přirozených příkazů; pokud pak jí někdo opatřuje své vlastní potřeby, náleží do prvního druhu... Ale přikázání, jež směřuje k odstranění tělesného nedostatku, zavazuje jen potud, pokud existuje nedostatek; kdyby tedy byl někdo, kdo by mohl žíti bez pokrmu, nebyl by vázán příkazem jísti. Takto tedy nezavazuje příkaz o tělesné

práci každého jednotlivě, ani když je uspořádán k odstranění vlastního nedostatku, leč pokud ten nedostatek existuje. A proto ten, kdo má z čeho řádně žít, není povinen tělesně pracovat... Kdo však nemá, z čeho by se jinak živil, nebo může získávat živobytí jenom nějakým nedovoleným způsobem, je povinen tělesně pracovat.«

Quodl. VII, 17

»Ačkoli má člověk přirozenou žádost shromažďovat to, co je nezbytné k životu, ... není tomu tak na ten způsob, že by se každý musil zaměstnávat touto činností. Ani včely se totiž nezabývají všechny týmž dílem, nýbrž některé shromažďují med, jiné vytvářejí z vosku buňky... A podobně tomu musí být i u lidí; protože totiž je mnoho věcí nezbytných k lidskému životu, na něž by jednotlivý člověk sám nemohl stačit, je nutno, aby různé věci byly konány různými lidmi, na příklad aby někteří byli rolníky, jiní pastýři stád, jiní staviteli, a tak i ostatní; a protože lidský život potřebuje nejen statků hmotných, nýbrž i duchovních, je nutno, aby někteří se zabývali duchovními věcmi k zdokonalení jiných, a ti musejí být zbaveni starostí o časné věci.«

CG III 134

»Nikdo nemůže zachovat duchovní život jinak než úkony ctností, a proto je každý povinen zachovávat příkázání o úkonech ctností; mnoho lidí však může zachovat duchovní život, aniž pracuje tělesně; a proto, ačkoli je tělesná práce obecně pod příkazem, není každý povinen to zachovávat.«

Quodl. VII 17 ad 5

»Pokud však je tělesná práce uspořádána k odstranění zahálky nebo k trýznění těla, nenáleží pod nutnost příkazu, uvažována sama o sobě, protože tělo může být trýzněno a zahálka odstraňována jinými způsoby... Pokud pak je tělesná práce uspořádána k udí-

lení almužny, nenáleží pod nutnost příkazu, leč snad v některých zvláštních případech, když by byl někdo povinen udělati almužnu a neměl by jinak, z čeho by nuzné podporoval.«

II II 187, 3

»Nežije zahálčivě, kdo žije jakýmkoli způsobem užitečně.«

II II 187, 5 ad 2

83. Přirozená nutnost dělby práce — to je tedy základní princip pro stanovení poměru mezi tělesnou a duševní prací. Ale to je také hlavní znak lidského společenství práce vůbec. To communiter agendum, ta spolupráce, o níž jsme mluvili, záleží prvotně ve specialisaci práce, zaměřené k společnému užitku: jednotlivec vytváří jen určité statky, nikoli všechny potřebné statky, a vytváří je nejen pro sebe, nýbrž i pro jiného.

84. Vraťme se však k poměru tělesné a duševní práce. Osvětluje se zajímavým způsobem ještě s jiné strany — totiž s hlediska pracovního odpočinku. Poněvadž práce je provázena únavou, je samozřejmé, že pracující člověk potřebuje odpočinku k odstranění únavy a obnovení pracovní síly. A je samozřejmé, že i duševní práce je provázena únavou duševní, tak jako tělesná práce přináší únavu tělesnou. Tělesná únava se odstraňuje tělesným klidem; duševní únava se odstraňuje duševním klidem, který záleží v duševním potěšení, jež uvolňuje napětí rozumu. Pozoruhodné však je, že při duševní práci se namáhá i tělo, protože rozum používá při své činnosti tělesných orgánů.

»Jako člověk potřebuje tělesného klidu k občerstvení těla, protože nemůže ustavičně pracovat, máje omezenou sílu, úměrnou vymezeným pracím, tak je tomu i co se týče duše, která má také omezenou sílu, úměrnou vymezeným úkonům. Když se tedy někdo nadměru zabírá do nějaké práce, namáhá se a tím se unavuje, zejména proto, že při práci duševní pracuje i tělo, po-

kud totiž rozumná duše používá sil působících skrze tělesná ústrojí. Smyslová dobra pak jsou sourodá člověku a proto, když se duše pozvedá nad smyslovost, zabývající se prací rozumovou, vzniká z toho jistá duševní únava, ať už se člověk zabývá díly praktického či spekulativního rozumu; nejvíce však tehdy, zabývá-li se dílem kontemplance, protože tím se více pozvedá nad smyslovost, třebaže některá zevnější díla praktického rozumu dají větší tělesnou námahu. V obojím však se jeden člověk unaví tím více než druhý, čím usilovněji se zabývá pracemi rozumovými. Jako pak se tělesná únava odstraňuje odpočinkem těla, tak také musí být duševní únava odstraňována odpočinkem duše. Odpočinkem duše pak je potěšení... A proto je třeba léčit duševní únavu nějakým potěšením, jímž se přeruší napětí usilovné snahy rozumu.« II II 168, 2

Z toho lze odvodit nový důvod pro nutnost dělby práce i pro vynětí duševních pracovníků z obecného příkazu tělesné práce. Jestliže je duševní práce provázena námahou neméně než tělesná, a namáhá-li se nadto při duševní práci i tělo, bylo by jistě nespravedlivé požadovat nadto ještě práci tělesnou, protože by se takto žádal dvojnásobný výkon.

85. Bylo by to při nejmenším stejně nespravedlivé jako chtít, aby tělesně pracující člověk se oddával nějaké usilovné duševní práci — třeba nějakému vyčerpávajícímu studiu. Řekli jsme ovšem, že i tělesně pracující člověk musí žít duševním životem natolik, nakoľik to vyžaduje zachování základních mravních ctností; k tomu však je potřebí ve skutečnosti jen malé míry skutečné duševní námahy. Za prvé totiž záleží v tomto případě rozumová námaha z velké části jen v přisvojování či požívání výsledků duševní práce jiných; a za druhé to činné úsilí mravní vůle, které je pro člověka tělesně pracujícího příkazem, je do značné míry

ry totožno s duševním úsilím, jež tak jako tak musí vynakládat při své tělesné práci.

Neboť co požaduje mravní řád na dělníkovi, sedlákově nebo řemeslníkovi? Nejprve aby zachovával přirozený mravní zákon, jak je vyjádřen v Desateru, a aby užíval milostí nadpřirozeného života — aby miloval a ctil Boha, aby miloval a ctil bližního pro Boha a v Bohu, a tudíž aby zachovával jeho práva, přál mu dobré a nečinil mu žádné příkoří. Čím se má při tom řídit, to mu říkají jiní — zpovědník, moralista, zákonodárce atd. A za druhé se na něm požaduje, aby za spravedlivou odměnu konal poctivě svou práci. Jak ji má konati po věcné stránce, vzhledem k zdaru výsledného díla, o tom ho poučuje jeho odborný výcvik a příkazy těch, pro něž práci koná. A jak má ve své práci uplatňovati mravní ctnosti, to je v zásadě obsaženo už v příkazu, aby konal práci poctivě — tak, aby zamýšlené dílo odpovídalo plánu a vyhovovalo potřebě. Jak jsme viděli, může mít práce kromě uspokojení potřeb ještě trojí jiný mravní význam, a každý z nich může býti uskutečněn už tím, že práce je konána podle spravedlivé dohody tak, jak to vyžaduje její věcný účel a její prostředky. Kromě poctivého úmyslu už k ní nemusí pracující přidávat žádnou jinou skutečnou činnost; nemusí provádět nějaké zvláštní cvičení v ctnostech nebo si neustále při práci připomínat celou stupnici mravních cílů a rozjímat o ní; už samou poctivou prací uskutečňuje její mravní cíl.

A zároveň také získává pro sebe i jiné mravní hodnoty kromě hodnot spravedlnosti. Tělesná práce poctivě konaná nepřináší jen hmotný zisk; »vyplácí se« i duchovně — v tom smyslu, že jí člověk nabývá pozitivního obohacení celého svého mravního charakteru. Bylo řečeno, že člověku jsou dány kromě obecné schopnosti k práci i individuální sklony k určitému oboru práce, na čemž je založen vnitřní vztah práce k osob-

nosti. A to se projevuje trojím způsobem. Za prvé tím, že objektivní nutnost dělby práce má svůj protějšek v subjektivní svobodě volby práce, čímž se vyvažuje tíha této nutnosti: člověk si může za normálních okolností vybrati práci, která je mu po chuti. Za druhé z toho vyplývá, že práce takto konaná přináší člověku duševní radost, která odstraňuje vliv námahy na lidského ducha, protože radost, jak bylo řečeno, je odpočinkem duše. A za třetí konečně — a to je nejvýznamnější — poctivě konaná práce neutváří jen vnější látku, v níž člověk pracuje, nýbrž utváří i ducha toho, kdo pracuje. Člověk se stává podobným své práci. A je-li to tedy práce řádná, poctivá, zachovávající pevný řád, směřující k trvalému, souladnému a užitečnému výsledku, a je-li to nadto práce radostná, pak se vtisknou průběhem času i tyto její rysy do povahy pracujícího a dají jí pevné vyhranění. Pevnost, poctivost, rovnováha, soulad, schopnost účinné pomoci, pokojná vnitřní radost — to jsou rysy, po nichž poznáváme dobrého dělníka rukou — a toho všeho může člověk dosáhnouti už tím, že si poctivě vydělává svůj chléb.

V

P R Á V O N A S O U K R O M Ě V L A S T N I C T V Í

86. Pojednali jsme obecně o mravním významu i mravní závaznosti práce; zbývá ještě probrati vztah práce ke spravedlnosti směnné. Než však k tomu přistoupíme, musíme se obeznámiti s obecnými principy soukromého vlastnictví, k němuž směřuje práce. Zahrnuje to tři konkrétní náměty:

1. Mravní oprávněnost soukromého vlastnictví.
2. Omezení, jež ukládá soukromému vlastnictví obecná spravedlnost.

3. Oprávněné způsoby nabývání soukromého vlastnictví.

Mravní základy soukromého vlastnictví je třeba vykládati ze samého základního vztahu věcí k Bohu a k člověku. Obecně totiž lze chápat vlastnictví ve dvojitým smyslu: absolutně jakožto naprostou moc nad podstatou věci, nejen nad jejím užíváním nebo nad zacházením s ní, a podmíněně jako moc svobodně zacházeti s věcmi a nakládati s jejich užitkem k vlastnímu nebo cizímu prospěchu. Je zřejmo, že v prvním smyslu náleží všechny stvořené věci jedině Bohu; neboť Bůh jim dal jejich bytí a jen on má nad ním tedy moc. Člověk může býti jen podmíněným pánem věcí; a může jím býti jen proto, že to Bůh tak ustanovil, dav člověku jednak schopnost, jednak nutnost vlastnictví věcí. Člověk je nejprve schopen vlastnit věci, protože je stvořen k podobnosti Božímu, to jest, je obdařen rozumem a vůlí a může tedy napodobiti Boha i v tom, že rozumně řídí a spravuje věci. A za druhé je vlastnictví pro člověka věc nutná, protože je při uspokojování potřeb odkázán právě na rozumné užívání a spravování věcí.

»Vnější věc může býti pojímána dvojitým způsobem: jednak co do své přirozenosti, jež nepodléhá lidské, nýbrž jen božské moci, jíž všechno poslouchá na pokyn; jednak co do užívání věci, a tím způsobem má člověk přirozené vlastnictví vnějších věcí, protože je schopen rozumem a vůlí užívat vnějších věcí k svému užitku jakožto učiněných pro něho; neboť vždycky je nedokonalější pro dokonalejší... A z toho důvodu dokazuje Filozof, že držení vnějších věcí je člověku přirozené. Toto přirozené vlastnictví ostatních tvorů, jež přísluší člověku podle rozumu, v němž záleží obraz Boží, projevuje se při samém stvoření člověka, Gen. 1, 26, kde se praví: Učiňme člověka k svému obrazu a podobě; ať vládne rybám moře, atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh má hlavní

vlastnictví všech věcí; a on sám svou prozřetelností uspořádal některé věci k tělesné výživě člověka, a proto má člověk přirozené vlastnictví věcí v tom smyslu, že má moc jich užívatí.«

II II 66, 1

»Soukromé vlastnictví věcí je právem daným člověku od přirozenosti. Vskutku je v této věci nesmírný rozdíl mezi člověkem a ostatními živočichy. Neboť zvířata se neřídí sama, nýbrž jsou řízena a ovládána dvojím přirozeným pudem, který v nich jednak udržuje v bdělosti schopnost jednání a rozvíjí vhodným způsobem jejich síly, jednak v nich podněcuje a vymezuje jednotlivé úkony. Jeden pud je vede k zachování sebe a svého života, druhý k zachování druhu. Obojího dosahují snadno užíváním těch věcí, které tu jsou a které se právě naskytají, a nemohla by ani jíti dále, protože je uvádí v činnost jen smysl a jednotlivé věci smyslově vnímané. Zcela jiná je přirozenost lidská. Je v ní celá a dokonalá síla živočišné přirozenosti a proto přísluší člověku v tomto smyslu neméně než celému druhu živočišnému, aby požíval užitku hmotných věcí. Avšak... to, co v nás zvláště vyniká a předčí, co dává člověku, že je člověkem a že se druhově naprosto liší od zvířat, je mysl či rozum. A protože toliko tento živočich je obdařen rozumem, je třeba přiřknout člověku nejen užívání statků, nýbrž i stálé a trvalé právo na jejich vlastnictví a to nejen co do statků, jež se užíváním spotřebují, nýbrž i co do statků, jež zůstávají uchovány, i když jich užíváme.

To se ukazuje tím zřetelněji, všimneme-li si ještě zevrubněji lidské přirozenosti. Člověk totiž obsáhne svým rozumem nesčetné věci a s přítomnými sdružuje a spojuje budoucí, a také je pánem svých činů; a proto člověk, zůstáváje poddán věčnému zákonu a moci Boha spravujícího všechno se svrchovanou prozřetelností, spravuje sám sebe prozíravostí svého důmyslu;

S

a tak je v jeho moci, aby si vybíral věci, jež pokládá za nejvhodnější k tomu, aby se zabezpečil nejen pro přítomnost, nýbrž i pro budoucnost. Z toho plyne, že je nutné, aby člověk měl vlastnické právo nejen na plody země, nýbrž i na půdu samu, protože vidí, že pozemské plody mu poskytují statky nezbytné pro budoucnost. Potřeby každého člověka se jakoby neustále vracejí, takže když jsou dnes ukojeny, hlásí se zítra nanovo. Proto musila příroda dáti člověku něco stálého a povždy trvajícího, od čeho by se mohla očekávat stálá pomoc.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

Z toho ovšem vyplývá bezprostředně jen obecná oprávněnost vlastnictví: všichni lidé mají jako celek právo užívatí věci k své potřebě a starati se o jejich opatřování. Lze však z toho odvodit také právo, aby si každý jedinec sám pro sebe vyhradil něco v individuální vlastnictví?

87. To je vlastní problém, na jehož řešení závisí povaha celé hospodářské soustavy společnosti; a proto má podobný význam jako otázka poměru jedince k společnosti. A jako tam i zde lze najít správnou odpověď jen pečlivým rozlišením všech složek tohoto problému — jak to činí právě svatý Tomáš.

Postup jeho argumentace je asi tento:

Všimneme-li si nejprve předmětu vlastnictví, vidíme zřejmě, že ve věci samé, v její povaze, není dán žádný nutný vztah náležitosti určité osobě. To vyplývá z rozlišení naprostého a podmíněného vlastnictví; věci náleží svou podstatou Bohu a proto je v povaze věci dán jen znak Božího vlastnictví, znak stvořenosti, nikoli znak lidského vlastnictví. Ale na druhé straně vztah věci k lidské potřebě, tedy užitečnost věci, uzavírá v sobě vztah k jednotlivci, protože jedna věc může sloužiti jen jednotlivci a může býti jen jednotlivcem spravována.

»Jak praví Augustin, cena prodejných věcí se neodhaduje podle stupně přirozenosti, ježto někdy se kůň prodá dráž než otrok, nýbrž podle toho, jakým způsobem člověk věci užívá.«

II II 77, 3 ad 3

Právo nebo spravedlnost přirozená je to, co je ze své přirozenosti vyrovnáno nebo přiměřeno něčemu jinému. To pak může býti na dvojí způsob. Jednak vzato samo o sobě, jako muž je už svou povahou přiměřen ženě, aby z ní plodil, a otec synovi, aby ho živil. Za druhé je něco přirozeně přiměřeno něčemu jinému ne podle své naprosté povahy, nýbrž podle něčeho, co z ní vyplývá jako třeba vlastnické držení; jestliže se totiž bere toto pole naprosto, není v něm nic, pro co by náleželo více tomuto člověku než onomu; jestliže se však bere se zřetelem k vhodnému vzdělávání a pokojnému užívání pole, má podle toho jistou přiměřenost k tomu, aby náleželo jednomu člověku a ne jinému.«

II II 57, 3

88. Za druhé však musí být vlastnictví uvažováno i se zřetelem k subjektu, k člověku, který něco vlastní jako své. Zde je možno rozlišiti ve vlastnictví dvě věci: za první vlastnické právo, jež zahrnuje získávání věcí a správu věcí (směnu, udržování, zlepšování atd.), a za druhé vlastnické užívání věcí. Jaký je vzájemný poměr toho dvojího? Mají obě složky stejnou mravní povahu a jsou vymezeny zcela stejným způsobem? Zřejmě nikoli. Neboť za první, vzato věcně, mohu míti nějakou věc v držení vlastnickém, aniž jí užívám pro sebe; jako zase mohu užívat pravoplatně věci, k níž nemám vlastnického práva. A za druhé užívání věcí je obecnější než vlastnické právo; každý člověk musí užívat jistých věcí k uspokojení nezbytných potřeb. Naproti tomu z ničeho nevyplývá, že by všichni lidé museli buď nemíti žádné vlastnictví nebo že by museli vykonávat vlastnické právo všichni ve stejné míře.

Na druhé straně však je také zřejmo, že získávání a spravování týchž věcí nemůže obstarávati množství lidí zároveň, aspoň ne s úspěchem, protože jednak by si při tom nutně překáželi, jednak by se o některé věci staralo více lidí a o jiné žádný, čímž by vznikl zmatek. Když však pečuje jediný člověk o malý okruh věcí, jež je s to obsáhnout a z nichž má přímý osobní užitek, je tím jednak zachováván pokoj, protože každý je zaměstnán péčí o své věci, jednak jsou ty věci lépe spravovány, protože člověk má osobní zájem o to, aby tomu tak bylo, věda z vlastní zkušenosti, že bez dobré správy z nich nemůže mít užitek.

Z toho všeho vyplývá, že osobní či soukromé obstarávání věcí náleží přirozeně k užitkovému vztahu věcí k člověku: má-li se užitečnost věcí uplatnit v pravé míře, musí býti jejich užívání založeno na soukromém vlastnictví.

89. Ale toto soukromé vlastnictví nemůže být neomezené; to vyplývá už z jeho povahy. Za prvé je zřejmo, že je-li tak prospěšné k dobrému užívání věcí, má ho býti účasten co největší počet lidí; bylo by protismyslné, kdyby málo lidí vlastnilo množství věcí, když užívati věcí musí každý člověk. Za druhé je zřejmo, že množství věcí není neomezené, a jestliže několik jednotlivců zabere pro sebe příliš mnoho statků, snadno se stane, že množství jiných bude zcela zbaveno věcí, jichž nezbytně potřebují. Konečně se všechno lidské jednání musí řídit rozumem a být zaměřeno k mravnímu cíli; proto ani vlastnictví nesmí býti neomezené a libovolné, nýbrž musí být omezeno na takovou míru, která nejlépe odpovídá mravnímu cíli jednotlivce i zřeteli k mravnímu prospěchu bližního.

A tak lze říci, že soukromé vlastnictví vyplývá ze samé povahy užitkového vztahu věcí k člověku, ale že stejně tak z ní vyplývá i jeho omezení, dané těmito třemi zásadami:

1. Nabývání, spravování i užívání věcí je podřízeno mravnímu cíli člověka.

2. Nabývání a spravování věcí musí být omezováno tak, aby na něm bylo účastno co nejvíce lidí.

3. Užívání věcí má být společné aspoň v tom smyslu, že člověk má z lásky k bližnímu ochotně dávat jiným to, čeho sám nepotřebuje.

To jsou závěry, jež zřetelně vyplývají z následujících textů:

»Co do vnějších věcí přísluší člověku dvojí. Za prvé je to moc získávat a spravovat, a v tomto smyslu je dovoleno, aby člověk měl něco vlastního. Je to také nutné k lidskému životu z trojího důvodu: za prvé proto, že každý si počíná pečlivěji v získávání něčeho, co náleží jen jemu, než v získávání něčeho, co je společné všem nebo mnohým, protože při tom, co je společné, každý se vyhýbá námaze a ponechává to na starost ostatním, jak se to stává při množství sluhů; za druhé proto, že lidské záležitosti jsou opatřovány pořádaněji, jestliže se jednotliví lidé musejí sami starat o opatření nějaké věci, kdyby však každý bez rozdílu opatroval cokoli, nastal by zmatek; za třetí proto, že se tím snáze zachovává pokojný stav lidí, ježto každý je spokojen se svou věcí. Odtud také vidíme, že mezi těmi, kdo něco vlastní společně a nedílně, vznikají časté spory. Druhá pak věc, jež přísluší člověku ve vnějších věcech, je jejich užívání; a co se toho týče, nemá mít člověk vnější věci jako vlastní, nýbrž jako společné, aby se totiž o ně snadno sdílel, když druzí mají nouzi.

K prvnímu je tedy třeba říci, že společenství věcí se přičítá přirozenému právu nikoli proto, že by přirozené právo nařizovalo, aby všechno bylo drženo společně a nic aby nebylo drženo jako vlastní, nýbrž proto, že majetek není rozlišen podle samého přirozeného práva, nýbrž spíše podle lidské dohody, což náleží právu pozitivnímu... Proto není vlastnické držení proti

přirozenému právu, nýbrž je přidáno k přirozenému právu jako vynález lidského rozumu.« II II 66, 2

»Že pak Bůh dal zemi celému lidskému pokolení k užívání a požívání, to nemůže žádným způsobem překážeti soukromému vlastnictví. Neboť že Bůh daroval lidskému pokolení zemi vespolek, to se praví ne tak, že by byl chtěl, aby ji vlastnili všichni bez rozdílu, nýbrž že nikomu nepřiřkl určitou část ve vlastnictví, ponechav lidské přičinlivosti a státním zřízením, aby vymeziply soukromé vlastnictví.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Když totiž lidé vědí, že pracují na svém, počínají si mnohem hbitěji a horlivěji, ba začínají i milovati zemi svou rukou obdělanou, od níž očekávají nejen nutnou obživu, nýbrž i jistou hojnost statků pro sebe i pro svou rodinu. Nelze nevidět, jak velice tato hbitost vůle přispívá k hojnosti úrody a k rozmnožení bohatství společnosti.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Časné statky, jimiž Bůh obdařuje člověka, náleží člověkovu co do vlastnického práva, ale co do užívání mají býti nejen jeho, nýbrž i jiných, kteří se z nich mohou živiti tím, co mu přebývá.« II II 32, 5 ad 2

»To, co náleží do lidského práva, nemůže rušit právo přirozené nebo božské. Ale podle přirozeného řádu, ustanoveného Boží prozřetelností, jsou nižší věci uspořádány k tomu, aby se jimi uspokojovaly lidské potřeby. A proto rozdělení a přivlastnění věcí, vycházející z lidského práva, neruší povinnost pomáhati člověku těmito věcmi v jeho potřebách. Proto Ambrož praví: „Lačnějšímú náleží chléb, jež ty zadržuješ; nahým náleží oděv, jež uzavíráš; vykoupení a vysvobození

ubožáků náleží peníze, jež ty zakopáváš do země.' Protože však je mnoho trpících nouzi a všem nelze pomoci touž věcí, ponechává se rozdělení vlastních věcí úsudku každého vlastníka.«

II II 66, 7

»Jak jsme viděli před chvílí, soukromé vlastnictví statků je přirozeným právem člověka; a užívati tohoto práva zejména ve společenství života je nejen dovoleno, nýbrž zřejmě i nezbytno... Nikomu se jistě nepřikazuje pomáhati jiným z toho, čeho si vyžadují nezbytné potřeby jeho i jeho příslušníků, ba ani dávat z toho, čeho sám potřebuje k zachování toho, co je vhodné a přiměřené jeho osobě; neboť nikdo není povinen žíti nepřiměřeně. (II II 32, 6.) Kde však je dostatečně a slušně vyhověno potřebám, je povinností dávat z přebytku nuzným. ‚Co přebývá, dávejte jako almužnu.‘ (Lk 11, 41.) Kromě krajní nouze to nejsou povinnosti spravedlnosti, nýbrž povinnosti křesťanské lásky, kterou ovšem není oprávněno vyžadovat cestou zákona.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Zachovávati svědomitě rozdíly vlastnictví a neútočiti na právo jiného překračováním mezi vlastního majetku přikazuje spravedlnost, jež sluje směnná; počestné užívání majetku však nenáleží této spravedlnosti, nýbrž jiným ctnostem, jejichž povinnosti ‚nelze oprávněně vyžadovat cestou zákona‘ (Rerum novarum). Proto neprávem tvrdí někteří, že vlastnictví i jeho počestné užívání mají tytéž meze, a ještě více je vzdálen pravdy názor, že zneužíváním nebo neužíváním vlastnické právo zaniká nebo se ztrácí.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

»Vnější statky jsou nezbytné k dobru ctnosti, ježto z nich živíme tělo a přispíváme druhým. Je však třeba, aby prostředky k cíli nabývaly své hodnoty ze samého cíle. Proto jsou vnější statky nutně jakési lidské dobro,

ale nikoli hlavní, nýbrž jakoby druhotné; neboť hlavním dobrem je cíl, ostatní věci však jsou dobré podle toho, jak jsou uspořádány k cíli... Proto jsou statky dobré natolik, nakolik přispívají k pěstování ctnosti.«

CG III 133

VI

SOUKROMÉ VLASTNICTVÍ A ZÁKON

90. Všimněme si teď, co z tohoto vymezení soukromého vlastnictví vyplývá vzhledem k zákonné spravedlnosti.

Nejprve je třeba stanoviti přesně, jaký je vlastní smysl zásady, že soukromé vlastnictví vyplývá z přirozeného zákona, zejména když svatý Tomáš opětovně zdůrazňuje, že vymezení jednotlivých vlastnictví je dílem pozitivního zákona. Zde se musíme opřít o to, co bylo již řečeno o poměru pozitivního práva k přirozenému. Víme, že pozitivní právo není v zásadě nic jiného než konkrétní vymezení a uplatnění principů práva přirozeného — to, co vyplývá z přirozeného práva na způsob vymezení, *per modum determinationis*. Vedle toho jsou v něm obsaženy buď výslovně nebo jako předpoklad druhotné principy přirozeného práva — to, co vyplývá bezprostředně z prvních principů přirozeného práva na způsob závěrů, *per modum conclusionum*; neboť pozitivní právo vymezuje v podrobnostech právě tyto druhotné principy. To se odráží i v soukromém vlastnictví. Obecné právo máti něco vlastního vyplývá jako závěr z prvotních principů přirozeného práva; vlastní stanovení způsobu, jakým se v jednotlivých případech nabývá vlastnictví a jak se ho užívá, je ponecháno lidskému důmyslu, vyplývá tedy ze zákona přirozeného jen *per modum deter-*

minationis a náleží tedy do vlastní oblasti práva pozitivního. Proto říká svatý Tomáš, že rozdělení a přivlastnění věcí pochází z lidského práva, když byl předtím stanovil, že vlastnictví je pro člověka něco přirozeného, protože to vyplývá z užitkové povahy věcí.

91. Za druhé je důležité, že vlastnické právo a vlastnické užívání věcí nemají stejné meze, jak říká encyklika, to jest, nepodléhají stejným způsobem spravedlnosti zákonné, i když se obojí řídí týmiž zásadami spravedlnosti směnné. Jak jsme viděli, vynakládání přebytku ku prospěchu bližních je příkazem lásky, jenž má sice přísnou závaznost ve svědomí, ale nemůže býti vynucován zákonem; a rovněž nemůže zákon předpisovat, nač má jednotlivec vynakládat užitky svého vlastnictví a jakým způsobem to má činit, nýbrž může jeho užívání klást jen obecné meze, jaké stanoví pro každou směnu vzhledem k společnému dobru. A je to tak docela přirozené. Tytéž základní potřeby mohou býti uspokojovány různým způsobem; každý člověk má právo žít svým vlastním soukromým životem a je nemožno, aby zákon, který dává jen obecné směrnice, předpisoval každému jednotlivci zvlášť jeho způsob života. A mimo to, jak uvidíme v příští kapitole, rozsah toho, co náleží k »přiměřenému osobnímu způsobu života,« je dosti volný, takže při odhadu přebytku je třeba postupovat zase individuálně. Konečně, jak říká svatý Tomáš, nuzných je mnoho a jednotlivec může pomáhat ze svého přebytku jen některým jednotlivcům; zákon však může určovati pravidlo individuálního jednání jen ve vztahu k celé pospolitosti.

Naproti tomu vlastnické právo, týkající se nabývání a spravování majetku, podléhá nejen spravedlnosti směnné, nýbrž i spravedlnosti zákonné, protože dosah vlastnického práva lze určití obecnými předpisy tak, aby odpovídal jednotným způsobem společnému dobru.

»Ze samé zmíněné povahy vlastnictví vyplývá, že lidé

musejí míti v této věci zřetel nejen k vlastnímu prospěchu, nýbrž i k společnému dobru. Jednotlivé vymezení těchto povinností tam, kde to žádá nutnost a kde to nestanoví sám přirozený zákon, náleží těm, kdo jsou v čele státu. Proto může veřejná moc přesně vymezovati, co je a co není vlastníkům dovoleno v užívání jejich majetku, přihlížejíc k společnému dobru a dávajíc se stále vésti přirozeným Božím zákonem.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

92. První omezení je dáno už zásadou, že ve svrchované nouzi má člověk právo si přivlastniti z cizího majetku to, čeho potřebuje k zachování života.

»Je-li nouze tak zřejmá a naléhavá, že je jasno, že je okamžitě třeba v nouzi přispěti tím, co je na dosah, jako když hrozí osobě nebezpečí a jinak jí nelze pomoci, tu může každý dovoleně uspokojit svou potřebu cizím majetkem, ať odňatým zjevně nebo tajně. A nemá to vlastní povahu krádeže nebo loupeže..., protože takovou nutností se stává jeho vlastnictvím to, co někdo vezme k uchování vlastního života.«

II II 66, 7

93. Ale vlastní princip omezení vlastnictví vzhledem k společnému dobru se opírá již o samu omezenost předmětu vlastnictví. Množství statků je omezeno a obyčejně je zhruba úměrno množství lidí; z toho nutně vyplývá, že nahromadění statků v rukou jednotlivců zbavuje společnost prospěšných účinků soukromého vlastnictví, protože způsobuje ochuzení většiny občanů, prohlubuje rozpory mezi jednotlivými stavy a tak oslabuje jednotu a mír, nezbytné k zachování společného dobra.

»Ve hmotném bohatství nemůže míti jeden člověk nadbytek, aniž druhý trpí nouzi, neboť časné statky nemůže vlastnit současně mnoho lidí.«

II II 118, 1 ad 2

»Jak praví Filosof, ‚úprava vlastnictví velmi přispívá k zachování obce nebo národa‘. Proto, jak sám praví, bylo v některých pohanských obcích stanoveno, že nikdo nesmí prodati majetek, leč při zjevné pohromě. Jsou-li totiž majetky napořád prodávány, může se stát, že se všechny majetky soustředí u několika lidí, a tak bude nutně obec nebo země zbavována obyvatel.«

I II 105, 2 ad 3

»Každé rozdělení statků a bohatství mezi lidmi není způsobilé k tomu, aby se jím dosáhlo cíle od Boha zamýšleného buď naprosto nebo dostatečnou měrou. Proto je třeba, aby se bohatství, které se stále rozmnožuje hospodářsko-sociálním pokrokem, rozdělilo mezi jednotlivé lidi a třídy tak, aby byl zabezpečen onen obecný prospěch, o němž s chválou mluví Lev XIII., nebo jinými slovy, aby bylo dobře postaráno o obecné blaho veškeré společnosti.«

Pius XI., Enc. *Quadragesimo anno*

Jak zhoubné následky může mít pro společnost soustředění většiny statků ve vlastnictví menšiny občanů, ukazují s dostatek právě dějiny dvacátého století: největší pohromy, jaké kdy stihly Evropu, byly způsobeny z největší části právě přebujením kapitalismu — nahromaděním vlastnictví a jeho vynětím ze služebnosti mravního řádu. A proto je nutnost omezení vlastnictví co do rozsahu věc naprosto zřejmá, jako je na druhé straně neméně zřejmo, že zrušení soukromého vlastnictví by byla věc nepřirozená a osudná.

94. Omezením vlastnického práva se také nepřímou řeší otázka užívání přebytečného majetku, která se nedá, jak jsme viděli, řešit zákonnou spravedlností přímo. V soustavě omezeného soukromého vlastnictví jsou neúměrné zisky z vlastnictví nebo práce automaticky obraceny k společnému užitku, ať už se to děje pomocí

daní nebo nějakým jiným způsobem. A tak se dosahuje co největší míry obecného prospěchu při zachování přirozeného řádu: jak prospěšnost soukromého vlastnického práva, tak prospěšnost společného užívání věcí se tu mohou plně uplatňovat.

VII

NABÝVÁNÍ VLASTNICTVÍ

95. Všimněme si nyní důležité otázky, jak vzniká vlastnické právo jednotlivce čili jakým dovoleným způsobem lze nabývatí majetku. Některé sociální teorie tvrdí, že jediným zdrojem vlastnického práva jednotlivců je práce, kterou vykonali k získání nebo vytvoření nějakého statku; to je však jednostranné. Ve velké většině případů se ovšem nabývá vlastnictví prací, protože velká většina statků si jí vyžaduje k svému vzniku; není však důvodu, proč by si jednotlivec nemohl přivlastnit něco, co nenáleží nikomu jinému, pouhým přivlastněním (okupací). Přivlastnění a práce jsou tedy dva základní stejně oprávněné způsoby nabývání vlastnictví.

»Že pak lze prvotně nabytí vlastnictví i přivlastněním věcí, jež nikomu nepatří, i příčinností nebo tak zvanou specifikací, dosvědčuje hojně jak tradice všech dob, tak nauka Našeho předchůdce Lva. Neboť přes všechny prázdné námitky některých lidí se nikomu neděje křivda, když je zabrána věc, která je neutrální čili nenáleží nikomu; co se však týče činnosti, jen taková činnost, kterou vyvíjí člověk vlastním jménem a již se dostává věci nové podoby nebo přírůstku, přivlastňuje pracujícím tyto plody.«

Pius XI., Enc. *Quadragesimo anno*

Podmínkou dovolnosti okupace tedy je, aby na věc neměl nikdo oprávněný vlastnický nárok. Podmínkou získání celého výsledku nějaké práce jest, aby to byla práce konaná ve vlastním jméně, to jest na vlastní náklad a odpovědnost, a aby věc byla nějakým způsobem přetvořena nebo obohacena.

Vedle těchto dvou základních způsobů, jimiž se stává něco vlastnictvím prvotně, to jest přechází z ne-vlastnictví ve vlastnictví, jsou ještě jiné druhotné způsoby, jimiž se nabývá vlastnického práva na základě již existujícího vlastnictví prvotního. Sem náleží přirozený přírůstek statků, na příklad z rostlinné nebo živočišné produkce, dále nabývání vlastnictví právem dědickým, smluvním převodem (směnou) majetku nebo konečně vydržením. To všechno jsou dovolené způsoby nabývání vlastnictví; jejich podrobnou úpravu provádí pozitivní právo.

VIII

ZISK Z NÁMEZDNÉ PRÁCE

96. Všimněme si nyní blíže otázky vlastnictví, vznikajícího prací. Ke vzniku nějakého statku či hodnoty je třeba tří složek: prostředků, jichž se užívá k dosažení výsledku, látky, z níž má zamýšlený výsledek vzniknout, a konečně lidské činnosti, která formuje látku pomocí prostředků k zamýšlenému výsledku. Stupeň složitosti může býti u jednotlivých prvků různý podle povahy nebo množství toho, co má býti vytvořeno; a podle toho může také býti v pracovním postupu zúčastněno více nebo méně lidí. Jde-li o zhotovení prostého domácího náradí, může všechny tři složky poskytovat jediný člověk; tak si rolník v primitivnějších stupních polního hospodářství zhotovuje sám

z vlastního materiálu a vlastnoručně vyrobenými nástroji většinu věcí, jichž potřebuje pro své hospodářství. Ve společnosti, v níž je provedena do důsledku dělba práce a v níž se většinou statky vyrábějí hromadně, může každou ze tří složek poskytovat jiný člověk nebo i skupina lidí; a nejčastěji je výroba diferencována tak, že jeden člověk nebo skupina lidí poskytuje výrobní prostředky a materiál, jiní lidé pak se účastní výroby jen svou prací. Tak vzniká otázka: v jaké míře mají obě strany nárok na to, co vzniká z této spoluúčasti?

Že obě strany mají nějaký nárok, protože obě vkládají do věci něco svého, a že tento nárok je úměrný jejich účasti, je zřejmo. Ale jak se má spravedlivě odhadnout výše těchto nároků? Pro toho, kdo zakládá právo na vlastnictví toliko na osobní práci, je ovšem odpověď dána předem; podle něho náleží výtěžek jen těm, kdo se zúčastnili vlastní prací na vytváření statků. Kdo dal jen materiál a prostředky, má nárok jen na úhradu jejich ceny. Ale takové pojetí je nespravedlivé, protože neodpovídá rovnosti či přiměřenosti, jež je přece jednou ze dvou základních podmínek práva. Skutečný poměr obou stran je tu příliš zjednodušen; je z něho vypuštěna složka odpovědnosti a rizika.

Neboť na jedné straně ten, kdo poskytuje materiál a prostředky, vkládá obyčejně do pracovního postupu něco více než jen hodnotu materiálu a opotřebení prostředků. Materiál i prostředky musily být nejprve opatřeny podle určitého plánu a musejí být jistým způsobem spravovány; mimo to jejich vložení do pracovního procesu znamená větší nebo menší nebezpečí jejich poškození nebo zničení — a tuto možnou ztrátu nese jejich majitel. A konečně se zavazuje obyčejně jejich majitel, že poskytne druhé straně úhradu za práci v stanovené výši ihned, bez ohledu na to, jaká bude hodnota a uplatnění vyrobených statků; možná ztráta,

plynoucí z distribuce hotových statků, padá opět na něho. Tak tomu aspoň jest v hospodářském systému založeném na přirozené soustavě soukromého vlastnictví výrobních prostředků: podnikatel nese výlohy výroby a risiko distribuce a zavazuje se platit práci hned po jejím poskytnutí bez ohledu na to, jakou bude mít možnost zhodnotiti její výsledky; a to mu jistě dává právo na něco více než na zaplacení materiálu a náhradu za opotřebení prostředků.

97. Na druhé straně ten, kdo se účastní vytváření statků svou prací, nepřijímá obvykle na sebe jiné risiko a jinou odpovědnost, než jaké vyplývají z práce samé. Nedává svou práci jako vklad, za nějž očekává teprve v budoucnosti podíl ze zisku, závislý na zhodnocení statků; dává prostě svou práci za mzdu okamžitě poskytovanou — což je v podstatě týž úkon směnné spravedlnosti jako směna předmětů při koupi a prodeji.

»Mzda sluje to, co je někomu nahrazováno jako odměna za dílo nebo práci jako její cena. Jako tudíž je úkonem směnné spravedlnosti dáti spravedlivou cenu za věc od někoho přijatou, tak je úkonem spravedlnosti i splatit mzdu díla nebo práce.«

I II 114, 1

Mzda je tudíž úměrna zásluze, to jest jakosti a množství poskytnuté práce, nikoli hodnotě výsledku:

»Mzda je úměrna zásluze, ježto v udílení mzdy je zachovávána rovnost spravedlnosti.«

CG III 149

»Mzda náleží práci podle I. Kor. 3, 8: Každý obdrží svou mzdu podle své práce.«

II II 182, 2

To odpovídá oběma základním znakům práce, osobitosti a nutnosti:

»Pracovati znamená zabývati se opatřováním věcí, jež jsou nutné k rozmanitým životním potřebám, ze-

jména k sebezáchově. V potu tváře své budeš jísti chléb. A tak má práce dva znaky, dané od přirozenosti, totiž že je osobní, protože působící síla tkví v osobě a náleží zcela tomu, kdo ji uplatňuje a komu byla dána k jeho prospěchu; a dále, že je nutná z toho důvodu, že člověk potřebuje k zachování života plodů práce; zachovati však život káže sama přirozenost věcí, již je třeba nejvíce poslouchati.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

Poněvadž tedy pracovní síla náleží svému subjektu, může ji pracující člověk svobodně směňovati; a protože pracující člověk propůjčuje jinému svou práci hlavně z toho důvodu, že nemá jiného prostředku k získání živobytí, má právo žádat přede vším jiným, aby dostal přiměřenou mzdu ihned a v plné výši.

»Vlastním důvodem práce, kterou na sebe berou ti, kdo se zabývají nějakým výdělečným povoláním, a cílem, k němuž směřuje pracující na prvním místě, jest opatřiti si majetek a držeti jej soukromým právem jako něco vlastního. Postupuje-li totiž své síly, svou příčinlivost jinému, činí to, aby získal statky nezbytné k výživě a slušnému způsobu života; a proto se výslovně dožaduje pravého a dokonalého práva nejen žádati mzdu, nýbrž i nakládati s ní podle své vůle.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

Pracující má tedy vlastní právo jen na to, co odpovídá jeho práci jako spravedlivá odměna. Jinak je tomu, jestliže nebere za svou práci mzdu, nýbrž jen podíl ze zisku, jak tomu bývá v pracovním společenství, kde jsou všechny složky společným nebo podílným majetkem a kde každý dostává za svou účast poměrný podíl z celkového zisku (rybářská družstva a pod.) Ale takový podíl ze zisku předpokládá i podíl v risiku a odpovědnosti za možnou ztrátu; kde toho není, tam

jde o námezdný poměr, a pak platí zásada o směně práce.

98. Jak se však určí spravedlivá výše mzdy?

Zde je opět třeba vzít v úvahu oba základní znaky práce. Na jedné straně je práce něco osobního a svobodného; což znamená, že může být směňována svobodně podle vzájemné dohody, podle toho, co svolí pracující přijmout od zaměstnavatele jako odměnu za svou práci. Ale na druhé straně je zřejmo, že vzhledem k nutnosti práce spodní mez mzdy čili minimální mzda nesmí být nižší než to, čeho je potřebí k opatření všech statků, jichž je potřebí k normálnímu slušnému životu v daném prostředí. Poskytuje-li pracující svou sílu pravidelně a plně po celé stanovené pracovní období, má za to přirozeně nárok na tolik, kolik potřebuje k slušnému životu na celou tu dobu. A k tomu nenáleží jen obstarání osobních hmotných potřeb — výživy, odívání a bydlení —, nýbrž i uspokojení potřeb stavovských a kulturních; a protože normální život člověka je život rodinný, musí minimální mzda zahrnovat i úhradu za potřeby slušného života rodinného.

»Díváme-li se na práci jen se zřetelem k tomu, že je osobní, není pochyby o tom, že je zcela v moci pracujícího, aby dal souhlas k nízké mzdě. Jako totiž pracuje ze své vůle, tak se může dobrovolně spokojit s nepatrnou nebo i žádnou mzdou. Ale docela jinak je třeba usuzovat, jestliže se k rysu osobitosti přidruží rys nutnosti, jež lze od prvního oddělit jen v teorii, nikoli ve skutečnosti. Uchovati si život je zajisté společnou povinností jednotlivců, jež opominutí je zločinem. Odtud vyplývá právo opatřovati si prostředky, k čemuž dává chudému člověku jedinou možnost mzda získaná prací. I když se tedy dělník a zaměstnavatel svobodně dohodnou o podmínkách a zejména o výši mzdy, zůstává nicméně ještě v platnosti něco z přirozené spravedlnosti, co je větší a starší než svobodná

vůle smluvních stran, totiž zásada, že mzda musí stačit k výživě dělníka, ovšem střídmeho a mravného.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Především se má dostati dělníkovi mzdy, která stačí k vydržování jeho i jeho rodiny... Je velikým zlem, jež musí býti potíráno všemi prostředky, jestliže jsou matky pro nedostatečnost otcovy mzdy nuceny pracovat na výdělek mimo domov a musejí zanedbávati své zvláštní starosti a povinnosti, zejména výchovu dítěte. Vší mocí je tedy třeba usilovati o to, aby otcové dostávali dostatečně velkou mzdu, jež by slušně vystačila na společné potřeby domácnosti.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

»Nezbytné potřeby se chápou dvojím způsobem. Jednak jako to, bez čeho něco nemůže býti... Jiným způsobem se chápe jako nezbytné to, bez čeho nelze vésti slušný život podle podmínek a stavu vlastní osoby i jiných osob, o něž má někdo pečovat. Takové nezbytné potřeby nemají přesně stanovených mezí; lze k tomu mnoho přidat, aniž se dá rozhodnout, zdali to přesahuje takovou nezbytnost, a lze z toho mnoho ubrát, a přece ještě zůstane dosti, aby se mohlo žítí přiměřeně vlastnímu stavu... Bylo by však nezřízené, kdyby si někdo odňal a uštedřil jiným ze svého vlastnictví tolik, že by nemohl žítí přiměřeně podle svého stavu a podle daných okolností. Nikdo totiž není povinen žítí nepřiměřeně.«

II II 32, 6

To všechno tedy musí býti bráno v počet při stanovení minimální mzdy, má-li býti spravedlivá aspoň vzhledem k přirozené povaze práce vůbec. A k tomu ovšem ještě přistupují zřetele zvláštní, týkající se konkrétní povahy pracovního výkonu — odstupňování mzdy podle namáhavosti a nebezpečí, podle míry zkušenosti,

zručnosti a inteligence, jíž si výkon vyžaduje, podle intensity výkonu a délky pracovní doby a podobně. S tím vším jsou opět spojeny jiné podrobné otázky, týkající se pracovního odpočinku, ochranných pracovních zařízení, opatření směřujících k posílení pracovní morálky atd. Tyto jednotlivosti však nepatří do pojednání o principech a vyžadují samostatného pojednání.

IX

OBCHOD A SMĚNA PENĚZ

99. Vedle výroby statků existují ještě dva způsoby práce, jíž lze nabývatí hmotného zisku z hmotných statků. Je to obchod se zbožím — směna statků za peníze za účelem zisku — a obchod peněžní — směna peněz za peníze.

Společným znakem, který odlišuje obě skupiny od předešlé, je to, že v nich nevznikají nové hodnoty; a proto také zisk jimi nabytý nemůže býti chápán jako spravedlivý podíl na nově vzniklé hodnotě. Proto také klade obchod jiné morální problémy než podnikatelská nebo námezdná práce. Spravedlivost mzdy nebo zisku plynoucího z poskytnutí materiálu a výrobních prostředků je zřejmá, protože zde zisku odpovídá vzrůst hodnoty. Jaké je však mravní odůvodnění zisku z obchodu?

Je na snadě, že odůvodnění obchodu lze hledati hlavně v jeho společenské prospěšnosti či nezbytnosti. Vyrobené statky musejí býti rozděleny mezi spotřebitele; a tento úkol obstarává v poslední instanci právě obchod. Čím složitější je hospodářský systém a čím více je výroba specialisována, tím důležitější je úkol obchodu, protože tím více vzrůstá vzdálenost mezi výrobcem a spotřebitelem. Pokud tedy obchod slouží

prospěchu občanské společnosti, má své mravní odůvodnění a může tedy být řádným povoláním. A tudíž může pak být i zdrojem zisku, ale nikoli v neomezené míře: zisk nesmí sloužiti pouhému uspokojení chtivosti bohatství, nýbrž musí být chápán jen jako stipendium laboris, odměna za práci spojenou s distribucí statků, a jako prostředek k opatření živobytí; a tomu také musí odpovídat jeho výše.

Takový je v podstatě názor svatého Tomáše a křesťanského středověku vůbec, odečteme-li jisté podceňování obchodu, vyplývající z dobové hospodářské situace. Směna zboží byla totiž ve středověku obstarávána z veliké části jinými způsoby než obchodem — výrobce směňoval přímo své zboží za jiné zboží nebo je prodával sám spotřebiteli; společenská užitečnost obchodu byla tedy velmi omezena a to mu dávalo podřadné místo ve společenském zřízení; připočteme-li k tomu důraz, jež kladl středověk na povolání produktivní, pochopíme, proč byl obchod pokládán za něco méněcenného, ba nízkého, jestliže jeho cílem byl pouhý zisk.

»Je dvojitá směna věcí. Jedna je jakoby přirozená a nutná, a tou se směňuje věc za věc nebo i věc za peníze z důvodu životní nutnosti, a taková směna vlastně nepřísluší obchodníkům, nýbrž spíše hospodářům nebo politikům, kteří mají buď pro domácnost nebo pro obec opatřovati věci nezbytné k životu. Jiný pak druh směny je směna buď peněz za peníze nebo jakýchkoli věcí za peníze nikoli pro nutné životní potřeby, nýbrž pro nabytí zisku; a tento druh obchodu zřejmě náleží podle Filosofova obchodníkům vlastním způsobem. První směna je chvályhodná, protože slouží přirozené nutnosti. Druhá však je spravedlivě haněna, protože co se týče jí samé, slouží chtivosti zisku, jež nezná mezí, nýbrž tíhne do nekonečna. A proto obchodování vzato samo o sobě má v sobě cosi hanebného, pokud v sobě nechová počestný nebo nutný cíl. I když

však zisk, který je cílem obchodování, nemá sám v sobě nic počestného nebo nutného, nechová v sobě také nic špatného nebo odporujícího ctnosti; proto nic nebrání, aby nebyl zisk zaměřen k nějakému nutnému nebo i počestnému cíli, čímž se obchodování stane dovoleným; jako když někdo obrací mírný zisk, jehož nabývá obchodem, k vydržování své domácnosti nebo i k podporování nuzných; nebo také když se někdo zabývá obchodem k veřejnému prospěchu, totiž aby nechybělo vlasti nutných životních potřeb, a nevyhledává zisk jako cíl, nýbrž jako odplatu za práci.« II II 77, 4

Zde je prostým a přitom velmi důsažným způsobem vyložená celá ethika obchodu. Zvláště významné je, že uvedené zásady platí pro každý obchod, tedy nejen pro směnu zboží za peníze, nýbrž i pro peněžní účast na obchodním podnikání ve formě společenství a obecně i pro všechny dovolené peněžní transakce.

100. Co se týče obchodního společenství či vkladu kapitálu do obchodního podnikání, právo na podíl ze zisku vyplývá podle svatého Tomáše už z toho, že vkladatel zůstává majitelem vkladu a tudíž nese i riziko s vkladem spojené.

»Kdo svěřuje své peníze buď kupci nebo řemeslníkovi na způsob jakéhosi společenství, nepřenáší na něho vlastnictví svých peněz, nýbrž si je ponechává, takže kupec s nimi obchoduje nebo řemeslník pomocí nich vyrábí na jeho nebezpečí; a proto může dovoleně žádat část zisku, který z toho vznikl jakoby z jeho vlastnictví.«

II II 78, 2 ad 5

Lze tedy obecně říci, že různé formy obchodního společenství (společnost komanditní, s ručením omezeným, akciová atd.) jsou dovoleny, vyhovují-li všem ostatním podmínkám — zachovávají-li obecné podmínky poctivosti a správnosti smlouvy a nejsou-li

pouhým prostředkem ziskuchtivosti, nýbrž slouží-li buď obstarávání živobytí nebo účelům dobročinným nebo veřejnému zájmu.

Totéž lze říci obecně o obchodních transakcích z oboru směnárenství, důchodnictví, tak zvaných subsidiárních smluv, (kauce, záruky, hypotéky), i smluv odvážných (pojištění, hra, sázka, loterie). Zvláštního výkladu si však vyžaduje otázka peněžní půjčky a úroků.

101. Podle svatého Tomáše odporuje spravedlnosti, jestliže věřitel požaduje z důvodu půjčky samé od dlužníka nějaký peněžitý poplatek nebo jakoukoli hodnotu penězi vyjadřitelnou. Důvod je ten, že peníze mají hodnotu toliko jako směnný prostředek; mimo směnu nemají jiné ceny, než je cena jejich materiálu. To znamená, že peníze jsou statky spotřební nebo »zuzivatelné«; u spotřebních statků však nelze oceňovat zvláště jejich věcnou podstatu a jejich užívání, protože jejich užívání záleží právě ve strávení, spotřebování jejich věcné podstaty. Žádá-li tedy věřitel kromě vrácení jistiny ještě i poplatek za její používání, žádá za tutéž věc dvojí cenu, a to je nespravedlivé.

»Jsou věci, jichž použití záleží v jejich spotřebování, jako spotřebováváme víno, užíváme ho k pití, a pšenici, užíváme jí k pokrmu. Proto se u takových věcí nesmí počítat zvlášť užívání věci a věc sama, nýbrž komu se postupuje užívání, tomu se postupuje i věc, a proto se u takových věcí půjčkou přenáší i vlastnictví. Kdyby tedy chtěl někdo prodat zvlášť víno a zvlášť užití vína, prodával by tutéž věc dvakrát nebo by prodával něco, co neexistuje; a tím by zjevně hřešil proti spravedlnosti. A z podobného důvodu se dopouští nespravedlnosti, kdo půjčuje víno nebo pšenici a požaduje za to dvojí odměnu: jednak navrácení stejné věci, jednak odměnu za užívání, jež sluje úrok. Jsou však některé věci, u nichž užívání neznamena spotřebování věci samé, jako užívání domu záleží v jeho

obývání, nikoli v jeho zničení. A proto se může u takových věcí obojí postupovati zvlášť, třeba když někdo postupuje jinému vlastnictví domu, vyhradiv si na nějakou dobu jeho užívání, nebo naopak když někdo postoupí jinému užívání domu, vyhradiv si jeho vlastnictví. A proto může člověk dovoleně přijmout cenu za užívání domu a mimo to požadovat zpět propůjčený dům, jak je to patrné při pronájmu a nájmu domu. Peníze však byly podle Filosa vynalezeny hlavně k provádění směny a proto vlastní a hlavní užitek peněz jest jejich spotřebování či vydání, pokud jsou vynaloženy na směnu. A proto je o sobě nedovoleno bráti odměnu za užívání půjčených peněz, což se nazývá úrok.«

II II 78, 1

To je v zásadě i stanovisko Církve, vyjádřené v encyklice *Vix pervenit* z roku 1745:

»Hřích, který je nazýván lichva a který má své vlastní sídlo a místo ve smlouvě o půjčce, záleží v tom, že někdo ze samé půjčky, jež svou povahou vyžaduje toliko, aby bylo navráceno tolik, kolik bylo přijato, činí si nárok, aby mu bylo vráceno více, než bylo přijato, a proto tvrdí, že má z důvodu smlouvy samé právo na jistý zisk nad půjčenou částku. Proto každý takový zisk, který převyšuje částku, je nedovolený a lichvářský. A k odstranění této poskvrny nemůže nijak přispěti odvolávání buď na to, že ten zisk snad není nadměrný a přílišný, nýbrž mírný, nikoli velký, nýbrž nepatrný, nebo na to, že ten, od koho se ten zisk požaduje toliko z důvodu smlouvy, není chudý, nýbrž bohatý, a že nenechává poskytnutou částku nepoužitou, nýbrž ji se značným užitkem vynakládá k rozmnožení jmění nebo přikoupení nemovitostí či k výnosným obchodům. Zákon půjčky se týká nutně rovnosti mezi daným a vráceným; kdokoli tedy, když byla jednou tato rovnost stanovena, se neostýchá ze smlouvy samé,

již bylo vyhověno již rovností, žádati na někom ještě více, je tím usvědčován, že jedná proti zákonu půjčky; a jestliže tedy něco takového přijal, je povinen restitucí, ke které zavazuje spravedlnost, jež sluje směnná a již náleží zachovávat i v lidských smlouvách rovnost každému vlastní i nahrazovati ji tam, kde nebyla zachována.«

Benedikt XIV., Enc. *Vix pervenit*

102. Naproti tomu však se zásadně připouští, že se při smlouvě o půjčku mohou vyskytovat průvodní okolnosti, které dávají věřiteli nárok, aby od dlužníka přijal něco nad dlužnou částku. Vedle toho může ovšem věřitel přijmout od dlužníka dobrovolný a nezávazný dar; konečně může vyžadovat za půjčku něco, co nemá peněžitou hodnotu, jako vděčnost nebo lásku, ale k tomu ovšem nemůže býti dlužník vázán žádným zákonem.

»Podle Filosofova se považuje za peníze všechno, co může býti oceněno v penězích. A proto jako hřeší proti spravedlnosti ten, kdo, jak bylo řečeno, bere z tiché nebo výslovné smlouvy peníze za půjčené peníze nebo jakoukoli jinou věc, která je spotřebována samým užitím, tak se dopouští podobného hříchu ten, kdo z tiché nebo výslovné smlouvy přijme cokoli jiného, co může býti oceněno v penězích. Jestliže však přijme něco takového ne jako požadavek ani jako z nějakého tichého či výslovného závazku, nýbrž jako dar daný zdarma, nehřeší, protože i předtím, než půjčil peníze, mohl dovoleně přijmout dar, a neocítá se v horším postavení proto, že poskytl půjčku. Lze však dovoleně požadovat za půjčku něco, co se neměří penězi, třeba blahovůli a lásku toho, komu půjčil, nebo něco podobného.

K prvnímu je tedy třeba říci, že ten, kdo poskytuje půjčku, může bez hříchu pojmouti do smlouvy s vypůjčujícím náhradu škody, kterou se mu ubírá něco, co má míti, neboť to neznamena prodávati užívání peněz, nýbrž vystříhati se škody, a je možné, že

vypůjčující se vyhne větší škodě, než jakou utrpí půjčující; proto vypůjčující nahrazuje škodu jiného s vlastním prospěchem. Nemůže však pojmouti do smlouvy náhradu škody, plynoucí z toho, že nemá z peněz zisk, protože nemůže prodávati to, co nemá a čeho nemusí dosáhnouti, protože mu v tom může býti různým způsobem zabráněno.

K druhému je třeba říci, že odplata nějakého dobrodiní se může dít dvojím způsobem. Jednak z náležitosti spravedlnosti, k níž se může někdo zavázati jistou smlouvou, a tato náležitost se bere podle množství dobrodiní, jež někdo přijal. A proto ten, kdo si vypůjčil peníze nebo jakoukoli podobnou věc, jejíž užití znamená její spotřebování, není zavázán vrátiti více, než si vypůjčil; je tudíž proti spravedlnosti, je-li zavazován vrátiti něco více. Jiným způsobem je někdo povinen odpláceti dobrodiní z náležitosti přátelství, v němž se hledí více k náklonnosti, s níž někdo prokazuje dobrodiní, než také k množství toho, co udělal; a takové náležitosti nepřisluší občanská závaznost, již se zavádí jakási nutnost, takže odplata není samovolná.«

II II 78, 2

»Tím se však nepopírá, že se někdy mohou vyskytnout zároveň s půjčovní smlouvou nějaké jiné tak řečené tituly, jež nejsou obecně dány a obsaženy v samé přirozenosti smlouvy a z nichž vzniká obecně spravedlivý a pravoplatný důvod, aby bylo právem požadováno něco nad částku, která je povinna ze smlouvy. A také se nepopírá, že každý může rozličným způsobem umisťovat a vynakládat své peníze jinými smlouvami, zcela odlišnými od půjčky, buď aby si opatřil roční důchody nebo aby provozoval dovolené obchodování a z toho bral počestný zisk.«

Benedikt XIV., Enc. Vix pervenit

103. Jaké jsou jednotlivě tyto tituly, vyplývající z průvodních okolností smlouvy o půjčku? Jak jsme viděli, připouští svatý Tomáš vlastně jako takový titul jen skutečnou škodu, způsobenou věřiteli tím, že poskytl peníze dlužníkovi, místo aby jich užil pro sebe; o jiném se nezmiňuje, podotýká jen, že není takovým titulem zisk, jež by mohl mít věřitel z peněz jinak použitých, protože »nemůže prodávat to, co nemá.« To je ve shodě s hospodářskými poměry, k nimž svatý Tomáš přihlížel ve svých výkladech a o nichž jsme se už zmínili. Vzhledem k povaze výměny statků měly ve středověku peníze omezenější význam než v pozdějším specialisovaném hospodářství; a to mělo své důsledky i pro půjčování peněz. Peníze nebyly tak často používány k půjčkám jako v nové době; většinou byly vlastníkem uchovávány, jako reserva pro možnou vlastní budoucí potřebu. Mohlo jich ovšem být použito k zakoupení důchodu nebo ke vkladu do obchodního podnikání; ale znamenal-li takový vklad do obchodního podniku možnost značného zisku, přinášel také veliké riziko, vyplývající z obtíží a nejistoty dovozu cizího zboží. Půjčkou tedy nepozbýval věřitel žádného zaručeného zisku, nýbrž nanejvýš zisku více nebo méně pochybného; a proto nemohl uplatňovati titul ušlého zisku. Ani jinak se obyčejně nevydával v nějaké mimořádné nebezpečí ztráty, protože nároky věřitelovy byly velmi přísně zabezpečovány zákony světskými i církevními.

To se změnilo změnou hospodářské soustavy. Liberální kapitalismus přinesl na jedné straně zvýšené uplatnění peněz jako prostředku směny a výroby statků a tím i zvýšené možnosti zisku ze vkladu peněz do průmyslového nebo obchodního podnikání; na druhé straně však přinesl s oslabením mravního řádu i zvýšené riziko půjčky. A proto bylo možno již zvýšenou měrou uplatňovat jak titul ušlého zisku, tak tituly

vznikající z ohrožení jistiny i z opatření, jichž musil věřitel užívat k jejímu zajištění. A tak se uznává dnes obecně patero takových titulů, vyplývajících z dané povahy novodobého peněžního hospodářství. Je to:

1. Ušlý zisk, to jest »zisk, jež by půjčující měl z věci použité v nějaké jiné dovolené smlouvě«.

2. Utrpěná škoda, to jest »úhona, kterou utrpí půjčující z půjčky«.

3. Ohrožení jistiny, to jest »důvodná obava, že jistina nebude vrácena«.

4. Penale, to jest smlouva, již se dlužník zavazuje, že zaplatí jistou částku, kdyby nesplatil jistinu v ujednanou lhůtu.

5. Mimořádná práce, kterou musil věřitel vynaložit na to, aby získal nazpět půjčenou částku. (Srv. Tanquerey, Brevior Synopsis Theol. Mor. str. 291).

104. Všechny tyto tituly se ovšem nemusejí vyskytovat při každé půjčce, a také se nemusejí uplatňovat stejnou měrou; kdyby se tedy stanovení poplatků jim odpovídajících ponechávalo individuální dohodě, mohla by se jejich výše značně rozcházet v jednotlivých případech i tam, kde by šlo o stejnou částku peněz. To však není žádoucí z důvodů obecného významu, jež má dnešní peněžní hospodářství; tento zájem vyžaduje, aby se půjčování peněz řídilo co možná jednotnými základními zásadami, a proto je pravidelně výše nároků z uvedených titulů normalisována státními zákony. Nároky takto zákonitě stanovené pak označujeme souhrnně jako zákonitý zisk plynoucí nepřímo z »poskytování zástupných věcí«, to jest takových věcí, jež majíce stejnorodou kvalitu mohou býti kvantitativně přesně měřeny, takže dvě stejně veliká množství mají také stejnou hodnotu. Peníze jsou takovou zástupnou věcí; každá jednotka téže měny má přesně stejnou hodnotu.

Proto jsou v církevním právu shrnuty všechny o-

tázky dovolenosti nebo nedovolenosti zisku z půjčky prostě v ten smysl, že bráti zákonitý zisk při poskytování půjčky není samo o sobě věc nedovolená, jde-li o zisk přiměřený nebo spravedlivě odůvodněný.

»Dává-li se někomu zástupná věc, aby se stala jeho vlastnictvím a potom byla nahrazena v témž druhu, nemůže se z toho bráti žádný zisk z důvodu samé smlouvy; není však o sobě nedovolené bráti za poskytování zástupné věci zákonitý zisk, leč by bylo obecně jisto, (constet), že je nepřiměřený, nebo i větší zisk, mluví-li pro to spravedlivý a přiměřený důvod.«

CIC Can.1543

Tím je morální stanovisko k otázce úroku dáno zcela jasně, aniž je třeba se uchýlovat k tak zvané teorii »nepřímé plodnosti kapitálu«, jak to činí někteří theologové.

ČÁST PÁTÁ

FILOSOFIE KULTURY

čili

ŘÁD HODNOT

I

PŘIROZENÁ STUPNICE HODNOT

105. Prací vznikají z přírodních skutečností nové věci, jež mají různou hodnotu se zřetelem k svému uplatnění, k své užitečnosti ve službě lidskému životu. Souhrn těchto hodnot — nebo přesněji souhrn věcí i činností uspořádaných a pojímaných se zřetelem k jejich hodnotě v řádu lidského života — označujeme souhrnně jako lidskou kulturu. Kultura je tedy protipól přírodní skutečnosti; zahrnuje všechno, co vzniká skutečnou lidskou prací na rozdíl od toho, co vzniká přírodními silami.

Kapitola o kultuře je tedy přirozeným doplňkem kapitoly o práci, protože doplňuje zřetel k průběhu činnosti zřetelem k jejím výsledkům; a je jím tím spíše, že rozvádí důsažnějším způsobem hierarchický hodnotící zřetel, který se v pojednání o práci mohl uplatnit jen částečně. Mluvit totiž o kultuře s hlediska duchovních principů znamená v zásadě totéž jako mluvit o přirozené stupnici lidských hodnot. Filosofie kultury je především filosofií hodnot, neboť vlastní smysl kultury je dán v řádu morálním a odstupňování podle cílů je tedy hlavním principem kulturní filosofie.

Hodnota není nic jiného než zvláštní či jednotlivé

dobro věci; a povaha i stupeň dobra závisí na povaze a stupni cíle. Cíle však jsou uspořádány podle zřetele k poslednímu cíli člověka; a týmž způsobem jsou tedy uspořádány jednotlivé lidské hodnoty.

106. Použijeme-li tedy toho, co již bylo stanoveno o stupnici cílů, nebude z toho nesnadno stanovit i základní stupně řádu hodnot. Na první místo je třeba postavit rozlišení mezi hodnotami hmotnými (časnými) a hodnotami duchovními (duševními v užším smyslu nebo morálními v širším smyslu) — podle toho, jde-li o význam věcí pro hmotné nebo duchovní cíle. Protože pak člověk je vázán na hmotu dvojným způsobem, jednak svou tělesností, jednak svým hmotným prostředím, je možno časné hodnoty dělit na hodnoty vnější (hodnoty věcí existujících mimo člověka: hmotné bohatství, vnější pocty, vnější užitkové vztahy k lidem) a hodnoty tělesné (hodnoty lidské tělesnosti: tělesné zdraví, síla, obratnost, krása atd.).

Vnější hodnoty se opět mohou dělit podle toho, zdali slouží přímo uspokojování přirozených potřeb hmotných (odtud slují hodnoty přirozené) nebo zdali jsou jen pomocnými prostředky vymyšlenými k získání hodnot přirozených (hodnoty umělé).

»Jsou dvojí hodnoty, jak praví Filosof, totiž přirozené a umělé. Přirozené hodnoty jsou ty, kterými člověk uspokojuje přirozené nedostatky, jako pokrm, nápoj, oděv, vozidla a obydlí a jiné podobné věci. Umělé hodnoty jsou ty, jimiž není přírodě pomáháno přímo, jako peníze, nýbrž lidské umění je vynalezlo, aby byly jakoby měrou prodejných věcí... Umělé hodnoty pak jsou získávány jen pro hodnoty přirozené; získávají se totiž jen k tomu, aby se za ně koupily věci nutné k živobytí.«

I II 2, 1

Přirozené hodnoty vnější jsou tedy nadřazeny umělým; a podobně tělesné hodnoty jsou nadřazeny hod-

notám vnějším vůbec, přirozeným i umělým; duševní hodnoty pak jsou jakožto hlavní či prvotní hodnoty nadřazeny hodnotám tělesným i hodnotám vnějším, jež můžeme úhrnem označit jako hodnoty druhotné.

»Mezi lidskými hodnotami jsou některé pro člověka hodnotami samy o sobě, a ty jsou pro něho hodnotami jakožto pro člověka; některé pak jsou jimi v uspořádání k těm prvním hodnotám, jako hodnoty časné.«

ComSent IV, 46, 1, 2

»Vnější věci jsou pro tělo, tělo pak pro ducha, jako látka je pro tvar a nástroj pro hlavního činitele. A to je společný úsudek všech filosofů.«

ComEth I, 12

Vnější hodnoty tedy zauímají nejnižší místo; a protože jsou nejvíce vzdáleny od vlastních duchovních cílů, nemohou samy o sobě uspokojit člověka; stanou-li se hlavním cílem lidského úsilí, pak plodí jen zlo.

»Vnější hodnoty mají tu vlastnost, že jsou-li nemírně vyhledávány, plodí všeliké zlo, především zkaženost mravů a nesváry. Jsouce totiž samy o sobě prázdné a nízké, nemohou naplnit ducha člověka, který byl od Boha stvořen a určen k požívání Boží slávy a proto musí žítí neustále v starosti a nepokoji, dokud nespočine v Bohu,«

Pius XI., Enc. Ubi arcano

II

ŽIVOT ČINNÝ A KONTEMPLATIVNÍ

107. Všimněme si teď blíže stupnice hlavních hodnot. Lidský duch má dvě základní schopnosti, rozum a rozumnou žádost čili vůli; je tedy obrácen jednak k rozumovému poznávání věcí, jednak k rozumnému jednání. Odtud také rozlišujeme rozum spekulativní či teoretic-

ký, zaměřený k poznání o sobě, a rozum praktický, zaměřený k jednání, založený na rozumovém poznání; a jim také odpovídají dvě skupiny duchovních hodnot. Toto základní rozlišení však ihned klade významnou otázku, která byla už tak často v dějinách filosofie podnětem kontroverzí: Jsou hodnoty praktického rozumu nadřazeny hodnotám spekulativního rozumu nebo naopak?

To není věc pouhé klasifikace; na odpovědi, dávané na tuto otázku, závisí ve skutečnosti povaha a směr celých období kulturních dějin. Kdo se vyzná poněkud v dějinách novodobé filosofie, ví, jak veliký význam mělo pro rozmach technické kultury i pro úpadek duchovní kultury, který jej provází, vítěztví Baconova názoru, že jediným legitimním cílem vědy i filosofie je rozmnožení lidského blahobytu. Pořadí hodnot odpovídá pořadí cílů; přesune-li se tedy řád hodnot, přesune se i celá soustava cílů a tudíž i činností jim odpovídajících. Odtud důležitost odpovědi na tuto otázku.

Správnou odpověď lze určit jen vyjdeme-li ze samého základu — to jest z vlastní povahy posledního cíle, ovšem se zvláštním zřetelem k jeho lidské stránce, která je pro určování lidských hodnot nejvýznamnější. Každý cíl totiž lze pojímati s trojí stránky. Za prvé v něm rozlišujeme to, co je jeho prvotním, základním smyslem — to, proč je stanoven jako cíl — od jeho druhotných stránek, jež vyplývají z vlastního smyslu. A v tomto druhotném aspektu cíle rozeznáváme opět předmětnou a podmětnou stránku, protože v každém zaměření k cíli je dán jednak předmět (objekt), k němuž se směřuje, a podmět (subjekt), z něhož cílová snaha vychází a jemuž je dosažený cíl přivlastňován.

Řekne-li se tedy obecně, že posledním cílem člověka je Bůh, znamená to tři věci:

Za prvé, že prvotním smyslem lidské existence a posledním vyvrcholením lidské činnosti vůbec je Boží

oslava čili projevení Boží dokonalosti; neboť to je poslední důvod, proč byl člověk stvořen »k obrazu a podobnosti Božímu«.

Za druhé, že posledním cílem po předmětné stránce je Boží dobrota — neboť předmětným cílem vůle je dobro, a posledním, nejvyšším dobrem je toliko Bůh-Dobro.

Za třetí, že posledním cílem po subjektivní stránce je blaženost v Bohu, neboť blaženost je plnost dokonalosti vlastního bytí, a naprostá lidská blaženost tedy může býti jen v naplnění lidského bytí v Bohu.

Úhrnná definice, obsahující vymezení všech tří stránek, by mohla znít asi takto: Posledním cílem člověka je dokonalá blaženost v účasti na Boží dobrotě k manifestaci Boží slávy. Blaženost či štěstí je jakožto subjektivní stránka cíle člověku nejbližší; sláva Boží je nejzazší, transcendentní vyvrcholení cíle, kdežto dobrota Boží je střední, spojující termín. Z toho je zřejmo, že pořadí lidských hodnot závisí na prvním místě na tom, jaká je povaha lidské blaženosti. Je-li její těžiště v oblasti vůle, pak má řád praktický přednost před řádem teoretickým; je-li v oblasti rozumu, pak je tomu naopak.

108. Nuže, podle svatého Tomáše nezáleží blaženost v úkonu vůle, nýbrž v úkonu rozumu; a to nikoli v úkonu rozumu praktického, nýbrž spekulativního; a nezáleží v jakékoli činnosti rozumu spekulativního, nýbrž v jeho vrcholném úkonu — v kontemplaci čili nazírání — obráceném k nejvyššímu předmětu poznání — k Bohu samému. To dokazuje sama rozumová povaha lidské přirozenosti. Blaženost je vyvrcholení dokonalosti, a vrcholná dokonalost musí zřejmě záležet v činnosti, a to v činnosti nejvyšší schopnosti v zaměření k nejvyššímu předmětu. Nejvyšší schopností člověka však je rozum, nikoli vůle, protože vůle závisí na rozumu; a nejvyšším předmětem je »božská pravda«, to jest po-

znání Boha. Podrobné provedení tohoto důkazu vyplývá z následujících textů:

»Poněvadž blaženost člověka je cosi stvořeného v něm existujícího, musí se říci, že blaženost člověka je činnost. Blaženost je totiž konečná dokonalost člověka. Každá věc však je natolik dokonalá, nakolik je v uskutečnění; neboť možnost bez uskutečnění je nedokonalá. Musí tedy blaženost záležet v konečném uskutečnění člověka. Je však zřejmo, že posledním uskutečněním činného je činnost.«

I II 3, 2

»Poněvadž je blaženost vlastním dobrem rozumné přirozenosti, odpovídá nutně rozumné přirozenosti podle toho, co je jí vlastní. Žádost však není vlastní toliko rozumné přirozenosti, nýbrž je dána všem věcem, třeba různě různým. Ta různost však pochází z toho, že věci mají různý vztah k poznání. Neboť věci, kterým vůbec chybí poznání, mají toliko žádost přírodní; ty, které mají smyslové poznání, mají žádost smyslovou, jež zahrnuje odpor a dychtivost; ty však, které mají rozumové poznání, mají i přiměřenou žádost, totiž vůli. Není tedy vůle něco vlastního rozumové přirozenosti už tím, že je to žádost, nýbrž teprve tím, že závisí na rozumu; rozum však je sám sebou něco vlastního rozumné přirozenosti. Blaženost tedy hlavně a podstatně záleží více v úkonu rozumu než v úkonu vůle.«

CG III, 26

»Blaženost záleží více v činnosti spekulativního než praktického rozumu, což vysvětluje z trojího. Za prvé z toho, že je-li blaženost člověka činností, musí to býti nejlepší činnost člověka. Nejlepší pak činnost člověka je ta, kterou vyvíjí nejlepší schopnost se zřetelem k nejlepšímu předmětu; nejlepší schopnost však je rozum a jeho nejlepším předmětem je božské dobro, to pak není předmětem praktického rozumu, nýbrž spekulativního.

Proto záleží blaženost nejvíce v takové činnosti, to jest v nazírání božských věcí. A protože »každý je zřejmě tím, co je v něm nejlepšího«, jak se praví, je taková činnost člověku nejvlastnější a nejradostnější. Za druhé je totéž zřejmo z toho, že nazírání je nejvíce vyhledáváno samo pro sebe. Úkon praktického rozumu však není vyhledáván sám pro sebe, nýbrž pro jednání, jednání pak je uspořádáno k nějakému cíli. Z toho je zřejmo, že poslední cíl nemůže záležet v životě činném, který přísluší rozumu praktickému. Za třetí je totéž zřejmo z toho, že v nazíravém životě člověk obcuje s vyššími bytostmi, to jest s Bohem a anděly, jimž se připodobňuje nazíráním, kdežto v tom, co náleží k životu činnému, mají s člověkem jisté společenství i ostatní živočichové, byť nedokonale. A proto konečná a dokonalá blaženost, která je očekávána v budoucím životě, záleží celá hlavně v nazírání. Nedokonalá pak blaženost, již lze dosáhnout na zemi, záleží prvotně a hlavně v nazírání, druhotně pak v činnosti praktického rozumu, pořádajícího činnost i trpnost.«

I II 3, 5

109. Jsou-li tedy hodnoty řádu kontemplativního nadřazeny hodnotám řádu činného, neznamena to, že by ty druhé byly vylučovány, neboť i ony náležejí aspoň k blaženosti nedokonalé; mají však význam druhotný, to jest, slouží jako prostředky k životu kontemplativnímu — jako vůbec všechna lidská činnost; neboť je-li vrcholem života blaženost a blaženost záleží v kontemplaci, pak z toho plyne, že všechno je k ní zaměřeno:

»(Ke kontemplaci pravdy) jsou zjevně uspořádány také všechny ostatní lidské činnosti jako k cíli. K dokonalé kontemplaci je totiž potřebí neporušenosti těla, k níž jsou uspořádány všechny umělé statky nezbytné k životu. Také je k ní potřebí oproštění od zmatků vášní, k čemuž se dospívá mravními ctnostmi a opatrností, a pokoj od vnějších zmatků, k čemuž je uspořá-

dána celá správa občanského života, takže díváme-li se na věc správně, všechny lidské funkce zjevně slouží těm, kdož nazírají pravdu.«

CG III 37

110. Zde se nám už jasně rýsuje stupnice hodnot. Víme, že hodnoty společenské slouží hodnotám mravním; a hodnoty mravní slouží hodnotám kontemplativním. Zde je však třeba připomenout přesný význam pojmu kontemplace a kontemplativního života a jeho poměr k řádu spekulativního rozumu. Spekulativní rozum je zaměřen k poznávání věcí bez přímého zřetele k jednání; kontemplace náleží do řádu spekulativního rozumu, ale zahrnuje toliko část jeho činnosti. Není to poznávání jakékoli, nýbrž poznávání celkové nebo »ná-zorné«; je to úhrnný pohled na nějakou pravdu, *simplex intuitus veritatis*. Vedle toho existuje v oblasti spekulativní tak zvané poznání diskursivní, které je zaměřeno na myšlenkové rozebírání, srovnávání, spojování a rozlučování jednotlivých pravd nebo jejich částí. I toto diskursivní poznání je podřízeno kontem-placi, takže i v samé oblasti spekulativního rozumu se uplatňuje odstupňování hodnot. Co se týče pojmu »kon-templativní život«, rozumí se jím obyčejně celý řád rozumu spekulativního, čímž se jaksi naznačuje už názvo-slovně, že celé poznání slouží kontemplaci. Životem činným pak se podobně rozumí celá oblast rozumu prak-tického, ať jde o činnost individuální nebo pospolitou.

Je tedy základní pořadí duchovních hodnot toto:

I. Život činný (oblast praktického rozumu):

1. Hodnoty individuálního mravního života
2. Hodnoty společného mravního dobra.

II. Život kontemplativní (oblast spekulativního rozumu):

1. Hodnoty diskursivní
2. Hodnoty kontemplativní ve vlastním smyslu.

111. K tomuto rozlišení podle přirozené povahy hodnot přistupuje druhý základní princip hodnocení, daný existencí řádu nadpřirozeného. Přirozená blaženost, jíž může člověk dosáhnout přirozenými silami, je cosi nedokonalého; Bůh však povolal člověka k vyšší dokonalosti, jejímž vrcholem je nikoli už pouhé poznávání Boží dokonalosti jen skrze její účinky, jako je tomu v přirozené kontemplaci, nýbrž nadpřirozené poznání Boha. Protože to převyšuje přirozené síly, dal Bůh člověku k dosažení této vyšší dokonalosti a k přípravě na dokonalou blaženost potřebné prostředky, zvláštní milosti nadpřirozené. Nad řádem přirozenosti tedy stojí řád milosti; mezi oběma je podstatný rozdíl co do povahy i co do hodnoty, ale zároveň je mezi nimi činné spojení v tom smyslu, že milost působí na přirozenost k jejímu posílení i zdokonalení. Nadpřirozené prostředky pomáhají člověku nejprve k dokonalému dosažení přirozených duchovních cílů a potom s jejich pomocí k dosažení cílů nadpřirozených. Tak pomáhá milost člověku ke zdokonalení v přirozených ctnostech a těch potom užívá jako prostředků k zdokonalení v ctnostech nadpřirozených; a tak poznání víry zdokonaluje přirozené poznávání věcí a zároveň je doplňuje o poznání věcí nadpřirozených. A tak také člověk dospívá od přirozené či filosofické kontemplanace stvořených věcí k nadpřirozené (vlité, mystické) kontemplaci, to jest k přímému nadpřirozenému rozumovému poznávání podstatné přítomnosti a činnosti Boží v duši.

Tak se tedy k přirozeným hodnotám rozumového poznání a uvědomělého tvoření — čili k hodnotám vědy, filosofie a umění — připojují v řádu duchovních hodnot hodnoty teologie a posvátného umění; a podobně se v oblasti rozumu praktického druží k praktickým naukám a uměním aplikace theologických nauk v oblasti dobra společného a individuálního.

112. Konečná stupnice duchovních hodnot je tedy tato:

I. Oblast přirozeného řádu činného života:

- 1. Hodnoty speciálních praktických nauk a jejich aplikace.**
- 2. Hodnoty aplikovaného krásného umění.**
- 3. Hodnoty přirozené individuální ethiky.**
- 4. Hodnoty praktické politiky a ekonomie.**

II. Oblast přirozeného řádu kontemplativního života:

- 1. Hodnoty teoretických odborných nauk.**
- 2. Hodnoty diskursivní filosofie.**
- 3. Hodnoty kontemplativní filosofie.**
- 4. Hodnoty tvůrčího umění.**

III. Oblast nadpřirozeného řádu činného života:

- 1. Hodnoty individuálního mravního života nadpřirozeného (individuální ctnosti) a praktických nauk k němu zaměřených.**
- 2. Hodnoty nadpřirozeného pospolitého života (životní společenství Církve).**

IV. Oblast nadpřirozeného řádu kontemplativního života:

- 1. Hodnoty teoretické theologie.**
- 2. Tvořivé hodnoty posvátného umění.**
- 3. Hodnoty kontemplativního života ve vlastním smyslu (dokonalá láska k Bohu, vrcholící v nadpřirozené kontemplaci).**

III

VÝZNAM KONTEMPLACE V ČINNÉM ŽIVOTĚ

113. Kontemplace je tedy vyvrcholením veškeré lidské činnosti. Vyvrcholením, nikoli zrušením činnosti, neboť i když kontemplace znamená oproštění od vnějšího pohybu, zůstává v ní stále intensivní vnitřní pohyb intelektu. (Srov. II II 189, 1 ad 3.) A k ní tedy směřuje, jí slouží v pravém řádu i veškerá činnost člověka společenského. To je třeba zvlášť zdůraznit vzhledem k tomu, že právě v oblasti společenského života je tato veliká pravda nejčastěji opomíjena.

Lze to psychologicky snadno vysvětlit. Pospolité život směřuje k vnějšímu blahobytu jako k nejbližšímu cíli, vyžaduje intensivní vnější činnosti a uvádí jednotlivce ve stálý vzájemný styk. Naproti tomu kontemplace se soustřeďuje k duchu, vyžaduje přerušování vnější činnosti a člověka navenek osamocuje. Člověku zaujatému pospolitým životem a nepoučenému o pravém významu kontemplace se tedy snadno jeví kontemplativní člověk nejprve jako nějaký cizinec, kdosi vzdalující se nepochopitelně společného života, potom jako člověk sobecký který nepřispívá ničím k společnému prospěchu, konečně snad i jako nepřítel společenského života. Tak či, onak bude člověk činný vždycky snadno sváděn skrytostí kontemplativních hodnot k tomu, aby pokládal kontemplaci za věc pro lidskou společnost zcela neúčinnou.

114. To je právě jeden z nejnosudnějších bludů praktického člověka. Pravda je opačná. Hodnoty kontemplativní jsou nejnositelnější a nejdůležitějším předpokladem právě v oblasti života pospolitého. To platí jak v širším smyslu o významu dobré teorie pro praxi, tak zvláště o významu filosofické i mystické kontemplace

pro pravost všech ostatních duchovních hodnot. Úroveň národní či státní kultury, síla a bohatství společného dobra občanské společnosti závisí v poslední instanci na síle a bohatství kontemplativních hodnot, jež se v nich uplatňují; a na tom nemůže nic změnit sebe zřejmější skvělost hmotné kultury; není-li v náležitém poměru k hodnotám kontemplativním, je znamením zkázy, nikoli zdaru a bezpečí.

To vyplývá přímo z toho, co bylo řečeno o poměru lásky a spravedlnosti. Jestliže příkaz lásky k Bohu je nejvyšším příkazem řádu morálního; jestliže nadpřirozená kontempace je vyvrcholením dokonalé lásky k Bohu; a jestliže blaženost, dokonalá i nedokonalá, záleží právě v kontemplaci, nemůže z toho vyplývat jiný závěr než ten, že kontempace je nejen vrcholem veškeré všech ostatních činností, jež v ní mají svůj konečný činností, nýbrž že je také opačně zdrojem plnosti a síly smysl; a že tedy kontempace je ve skutečnosti nesmírně užitečná pro život činný, že je duší veškeré kultury. Láska je největší duchovní silou země; a poněvadž je přirozeně sdělná, směřujíc k dobru jiného, je ve zvláštním smyslu hlavním zdrojem síly především pro život pospolitý. A protože kontempace je vyvrcholením lásky, platí to o ní na prvním místě. Dosvědčují to ostatně kulturní dějiny lidstva na každém kroku; a jen lidská omezenost a zaujetí časnými hodnotami brání, aby to nebylo uznáváno tak, jak je to spravedlivé.

115. Věc se však dá zřetelně a přitom krátce prokázat na jakémkoli přirozeném poznání věci. Viděti nějakou pravdu v její úhrnné podobě, v jejím celkovém útvaru — jak se to děje právě v kontemplaci — vyžaduje, jak víme, oproštění ode vsí vnějškovosti, náhodnosti, rozptýlení a soustředění na podstatu. Ale nebývá nejčastější příčinou omylu v jakémkoli poznání právě to, že člověk podlehne nějakému vnějškému popudu, rušícímu rovnováhu poznávacího procesu — že na

sebe dá působit nějakému vnějšímu vlivu nebo nějakému vnitřnímu afektu, který buď rozptyluje pozornost nebo ji svádí nepřiměřeně jen na určitou stránku věci na úkor celku? Dobré poznání však je nutným předpokladem dobrého činu; kdo poznává zkresleně nebo kuse, sotva bude s to jednati tak, jak si toho žádá povaha cíle a prostředků. Proto je kontempace nepřímou předpokladem dobrého činu. A její význam pro pospolitý život vystoupí tím zřetelněji, uvážíme-li, že pro nadměrný tlak činného života bývá člověku činnému zpravidla zřídka kdy možno, aby se soustředil na nerušené poznání pravdy; tím větší význam tedy mají pro společnost lidé, kteří se oddávají plně kontemplaci — neboť jen oni jsou schopni vidět plně a čistě pravdu a udávat směr cesty. A je tedy špatným znamením, jestliže se to popírá. Společnost, jež si kontempace neváží a nedává jí náležité místo, vydává špatné svědectví o svém zdraví a své síle.

116. Z toho neplyne žádné podceňování činného života. Ten je zajisté jakožto prostředek předpokladem života kontemplativního; a má-li kontempace přednost v řádu hodnot, má činnost často přednost vzhledem k okamžitému stavu věcí, protože není-li vyhověno nezbytnostem života, nelze dosahovati ani vyšších hodnot.

»Nic nebrání, aby něco nebylo o sobě výtečnější, ačkoli po jisté stránce nad to vyniká něco jiného. Musí se tedy říci, že o sobě je kontemplativní život lepší než činný... Avšak po některé stránce a v jednotlivém případě je třeba vyvoliti spíše život činný z nutnosti přítomného života, jakož i Filosof praví, že filosofovati je lepší než získávati majetek, ale získávati majetek je lepší pro toho, kdo trpí nouzi.«

II II 182, 1

IV

PODMÍNĚNOST LIDSKÝCH HODNOT

117. Z řečeného vyplývá ještě jiný závěr — totiž závěr o podmíněnosti lidských hodnot. Jeví se to už ve skutečnosti růstu — v tom, že každá věc dospívá plnosti svého bytí postupným zdokonalováním, přechodem od nedokonalého k dokonalejšímu — a že tedy prostředně mají hodnotu dočasnou: jsou vlastní hodnotou jen potud, pokud není dosaženo dokonalejšího stupně, v konečném stavu pak z nich zůstává hodnotou jen to, co z nich přešlo nějakým způsobem do konečné plnosti věcí jako její složka.

A tak je tomu i v poměru hodnot služebných k hodnotám vyšším v úhrnném řádu. Z celého světa hmotných bytostí jen člověk má nesmrtelnou duši, proto má z pozemských hodnot trvalou cenu jen to, co se stalo částí jejího bohatství, její dokonalosti — přesně řečeno: to, co rozmnožilo duchovní lásku a duchovní poznání. Všechno ostatní je podmíněno časem a zaniká, když čas růstu končí. To platí o dění uvnitř mezi časného života i o přechodu z časnosti do věčnosti. Jako na zemi člověk odkládá s dospělostí všechno, co bylo podmíněno jen dětstvím, a podržuje jen to, co náleží dospělému věku, tak i na konci času pozbude pro něho ceny všechno, co vyrůstalo jen z časnosti, a zůstanou jen duchovní hodnoty, jež získal za svého časného života; a podle nich bude měřeno jeho bohatství nebo chudoba.

V tom je vlastní výsada lidského údělu. Všechny pozemské podoby a pozemské výrazy člověkovy úsilí mohou pominout, ale nepomine to, co si z nich odnesl pro svou duši — bohatství ctností a milostí, jež mu získává věčný život, blaženost vidění Boha, v němž se mu navrátí v mnohem krásnější podobě všechno, co dobrého vykonal na zemi.

ČÁST ŠESTA

STÁT

I

DEFINICE STÁTU

118. Přistupujíce k poslední části, k pojednání o vlastní povaze a činnosti státu, musíme se vrátit k tomu, co bylo řečeno v závěru druhé části.

Podle toho, co tam bylo řečeno, můžeme stát definovati jako dokonalou občanskou společnost, jejímž nejbližším cílem je občanský mír, zaměřený k všestrannému časnému prospěchu všech občanů v mezích spravedlnosti. Toto zaměření k obecnému časnému dobru na základě spravedlnosti je vlastní »formou či tvarem« státu; jednotliví občané nebo partikulární, nižší sdružení občanů, z nichž se stát skládá, jsou »látkou« státu.

Hlavní znaky takto definovaného státního společenství jsou tyto:

1. Je to společnost vázaná na určité místo, na území pevně vymezené a na lidi, kteří obývají toto území.

2. Je to celek různorodý, který má jednotu řádu, zahrnující své složky jen po určité stránce; je složen jednak z jednotlivců, z nichž každý má svůj vlastní osobitý charakter a svůj svobodný okruh činnosti, jednak z pospolitostí, jež mají své partikulární cíle.

Je to tedy společenství universální, nikoli totalitní.
(I, 108, 2; Quodl. VII, 17)

3. Má povahu morální osobnosti, protože jednotlivé složky jsou v něm uspořádány podle jednotlivých úkolů, vyplývajících z péče o společné dobro, obdobným způsobem jako jednotlivé údy lidského těla.
(Srv. ComPol II, 1 a I II, 81, 1)

4. Je to společnost trvalá, jež je uspořádána k společenství celého života a není vázána na určitou předem omezenou lhůtu. (Quodl. VIII, 5.)

5. Je to společnost ve svém druhu — to jest v oblasti časného dobra — dokonalá, protože je zaměřena k všestrannému časnému prospěchu a má sama v sobě všechny prostředky k dosažení tohoto cíle. (ComPol I, 1.)

6. Je to společenství právní, protože společného dobra lze dosahovati jen na základě obecné spravedlnosti, vymezené zákonem.

7. Je to společenství obdařené skutečnou pravomocí, totiž schopností zařizovati a účinně prováděti všechno, čeho je potřebí k spravedlivému dosažení cíle.

Je zřejmo, že pokud jde o účinné dosažení cíle, záleží všechno právě na tom, jakým způsobem se uplatňuje tato pravomoc státu. Sebe lépe ustavený stát je bezmocný, nemá-li schopnost uskutečniti to, co je v jeho plánu. Nejdůležitějším úkolem této části tedy bude vymezení povahy státní moci, její nutnosti, jejího původu, jejích úkolů a jejích mezí.

II

POVAHA STÁTNÍ MOCI

119. Nutnost státní moci či autority vyplývá přirozeně už z povahy společenství — z toho, že je to množství odlišných jedinců, kteří mají sledovati společný cíl.

»Člověk je od přirozenosti tvor společenský... Společenský život množství však nemůže existovat, aniž jej řídí někdo, kdo má na zřeteli společné dobro. Mnozí totiž sami od sebe směřují k mnohému, jeden však k jednomu.«

I 96, 4.

»Je-li člověku přirozené, aby žil ve společenství s mnohými, musí býti mezi lidmi něco, čím by bylo množství řízeno. Kdyby totiž existovalo množství lidí a každý z nich by se staral o to, co je vhodné pro něho, množství by se rozptýlovalo za různými věcmi, kdyby v něm nebyl někdo, kdo by pečoval o to, co náleží k dobru množství, jako by se rozpadlo i tělo člověka a vůbec každého živočicha, kdyby nebyla v těle nějaká společná řídicí síla, která by směřovala k společnému dobru všech údů. Rozjímaje o tom, praví Šalomoun: Kde není vládce, tam se lid rozptýlí.«

De reg. I, 1

»Sama nezbytnost nutí k tomu, aby v každém sdružení lidí měli někteří lidé vedení, aby se společnost zbavená hlavy nerozpadla a nebylo jí znemožněno dosáhnouti cíle, pro nějž vznikla a byla ustavena.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

120. II. Tato přirozená nutnost poukazuje také k původu státní moci. Není to něco, co vzniklo z pouhé libovůle nebo jako důsledek lidské porušenosti, nýbrž něco, co pochází od Boha jako veškerá zákonitost všech věcí vůbec.

»Jako úkony přirozených věcí vycházejí z přirozených schopností, tak i lidské činy vycházejí z lidské vůle. Bylo pak nutno, aby v přirozených věcech vyšší dávaly nižším pohyb k jejich úkonům skrze nadřaděnou přirozenou sílu, kterou jim k tomu udělil Bůh. Proto je i v lidských věcech třeba, aby vyšší svou vůlí dávaly

pohyb nižším silou moci ustanovené od Boha. Pohybovati pak skrze rozum a vůli znamená rozkazovati. A proto jako ze samého přirozeného řádu Bohem ustanoveného nižší z přirozených věcí nutně podléhají pohybu vyšších, tak i v lidských věcech jsou z řádu přirozeného a božského práva podřízení povinni poslouchat nadřízených.«

II II 104, 1

Ve vyšším smyslu je tedy — poněvadž člověk je stvořen k obrazu Božímu — státní moc obdobou samé Boží moci nad veškerým stvořením:

»Bůh má plnou a hlavní vládu nad celým a každým stvořením, jež podléhá plně jeho moci; člověk pak sdílí jistou podobnost s Boží vládou, pokud má zvláštní moc nad nějakým člověkem nebo nad nějakým stvořením.«

II II 103, 3

121. V tomto odvození z Boží moci je také vlastní oprávnění vlády člověka nad člověkem — neboť sám v sobě nemá člověk nic, co by ho opravňovalo omezovat svobodu jiného člověka.

»Nemůže existovat společnost, v níž by někdo neusměrňoval vůli jednotlivých lidí tak, aby z mnohosti vznikla jakási jednota, a neřídil ji správně a spořádaně k společnému dobru; proto chtěl Bůh, aby byli v občanské společnosti lidé, kteří by rozkazovali množství... Žádný z lidí však nemá v sobě nebo ze sebe nic, pro co by mohl omezovati svobodnou vůli druhých pouty takové vlády. Toliko Bůh, Stvořitel a zákonodárce všech věcí, má tuto moc; a kdo ji vykonávají, nutně ji vykonávají jako od Boha svěřenou.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

122. Tento původ státní moci jí dává také zvláštní důstojnost, pro kterou jí náleží úcta občanů:

»Je-li moc správců obce jakousi účastí na moci Boží,

už jen z toho důvodu nabývá větší než pouze lidské důstojnosti... Proto je dlužno, aby občané byli poddáni vladařům a poslouchali jich jako Boha ne tak ze strachu před trestem jako z úcty před vznešeností, nikoli z podlézavosti, nýbrž z vědomí povinnosti.«

Tamtéž

123. III. Jak z nutnosti, tak z původu státní moci vyplývá její závaznost.

»Není moci leč od Boha; a co jest, jest ustanoveno od Boha. (Řím. XIII, 1.) A tak moc každého, kdo má mezi lidmi vládu, ať je to nejvyšší vladař nebo někdo nižší, je božského původu. Proto Pavel praví, že je nutno poslouchati nikoli jakýmkoli způsobem, nýbrž v náboženském smyslu, to jest ze závaznosti svědomí, těch, kdo rozkazují z moci, leč by nařizovali něco proti božským zákonům. Proto buďte poddáni nutnosti nejen pro hněv, nýbrž i pro svědomí. (Řím. XIII, 5.) S Pavlovými slovy se shoduje, co učí sám Kníže apoštolů: Buďte tedy poddáni veškerému lidskému stvoření pro Boha: buď králi jako nejvyššímu, buď správcům jako od něho poslaným. (I Petr. II, 13-14.) Z toho Apoštol národů uzavírá, že kdo zarytě odpírá osobě pravoplatně rozkazující, odpírá Bohu a uvaluje na sebe věčné tresty: A tak kdo odpírá moci, odpírá ustanovení Božímu. Kdo však odporuje, připravuje si zavržení. (Řím. XIII, 2.)«

Benedikt XV., Enc. Ad beatissimi

124. IV. Z povahy státu vyplývá dále zásadní jedi-
nost, plnost a svrchovanost státní moci. Jedinost vyplývá ze samého smyslu občanské společnosti: společné sledování cíle předpokládá zajisté shodu a jednotný postup; moc, která tento postup řídí, musí býti tedy sama v sobě ucelená, schopná vydávati jednotné roz-

kazy a řídit jejich provádění jednotným způsobem. Její svrchovanost vyplývá z toho, že stát je dokonalá občanská společnost, jíž není v časném řádu nadřazena žádná jiná společnost téhož druhu. A plnost moci vyplývá z toho, že cílem státu je skutečné dosažení a účinné uchování společného dobra; neboť k tomu je potřebí nejen práva nařizovati, čeho je potřebí k společnému dobru, nýbrž i skutečné schopnosti donucovati k vykonání příkazů tresty nebo k němu povzbuzovat odměnami. Toto právo se vztahuje i na lidský život: jako má člověk právo porušit celistvost svého těla odnětím nakaženého údu, aby zachránil život, tak i společnost má právo vzít život tomu, kdo ohrožuje její celistvost nebo její bytí. (Srv. II II 64, 2.)

125. V. Na druhé straně však z toho vyplývá, že státní moc je svou povahou nutně omezená. Její cíl není nejvyšší z cílů člověka; je to cíl časný a obecný, a proto je moc státu omezena hranicemi, jež jí ukládá časnost a obecnost. O tom je třeba pojednat podrobněji; než však přistoupíme k této negativní charakteristice státní moci, je třeba vymezit pozitivně aspoň v povšechných rysech její úkoly a způsob, jimiž je uskutečňuje.

III

TROJÍ ÚKOL STÁTU

126. Ve svém traktátě *De regimine principum* (I, 15) vypočítává svatý Tomáš trojí základní úkol státní moci, z nichž každý opět zahrnuje trojí konkrétní poslání.

Prvním úkolem je zřízení dobrého řádu pospolitého života. K tomu je třeba:

1. aby byl mezi občany zaveden obecný pokoj a soulad;

2. aby společnost takto sjednocená byla řízena k dobré činnosti;

3. aby byla touto spořádanou činností opatřována dostatečná zásoba všeho, čeho je potřebí k řádnému životu.

Druhým úkolem je uchování řádu již zřízeného. K tomu je potřebí:

1. aby se pečovalo o dostatek schopných státních úředníků;

2. aby bylo občanům bráněno ve špatném jednání;

3. aby společenství občanů bylo zabezpečeno proti vnějšímu nepříteli.

Třetím úkolem konečně je zdokonalení uchovaného řádu společného života. K tomu náleží:

1. náprava nepořádků, které se snad ještě vyskytují;

2. doplnění všech nedostatků;

3. zdokonalování jednotlivých prostředků, jimiž stát plní své úkoly.

Jak vidět, uplatňuje toto schema stránku statickou i dynamickou; v tom je jeho cena. Společné dobro státu je jen zdánlivě cosi nehybného — pouhá rovnováha společenského řádu; ve skutečnosti je tato rovnováha výsledkem neustálé činnosti i východiskem k nové činnosti. Cílem státu není jen uchovávání občanského pokoje v daném stavu občanského blahobytu, nýbrž uchování pokoje při stálém zdokonalování a rozhojňování blahobytu. Odtud trojí dynamické odstupňování státního úkolu: dobrý řád života zřizovati, zřízený udržovati, udržovaný zlepšovati.

127. V podrobnějším rozčlenění těchto úkolů pak nalézáme všechny tři základní prvky, jež musí zahrnovati každá skutečná státní moc při plnění kteréhokoliv ze tří základních úkolů. K ustavení pokoje a k zabezpečení spořádané činnosti je nejprve třeba vymeziti řád obecné spravedlnosti pozitivními zákony; odtud vyplývá moc zákonodárná jakožto hlavní

stránka státní moci. Aby mohla býti shoda nebo neshoda jednotlivých činů se zákony správně posuzována a úchyly upravovány, musí míti stát právo souditi a trestati; odtud moc soudní a trestní. Aby se pak společné řízení činnosti k dobrému cíli a k zdokonalení života mohlo účinně uplatňovat, musí býti stát schopen vykonávati všechno, čeho je k tomu zapotřebí; odtud moc výkonná.

Všechny tři složky moci se musejí soustřeďovati v jediném nositeli státní moci, ať už je to jednatel nebo sbor jednotlivců. Podrobné provádění jednotlivých příkazů v různých oborech činnosti, na různých místech a v různých podmínkách vyžaduje ovšem celého množství jednotlivců, kteří provádějí jakožto orgány státní moci přesně vymezené úkoly podle jejích příkazů. Tak vzniká složitá ústředně organisovaná soustava státních úřadů.

Ústřední nositelé státní moci spolu s těmito orgány představují stát v užším smyslu, jak je chápán v běžné mluvě — stát ve formálním smyslu jako osobní a věcná organisace, která vyplývá přímo z formy občanské společnosti, na rozdíl od státu v materiálním smyslu, to jest množství občanů, z nichž se stát skládá.

IV

STÁTNÍ ÚSTAVA

128. Řekli jsme, že státní moc pochází od Boha, že je obdobnou účastí na Boží vládě nad stvořenými věcmi. V tom ještě ovšem není obsaženo určení způsobu, jímž moc od Boha pocházející jest svěřována určitému nositeli. Odtud se naskytá otázka: Komu náleží právo rozhodovati o způsobu, jímž má býti státní moc svěřována a vykonávána?

Odpověď na tuto otázku je dána v obecné zásadě, že »pořádati k cíli přísluší tomu, kdo má dosáhnouti tohoto cíle.« (I II, 90, 3) Společné dobro je cílem celé státní pospolitosti; proto určení způsobu, jakým má býti řízena péče o společné dobro, přísluší společnosti všech občanů.

Aby však nevznikl omyl, je třeba zdůraznit, že toto právo se vztahuje jen na způsob určení osob a způsobu vlády; neznamena to, že společnost občanů by teprve dávala vznik principu státní moci vůbec.

»Na tomto místě je užitečno dodat, že ti, kdo mají býti v čele státu, mohou býti v některých případech vyvoleni vůlí a soudem lidu, aniž se to přičí nebo odporuje katolické nauce. Touto volbou se zajisté označuje vladař, neudílejí se práva vladařská; a nesvěřuje se vláda, nýbrž stanoví se, kdo ji má vykonávati.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

129. Podle způsobu, jímž je určován nositel státní moci, a podle počtu osob, které se stávají těmito nositeli, se obecně rozeznávají základní typy státního zřízení či ústavy: monarchie, aristokracie a demokracie. Je-li některý z těchto typů založen na protiprávním osvojení moci, mluvíme o tyranii (diktatuře), oligarchii a demagogii (ochlokracii). Mimo to se mohou vyskytovat typy smíšené, jako je konstituční monarchie. Podrobnější pojednání o těchto typech sem nenáleží, protože s hlediska sociální ethiky jsou všechny tyto tři typy zásadně stejně přípustné a vhodnost toho či onoho z nich závisí v konkrétních případech na historických, psychologických i hospodářských předpokladech dané situace. Každá společnost má v zásadě právo si zvolit takové zřízení, které jí nejlépe vyhovuje, pokud se tím nečiní újma spravedlnosti.

»Zachová-li se spravedlnost, nic nebrání, aby si národy nezřídily takovou státní formu, která nejlépe

vyhovuje buď jejich povaze nebo mravům a zřízení předků.«

Lev XIII., Enc. Diuturnum

130. Co se ovšem týče změny existujícího státního zřízení, platí pro ni podmínka, že nesmí být libovolná, nýbrž musí mítí závažný důvod. Je to něco obdobného jako při změně zákona. Jestliže každá změna zákona přináší vážné nevýhody už proto, že ruší zvyklost, čím větší škody působí každá podstatná změna státního zřízení, jež musí nutně otrástit společenskou rovnováhou! Proto lze takovu změnu ospravedlnit jen tam, kde se stává společenskou nezbytností, — kde stará ústava a starý princip vlády byly rozvráceny a státní moc musí býti od základu obnovována.

»Pokud jde o společnosti čistě lidské, je skutečností stokrát vrytou do historie, že čas, ten veliký proměňovatel pozemských věcí, působí v jejich politických zřízeních hluboké změny... Dochází k nim často po prudkých krisích, příliš často krvavých, v nichž předešlé vlády vlastně mizí, nastává anarchie a brzy je veřejný řád rozvrácen v samých základech. Pak je národ postaven před společenskou nezbytností; musí se neprodleně starat o svou bezpečnost... Nuže, tato společenská nezbytnost ospravedlňuje vytvoření a existenci nových vlád, ať už nabudou jakékoli formy; podle předpokladu, z něhož vycházíme, jsou tyto vlády nutně vyžadovány veřejným řádem, ježto žádný veřejný řád není možný bez vlády. Z toho plyne, že v podobných okolnostech se veškerá novota omezuje na politickou formu občanské moci nebo na způsob jejího přenášení; to nemá žádný vliv na moc samu o sobě. Ta zůstává neochvějná a hodna úcty, neboť jsouc pojata v své podstatě je zřízena a vykonávána k péči o společné dobro, svrchovaný cíl, který dává vznik občanské společnosti... Jakmile se tudíž ustaví nové vlády, představující tuto neochvějnou moc, jejich uznání

je nejen dovoleno, nýbrž přímo vyžadováno nutností společenského blaha.«

Lev XIII., Enc. Uprostřed starostí

V

OMEZENOST STÁTNÍ MOCI

131. Vraťme se nyní k rozboru poslední vlastnosti státní moci, totiž k její omezenosti. Jak ihned uvidíme, vyplývá z toho množství velmi významných zásadních témat, jichž rozbor nám poskytne velmi zřetelnou představu o konkrétních úkolech státní moci.

Mravní řád totiž klade státní moci meze dvojitým významným způsobem. První vyplývá z hierarchie hodnot a cílů mravního řádu — z toho, že společenské dobro je podřízeno vyššímu dobru a že jeho vlastní význam je v tom, že umožňuje plnější rozvinutí mravního života než život individuální. Poněvadž existuje vedle občanské společnosti jiná dokonalá společnost, jejímž cílem je právě dobro mravní, vzniká tu konkrétní otázka poměru státu k Církvi.

132. Druhé omezení je dáno tím, že stát není jediná časná společnost, v níž se uplatňuje časně-společenská stránka lidské přirozenosti. To je významná skutečnost, jejíž opomíjení způsobilo často vážné společenské pohromy. Člověk nevstupuje do státní společnosti ani v ní neexistuje jako pouhý osamocený jedinec; ještě než se stane členem státu, je členem společenství rodinného a kmenového; a kromě toho se dříve nebo později také stává členem společenství pracovního a místního. Každé z těchto nižších společenství má svá práva, nezávislá na právech státu. Konečně i jedinec sám má jakožto svobodná osobnost v svém vztahu k věcem i k jiným svobodným osobnostem jistá prá-

va, do nichž nemůže stát zasahovat přímým způsobem.

To všechno má přirozeně význam pro dosah státní moci. Poněvadž tu jde o přirozené rysy společenské povahy člověka, nemohou býti potlačeny tím, že je člověk zařazen do společenství státního, nýbrž musejí býti pojaty do státní soustavy bez podstatných změn; cílem státu není zajisté přetvářet přirozenost člověka, nýbrž pomáhat jejímu plnému rozvinutí. Mimoto i sám okruh státní moci zahrnuje množství odlišných navzájem uspořádaných činností, jež musejí navazovat na přirozené rozlišení nižších pospolitostí; jinak by ani nemohl být vytvořen společenský řád.

»Množství by nebylo uspořádané, nýbrž nespořádané, kdyby nebyly v množství různé řády... Tato různost řádů se pojímá podle rozličných služeb a úkonů, jak je zřejmo z toho, že v jedné obci jsou rozličné řády podle rozličných úkonů; neboť jiný je řád soudících a jiný bojujících a jiný pracujících na poli a tak i v ostatním.«

I 108, 2

133. Přirozená autonomie těchto nižších pospolitostí vyžaduje, aby stát zachovával jejich práva a nebral na sebe jejich úkoly; na druhé straně je však jeho přirozenou povinností jakožto dokonalé občanské společnosti, aby pomáhal tam, kde si nižší společenství nemůže stačit. Jinými slovy, stát musí zachovávat princip *subsidiarity*.

»I když je pravda — a historie to bohatě dosvědčuje — že pro změněné poměry dnes mohou býti obstarávány toliko velikými sdruženími mnohé věci, které dříve zastala i malá sdružení, trvá přece v sociální filosofii pevně a nepohnutě ona veledůležitá zásada, jež nemůže býti otřesena ani změněna: Jako není dovoleno odnímati jednotlivým lidem to, co mohou obstarati vlastní silou a pílí, a svěřovati to společnosti, tak je bezprávím a zároveň velikou úhonou a rušením pra-

vého řádu přenášeti na vyšší a větší společnosti to, co může býti obstaráno společností nižší; neboť každé společné úsilí má svou přirozenou působností poskytovat pomoc údům těla společnosti, nikdy však je nemá ničiti a pohlcovati. Je tedy třeba, aby svrchovaná státní moc ponechávala obstarávání záležitostí a úkolů méně důležitých — jimiž by jinak byla sama zdržována — nižším sdružením; tak se stane, že bude svobodněji, silněji a účinněji konati všechno to, co náleží jí samé, ježto jen ona je toho schopna — řídíc, dohlížejíc, naléhajíc, donucujíc podle toho, co přinášejí události a čeho vyžaduje nutnost. Proto nechť si vstípi do duše ti, kdo mají řízení státních věcí, že čím dokonaleji bude při zachování této »subsidiární« funkce uplatňován hierarchický řád mezi rozličnými sdruženími, tím mocnější bude sociální autorita i účinnost a tím šťastnější a radostnější bude stav veřejných věcí.«

Pius XI., Enc. *Quadragesimo anno*

Pod tímto zorným úhlem je třeba chápati to, co praví svatý Tomáš o analogii mezi lidským tělem a občanskou společností. Jako tělo může prospívat jen tehdy, když jednotlivé orgány mohou nerušeně vyvíjet svou přirozenou činnost, tak může společnost prospívat jen tehdy, když je zachována přirozená činnost nižších lidských pospolitostí. Každá přímočará centralisace — každá snaha soustředit všechny pospolité lidské činnosti v oblast státní moci — vede buď k anarchii nebo k otrockému despotismu. Na druhé straně však platí, že nižší pospolité útvary jsou nedokonalé, to jest nejsou opatřeny prostředky k opatření všech společenských potřeb, a proto se nemohou obejít bez pomoci státu; proto nemluvíme o pouhé autonomii nebo decentralisaci, nýbrž o subsidiaritě.

Spolupráce mezi státní mocí a nižšími útvary společenskými je tedy zřejmě věc svrchované důležitosti,

a proto si všimneme podrobněji jak povahy jejich práv, tak otázky, jak dalece může stát oprávněně zasahovat do jejich činnosti. Nejprve však je třeba vymeziti podle pořádku poměr státu k Církvi a k jednotlivci.

VI

STÁT A CÍRKEV

134. Církev a stát jsou společnosti dokonalé, protože každá má v své oblasti všechny prostředky k dokonalému dosažení universálního cíle: Církev k dosažení spásy duší, stát k dosažení časného blaha. Proto jsou také dvě svrchované moci: duchovní a světská. Obě mají svou vlastní oblast činnosti, obě jsou také v svém oboru svrchované a na sobě nezávislé, pokud jde o dosažení nejbližšího cíle. Církev se nezabývá přímo záležitostmi, jež náleží do odborných hospodářských nebo politických věd, stejně jako stát se nezabývá spekulativními otázkami theologickými ani praktickými otázkami pastoračními.

»Bůh rozdělil péči o lidské pokolení mezi dvě moci, církevní a občanskou, jednu k řízení božských, druhou k řízení lidských věcí. Obě jsou v svém druhu svrchované; obě mají bezpečné meze, jimiž jsou ohraničeny a jež jsou určeny jejich přirozeností a jejich nejbližší příčinou... Cokoli tedy je v lidských věcech jakkoli svaté, cokoli náleží k spáse duší a k bohopoctě, ať je to takové svou povahou nebo se to tak pojímá vzhledem k příčině, k níž se to vztahuje, náleží pod moc a rozhodování Církve; ostatní však věci, jež zahrnuje obor občanský a politický, jsou právem podřízeny občanské moci, ježto Kristus přikázal, aby se dávalo císaři, co je císařovo, a Bohu, co je Božího.«

Lev XIII., Enc. Immortale Dei

»Jako totiž jsou na zemi dvě svrchované společnosti, jedna občanská, jejímž nejbližším cílem je získávati lidskému pokolení časné a světské dobro, druhá náboženská, již náleží vést lidi k onomu pravému štěstí nebeskému a věčnému, pro něž jsme byli stvořeni, tak je i dvojí moc, obojí podléhající věčnému a přirozenému zákonu a rozhodující samostatně o věcech, jež náleží do jejich řádu a pod její vládu.«

Lev XIII., Enc. Nobilissima Gallorum

135. Přes tuto odlišnost oboru a pravomoci jsou obě společnosti spojeny dvojitým reálným svazkem. Za prvé mají obě týž materiální předmět. Týž člověk, který je předmětem státní péče, je předmětem činnosti Církve, a to po všech stránkách, jež mají vztah k mravnímu řádu.

»Ať koná křesťanský člověk cokoli, třebas i v řádu pozemských věcí, nesmí zanedbávati dobra nadpřirozená, nýbrž musí všechno řídit podle příkazů křesťanské moudrosti k nejvyššímu dobru jako ke konečnému cíli; a všechny jeho činy, pokud jsou dobré nebo špatné ve smyslu mravním, to jest pokud se shodují nebo neshodují s právem přirozeným a božským, podléhají soudu a pravomoci Církve.«

Pius X., Enc. Singulari quadam

Formální předmět, to, k čemu se u člověka směřuje jako k vlastnímu zájmu, se ovšem liší; stát se zajímá o časný prospěch člověka, Církev se zajímá o prospěch jeho duše; protože však sledování časného prospěchu obecného není možné bez spravedlnosti a protože obojí, časné i věčné blaho, se týká téhož osobního, reálného a nedělitelného subjektu, zájmy obou mocí se nutně setkávají v témž bodě; obě musejí rozhodovat často o téže věci, byť z různých důvodů a s různými zřeteli. A to ovšem vyžaduje vzájemné dohody a spolupráce.

»Kdykoli se naskytne rozhodování o něčem, v čem přísluší rozhodování oběma mocím, třeba z různých důvodů a různým způsobem, je dohoda obou nutná a veřejnému prospěchu užitečná.«

Lev XIII., Enc. Nobilissima Gallorum

136. Za druhé je dobro, jež je cílem státu, dobro nedokonalé, a proto je cíl státu podřízen cíli Církve, jež směřuje k dobru dokonalému; v tom je druhý důvod svazku mezi státem a Církví. Neznamená to, že by stát sám sloužil Církvi jako společnosti; nejbližším cílem státu přece není Církev, nýbrž společné dobro časné, jež opět není nejbližším cílem Církve. Znamená to jen tolik, že nejbližší cíl státu je svou povahou nižší než cíl Církve a je tedy podřízen tomuto cíli; a že tedy rozhodování o tom, čeho vyžaduje vyšší cíl a jakým způsobem je nižší cíl schopen sloužit vyššímu cíli, náleží Církvi. Pro posuzování míry, v jaké bylo dosaženo nějakého bližšího nebo prostředního cíle, je hlavním měřítkem povaha a požadavky cíle konečného; a rozhodovati o tom přísluší tedy tomu, kdo pečuje o konečný cíl — tak jako o zdaru nějaké části stavby nerozhoduje s konečnou platností řemeslník, který ji provedl, nýbrž stavitel, který odpovídá za celý dům.

137. To se osvětluje ještě s jiné strany. Stát je morální osoba — samostatný morální celek, který je řízen rozumovými principy. To však nutně znamená, že podléhá přirozeným mravním zákonům stejně jako jednotlivec. Nejen že jeho hodnoty slouží vyšším hodnotám, nýbrž i všechna jeho činnost k nim směřující je podrobena morálnímu řádu.

»Přirozenost a rozum, které přikazují jednotlivci zbožně a vroucně ctít Boha, protože jsme pod jeho mocí a vyšedše od něho k němu se musíme navraceti, váže týmž zákonem i civilní pospolitost. Neboť lidé sdružení ve stejné společnosti nejsou o nic méně pod Boží mocí

než jednotlivci; ani není společnost zavázána méně než jednotlivci díky Bohu, který je původcem jejího utvoření, jehož vůlí je udržována, z jehož štědrosti přijala nesčetnou hojnost statků, jimiž oplývá.«

Lev XIII., Enc. Immortale Dei

Z toho vyplývá především, že stát musí mít kladný subjektivní vztah k náboženství. Nejen že nesmí činit nic, co by odporovalo vyšším duchovním cílům, nýbrž má povinnost jakožto celek vzdávat Bohu poctu, jež mu přísluší, způsobem, jež Bůh požaduje.

»Jako tedy nikdo nesmí zanedbávat své povinnosti vůči Bohu a jako je svrchovanou povinností vyznávat smýšlením i mravy náboženství, a to ne jakékoli, nýbrž to, jež Bůh přikázal a o němž prokázal jistými a zcela nepochybnými znameními, že je jediné ze všech pravé: tak si ani státy nemohou bez viny počínat tak, jako by vůbec nebylo Boha, nebo odmítati péči o náboženství jako něco cizího a neužitečného, či vybírat si z různých jeho druhů podle libovůle; nýbrž jsou vůbec povinny užívat v bohopoctě mravu a způsobu, o němž Bůh sám ukázal, že jím chce býti uctíván.«

Lev XIII., Enc. Immortale Dei

138. Obdobná zásada platí i o poměru státu k vlastní činnosti Církve: nestačí jen, aby se stát k ní choval neutrálně, nýbrž má uznávat její práva a poskytovat jí v mezích svých prostředků činnou pomoc v plnění jejích úkolů. To vyplývá už ze vznešenosti vlastního poslání Církve; ale je to odůvodněno i zřeteli praktickými. Zde je třeba připomenout, co bylo řečeno v závěru pojednání o řádu hodnot. Vzájemný poměr mezi nižšími a vyššími hodnotami není dán jen tím, že nižší hodnoty slouží vyšším, nýbrž i tím, že vyšší hodnoty působí zpětně k zdokonalení nižších hodnot. Spravedlnost slouží lásce; ale láska zdokonaluje spravedlnost

a dává účinnější sílu k jejímu dosažení. To platí i pro občanské společenství. K dosažení společného časného dobra nestačí jen síly hmotné, nýbrž je k němu potřebí právě spravedlnosti, jež je posilována láskou; řád lásky však náleží do sféry Církve. Proto dosahuje stát svého cíle tím dokonaleji, čím více se opírá o duchovní pomoc Církve.

A na druhé straně ovšem i Církev záleží na tom, aby stát plnil dokonale svůj úkol, protože čím více stát dosahuje svého cíle, tím lépe může i Církev plnit své úkoly; rozvrat společenského míru působí neblahým způsobem i na život náboženský. Zde se tedy zájmy obou společností doplňují; a z toho plyne, že vzájemné dorozumění a vzájemná spolupráce mocí duchovní a časné je věc obecně užitečná.

139. To všechno zřejmě ukazuje, že tak zvaná odlučka Církve od státu — to jest zrušení spolupráce obou mocí — je věc špatná. Následující text shrnuje přehledně všechny důvody pro zavržení odlučky:

»Zásada, že zájmy státu je třeba odloučiti od zájmů Církve, je zajisté svrchovaně falešná a zhoubná. Za prvé, ježto se opírá o to, že stát nemá naprosto žádnou povinnost starat se o náboženství, je velikou urážkou Boha, který je neméně stvořitelem a uchovatelem lidské společnosti než jednotlivých lidí; pročť je nutno, aby byl ctěn nejen soukromě, nýbrž i veřejně. Za druhé se jí zřejmě popírá, že existuje něco nadpřirozeného. Posuzuje totiž společenskou činnost jen s hlediska časného prospěchu, v němž záleží nejbližší příčina občanské společnosti; poslední příčinu občanů, jež je věčná blaženost, postavená lidem jako cíl mimo tento krátký život, zjevně opomíjí jako něco státu cizího. Pravda však je naopak ta, že jako je celý řád pomíjivých věcí uspořádán k dosažení tohoto svrchovaného a naprostého dobra, tak i sám stát je povinen nejen mu nepřekážeti, nýbrž napomáhati. Mimoto převrací plán lid-

ských věcí, jež stanovil Bůh se svrchovanou moudrostí a jenž rozhodně vyžaduje shody mezi náboženskou a občanskou společností. Poněvadž totiž obě vykonávají vládu nad týmiž lidmi, byť každá ve svém oboru, vyskytují se nutně mezi nimi případy, jichž zkoumání a rozhodování přísluší oběma. Není-li však společnost spojena s Církví, vzniknou snadno z těchto záležitostí zárodky oboustranných velmi rozhořčených sporů, jež zatemňují správný úsudek k velikému zmatku duší. Konečně to působí největší škodu samé občanské společnosti; neboť ta nemůže dlouho prospívat ani se udržeti, odvrhne-li náboženství, jež je člověku nejvyšším vůdcem a učitelem svědomitého zachovávání práv a povinností.«

Pius X., Enc. *Vehementer*

140. Spolupráce obou společností tedy musí býti založena na zásadních zřetelech mravního prospěchu; nemůže to býti svazek založený jen na nahodilém vztahu k určité formě ústavy nebo k určitému nositeli státní moci. To by odporovalo vlastnímu smyslu spolupráce. Politické režimy se mění, potřeba spolupráce však zůstává nezměněna za každého stavu společnosti, stejně jako zůstávají nezměněny úkoly Církve, nadřazené každému časnému režimu. Proto uznává Církev v zásadě každý politický režim, který zachovává řád spravedlnosti a její práva; ale neváže se na žádný z nich.

»Má tedy Církev právo žíti a zabezpečovati se zřízeními a zákony, jež odpovídají její povaze. A ježto je nejen dokonalá společnost, nýbrž i převyšuje jakoukoli lidskou společnost, odmítá sledovati stranické zájmy a sloužiti proměnlivému běhu občanských záležitostí. A podobně také, střežíc vlastní práva a zachovávajíc přísně práva druhých, nepokládá Církev za svůj úkol rozhodovati o tom, která státní forma je nejvhodnější a podle jakého zřízení má být spravován politický život křesťanských národů; neodmítá žádnou z roz-

manitých státních forem, jen když je zachováno náboženství a mravní kázeň.«

Lev XIII., Enc. Sapientiae christianae

»V řádu spekulativního myšlení mají katolíci jako všichni občané plnou svobodu dávatí přednost jedné formě vlády před jinou právě proto, že žádná z těchto společenských forem neodporuje sama o sobě datům zdravého rozumu ani zásadám křesťanské nauky... Sestoupíme-li od abstrakcí na půdu fakt, musíme se chránit, abychom nepopírali principy již stanovené; ty zůstávají nedotčeny. Jenže vtělující se ve skutečnosti, nabývají v nich rázu nahodilosti, určovaného prostředím, v němž se vytváří jejich aplikace... Netřeba připomínat, že každý jednatel je povinen přijímat tyto režimy a nepokoušet se nijak zvrátit jejich formu... Zde je však třeba si bedlivě všimnout jedné věci: ať je forma občanské moci v některém národě jakákoli, nelze ji brát za tak definitivní, že by musila zůstat nezměnitelná — i když to snad bylo úmyslem těch, kdo ji na počátku stanovili.«

Lev XIII., Uprostřed starostí

Tato zásada vyplývá logicky ze samé povahy obou mocí; což ovšem neznamená, že by byla vždy v praxi plně chápána a zachovávána. Nestranný zkoumatel dějin poměru mezi Církví a státem by našel vskutku jen málo případů, kdy by se politický režim nebyl pokoušel nějakým způsobem zeslabit politickou nezávislost Církve a učinit z ní nebo z jejích představitelů svůj nástroj; většina velkých heresí novověku vznikla právě z této snahy. Ale právě to je nejlepším důkazem pro to, že Církev si vždycky uchovala svou duchovní nezávislost, vyplývající z jejího poslání.

Konkrétní úprava poměru mezi Církví a státem bývá předmětem zvláštních smluv, jimiž se tu blíže nebude-

me zabývati. Je však třeba se závěrem zmínit o dvou zvláštních otázkách, jež jsou v dnešní době neobyčejně naléhavé. Je to za první otázka, jaký je poměr státu k nekatolickým náboženstvím, a za druhé otázka školní výchovy s hlediska náboženského.

141. Kodex církevního práva stanoví výslovně, že nikdo nemá být nucen násilím k přijetí katolické víry (kánon 1351). Tím se uznává zásadní možnost trpění jiných náboženství, ovšem jen takových, která jsou ve shodě s přirozeným zákonem a která neodporují Zjevení. Protože pak i stát musí uznávat přirozený mravní zákon a práva Církve, nemá trpět uplatňování nauk, jež popírají Boha jako Stvořitele a uchovatele věcí a neuznávají přirozený mravní zákon, a nadto musí uznávat nadřazený charakter katolické Církve jako dokonalé a universální společnosti, jež zahrnuje všechny skutečné hodnoty ostatních náboženství a dává jim nadto vyšší nadpřirozený smysl. Konkrétně to znamená, že lze ve státě připouštět čtvero náboženství: přirozené náboženství, vyznávající Stvořitele a zachovávající přirozený mravní zákon; mojžíšské, založené na zjevení starozákonním; relativně křesťanské, které uznává vykupitelské dílo Syna Božího, ale není v jednotě s Církví; a konečně náboženství katolické. Stát má zaručovati právní ochranu svobodného vyznávání těchto náboženství; naproti tomu však má zakazovati hlásání bezbožectví, urážky náboženství a jeho představitelů, jakož i podvracení principů, jež jsou základem mravního a společenského řádu.

142. Co se týče výchovy, vyplývá z povahy Církve dokonalé právo užívat všech prostředků, potřebných k plnění jejího učitelského úřadu; a mezi ně náleží i výchova a výuka mládeže ve všech oborech lidského vědění.

»Bůh učinil Církev účastnicí božského učitelského úřadu ve věcech víry a mravní výchovy a dal jí v tom

božský dar neomylnosti; proto je nejvyšší a nejbezpečnější učitelkou smrtelníků a má neporušitelné právo svobodného vyučování. (*Libertas praestantissimum*.) Z toho nutně vyplývá, že Církev nepodléhá ani v uspořádání ani ve vykonávání svého vychovatelského úkolu žádné pozemské moci jak ve věcech, jež náleží k jejímu vlastnímu řádu, tak ve věcech, jež jsou nutné nebo vhodné k jeho vykonávání. Co se tedy týče ostatních nauk a lidských zřízení, jež samy o sobě přísluší obecně všem, totiž jednotlivým občanům i společnosti, může Církev, nepodléhající v tom žádné moci, svobodně užívat i těchto nauk a zejména je posuzovati se zřetelem k tomu, do jaké míry napomáhají nebo překážejí samé křesťanské výchově. To může činiti Církev jednak proto, že jako dokonalá společnost je svéprávná ve výběru a obstarávání prostředků a zřízení, jež napomáhají jejímu cíli, jednak proto, že každá nauka a každé zřízení, jakož vůbec každá lidská činnost, závisí nutně na posledním cíli a nemůže tudíž nepodléhati příkazům božského zákona, jehož je Církev strážkyní, vykladačkou a učitelkou nepodléhající žádnému omylu.«

Pius XI., Enc. *Divini illius*

Církev má tedy »právo zakládat školy kteréhokoli oboru« (kánon 1375) a bdíti nad veškerou výchovou, pokud má vztah k náboženství.

»Je právem Církve, jehož se nemůže vzdát, a povinností, kterou nemůže zanedbat, aby bděla nad každou výchovou, jíž se dostává jejím dětem, to jest věřícím, ve veřejných i soukromých ústavech, nejen co do náboženské výuky, jež se tam podává, nýbrž i co do kteréhokoli jiného oboru nebo zřízení, pokud má nějaký vztah k náboženství a mravním příkazům.«

Pius XI., *Divini illius*

VII

STÁT A PŘÁVA JEDINCE

143. Pro správné pojetí práv jedince je třeba vyjít ze základní otázky rovnosti lidí — otázky, jež hrála tak významnou úlohu v propagandě novověkých politických směrů a jež byla tak často příležitostí k nej-
osudnějším omylům.

Správný úsudek závisí na správném rozlišení. Řekne-li se, že všichni lidé jsou si rovni, neznamena to ve své neurčitosti o nic více než řeknu-li, že všichni lidé jsou lidé. Rovnost předpokládá specifický předmět nebo zřetel; je tedy třeba se ptát: rovni v čem? Pak dojdeme snadno k tomu, že v něčem jsou si arci lidé od přirozenosti rovni, v jiném opět nerovni; a že to, v čem jsou si lidé rovni, se týká samé podstaty lidského bytí. Ježto je totiž člověk hlavní část svého světa, máje cíl, jehož dosahuje rozumným užíváním svobodné vůle, lze říci, že lidé jsou si rovni co do přirozené svobody.

»Všichni občané si jsou rovni co do svobody.«

ComEth V, 2

»Člověk je od přirozenosti svobodný a existující pro sebe.«

II II 64, 2 ad 3

144. Křesťanství nepřestává na této přirozené rovnosti, nýbrž dává lidské svobodě vyšší a vznešenější význam svobody a rovnosti nadpřirozeného synovství Božího: všichni lidé jsou povoláni k synovství Božímu a jsou si rovni před zákonem Božím.

»Podle nauky evangelia záleží rovnost lidí v tom, že se všem dostalo téže přirozenosti a že všichni jsou povoláni k téže převznesené důstojnosti synů Božích; a májíce všichni stanoven jeden a týž cíl, budou jednot-

notlivě souzeni podle téhož zákona, aby se jim dostalo podle zásluhy trestu nebo odměny.«

Lev XIII., Enc. Quod apostolici

145. Na druhé straně však je naprosto zřejmo, že existuje mezi lidmi přirozená nerovnost co do schopností a sil, z níž vyplývá i nerovnost společenská, protože nadřaděnost schopností dává jednotlivci přirozenou převahu nad jinými a dovoluje mu uplatnit se ve společnosti významnějším a tudíž i důstojnějším způsobem. Tato nerovnost je dána v samém základě společenského řádu — vždyť důvod jeho existence je v tom, že si jednatel sám nestačí a že se lidé musejí spojovat k vykonávání různých úkolů; různosti úkolů však musí odpovídat povahová i stupňová různost schopností a sil — a tudíž i různost odměny a důstojnosti. To je rys, s nímž člověk přichází na svět jakožto individuum i jakožto tvor společenský; a poslední důvod toho je též jako důvod různosti věcí vůbec: aby se krása řádu na lidech více zaskvěla.

»Příčina nerovnosti [i v stavu rajske nevinnosti] mohla vycházet z Boha, ne aby některé trestal a jiné odměňoval, nýbrž aby některé povznesl více a jiné méně, aby se krása řádu na lidech více zaskvěla.« I 96, 3

»Ti, kdo vynikají rozumem, mají přirozenou nadvládu; ti, kdo mají slabý rozum, ale silné tělo, zdají se od přirozenosti založení k služebnosti.« CG III, 81

»Jsouť mezi lidmi převeliké a přečetné přirozené rozdíly: nemají všichni stejné nadání, stejnou obratnost, stejné zdraví, stejné síly; a z nutných rozdlův v těchto věcech vyplývá přirozeně i nerovnost úspěchu. Je tomu tak zřejmě k prospěchu jednotlivců i společnosti; neboť společný život potřebuje k své účinnosti různých

schopností a různých úkolů, a k zastávání těchto úkolů přivádí lidi nejlépe různost majetku.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

146. Z rovnosti svobody tedy nevyplývá žádným způsobem rovnost úkolů, odpovědnosti, hodnosti nebo majetku — ani rovnost osobní lidské hodnoty. Rovnost svobody záleží obecně v tom, že všichni lidé podléhají témuž božskému zákonu a jeho důsledku, přirozenému zákonu mravnímu, a mají vzhledem k němu tytéž závazky a též práva; a ve zvláštním smyslu, pokud jde o občanskou společnost, záleží rovnost svobody v tom, že všichni lidé jsou povinni se řídit pozitivním právem a pozitivními zákony. Nevyplývá však z toho, že by neexistovala žádná zvláštní práva a povinnosti, vyplývající z rozdílnosti úkolů a úřadů ve společnosti — ať už to jsou úkoly vyplývající přímo ze státní moci nebo jen z účasti v nižší formě společenství.

147. Vyplývá z toho jen obecně, že vláda nad občany je vláda nad svobodnými bytostmi; to jest, že směřuje nikoli k dobru vládnoucích, nýbrž k dobru ovládaných.

»Jako otrokovi vládne někdo druhému tehdy, když toho, jemuž vládne, užívá k svému vlastnímu prospěchu, totiž prospěchu vládnoucího... Jako svobodnému však někdo vládne jinému tehdy, když jej vede k jeho vlastnímu dobru nebo k dobru společnému.«

I 96, 4

To je tedy základní zásada, která určuje poměr státní moci k jednotlivci. Na jedné straně vystupuje stát vůči jednotlivci jako zastávce společného dobra a z tohoto titulu požaduje na něm poslušnost ve všem, co je spravedlivé a nezbytné k dosažení společného dobra; a takovou poslušností je jednatel povinen, protože je nezbytná a protože je dána už v samé povaze svobody.

»Světských vládců je člověk povinen poslouchati potud, pokud toho vyžaduje řád spravedlnosti.«

II II 104, 6 ad 3

»Řád spravedlnosti vyžaduje, aby podřízení poslouchali svých představených, jinak by totiž nemohl býti zachován stav lidských věcí.«

II II 104, 6

»V lidské společnosti nezáleží svoboda v pravém smyslu v tom, abys činil, co se ti líbí, z čehož by vznikl jen veliký nepokoj a zmatek, jehož výsledkem je úpadek společnosti, nýbrž v tom, abys pomocí občanských zákonů mohl účinněji žíti podle příkazů věčného zákona. A svoboda těch, kdo vládnou, nezáleží v tom, že by mohli poroučeti podle své libovůle, což by bylo stejně ohavné a vedlo by k naprosté pohromě státu, nýbrž moc lidských zákonů má býti taková, aby bylo vidět, že vycházejí z věčného zákona a že nestanoví nic, co by v něm nebylo obsaženo jako v základě veškerého práva.«

Lev XIII., Enc. Libertas praestantissimum

Nelegitimní vlády nebo nespravedlivých příkazů však není člověk povinen poslouchati.

»Nemají-li poddaní spravedlivou, nýbrž samozvanec-kou vládu, nebo jsou-li nařizovány věci nespravedlivé, nejsou poddaní povinni jí poslouchati, leda v nahodilém případě, aby se vyhnuli pohoršení nebo nebezpečí.«

II II 104, 6 ad 3

148. Na druhé straně je stát povinen ochranou jednotlivcových práv v oblasti soukromého dobra: to jest, musí chrániti jeho svobodu ve všem, co zbývá po splnění povinností vůči společnému dobru. Společnost je taková, jaké jsou její části; plné rozvinutí jednotlivce podle jeho osobních sklonů, vloh a sil je tedy předpo-

kladem dokonalého občanského života, a stát nejen nesmí zasahovati svým rozhodováním do této sféry, nýbrž musí všemi prostředky umožňovati její svobodné rozvíjení. Konkrétně to činí tím, že chrání

1. osobní bezpečnost života a tělesnou neporušenost jednotlivce,
2. oprávněný osobní majetek,
3. osobní čest jednotlivce,
4. osobní svobodu jednotlivce.

K této osobní svobodě náleží i právo svobodně uzavíratí sňatek a zakládati rodinné společenství, které je předmětem další kapitoly.

VIII

STÁT A RODINA

149. Přirozené životní společenství muže a ženy, jež vyplývá z manželského svazku a jež nazýváme rodinou, má jakožto skutečná a pravá, třeba soukromá a nedokonalá společnost svá přirozená práva, vyplývající z jejích úkolů. Tato práva předcházejí práva státu, protože rodinné společenství je logicky i věcně před společenstvím státním.

»Není pochyby, že při volbě způsobu života je ponecháno moci a úsudku jednotlivců, zdali chtějí následovati rady Ježíše Krista o panenství nebo se raději zaváží manželským svazkem. Žádný lidský zákon nemůže žádným způsobem člověku odnímati přirozené a původní právo na manželství a omezovati hlavní důvod manželství, stanovený na počátku autoritou Boží. Rosťte a množte se. Hle, rodina čili domácí společenství, nepatrná sice, ale pravá společnost, starší než každá jiná společnost; proto má nutně svá vlastní práva a povinnosti, jež nijak nezávisí na státě... Má

tedy rodina — při zachování mezí, jež jí určil její nejbližší důvod — při nejmenším stejná práva jako občanská společnost, pokud jde o volbu a užívání prostředků, jichž nutně potřebuje k své neporušenosti a spravedlivé svobodě. Při nejmenším stejná, řekli jsme; protože totiž má domácí společenství i myšlenkově i věcně přednost před svazkem občanským, plyne z toho, že i jeho práva a povinnosti jsou přednější a přirozenější.«

Lev XII., Enc. Rerum novarum

Co všechno to znamená? To nám ukáže rozbor povahy a cíle manželství.

150. I. Manželství není pouhá lidská instituce; Bylo ustanoveno od Boha k plnění vznešeného úkolu udržovati život lidského pokolení a připravovati člověka k cestě za posledním cílem.

»Za prvé budiž neochvějným a neporušitelným základem, že manželství nebylo ustanoveno ani obnoveno od lidí, nýbrž od Boha; nebylo utvrzeno, upevněno a povzneseno od lidí, nýbrž od samého původce přirozenosti Boha a obnovitele téže přirozenosti Krista Pána; a proto nemohou tyto zákony podléhati žádným lidským úsudkům, ba ani žádné dohodě mezi manžely, která by jim odporovala.«

Pius XI., Enc. Casti connubii

»Již pouhým světlem rozumu, zkoumáme-li staré památky historické, dotazujeme-li se stálého přesvědčení a vědomí národů, obracíme-li se pro poučení ke zvykům a mravům všech národů, je dostatečně zjištěno, že v samém přirozeném manželství je cosi posvátného a náboženského, nikoli nahodilého, nýbrž vrozeného, nikoli od lidí přijatého, nýbrž v přirozenosti tkvícího, poněvadž Boha má za průvodce a hned od počátku bylo předobrazem Vtělení Slova Božího'. (Lev XIII., Arcanum). Neboť tato posvátná povaha, jež je těsně spojena s náboženstvím a řádem posvátných věcí, plyne

jak z onoho božského původu, jež jsme shora připomněli, tak z cíle: aby bylo Bohu zplozeno a vychováno potomstvo a aby i manželé přilnuli k Bohu křesťanskou láskou a vzájemnou pomocí; tak konečně i z přirozeného úkolu manželství, ustanoveného svrchovaně prozřetelským Bohem, aby totiž bylo jakýmsi prostředkem k přenášení života, čímž rodiče konají službu jako nějací pomocníci božké všemohoucnosti.«

Tamtéž

151. Zde jsou tedy stanoveny všechny základní úkoly manželství a rodiny: udržování lidského pokolení, výchova potomstva ve shodě s posledním cílem člověka, ale i vzájemná pomoc a rozmnožení duchovní lásky mezi manžely.

Z hlavního cíle manželství vyplývá, že manželé nesmějí činiti nic, co by uměle bránilo plnění tohoto cíle:

»Žádný důvod, ani ten nejzávažnější, nemůže způsobit, aby to, co je vnitřně proti přirozenosti, se stalo něčím počestným a přírodě odpovídajícím. Ježto pak manželský úkon je svou přirozeností určen k plození potomstva, ti, kdo jej při jeho provádění úmyslně zbavují této síly a schopnosti, jednají proti přírodě a konají věc hanebnou a vnitřně nepočestnou.«

Pius XI., Enc. Casti connubii

»Je však třeba připomenout jiný velmi těžký zločin, jímž se činí úklady životu dítěte v lůně mateřském. Jedni chtějí, aby to bylo dovoleno a ponecháno rozhodnutí matky a otce — druzí to prohlašují za nedovolené, nepřistoupí-li k tomu vážné důvody, jež zvou indikacemi lékařskými, sociálními, eugenickými... Co se týče ‚indikace lékařské či terapeutické‘, abychom užívali jejich výrazů, již jsme řekli, jak je nám líto matky, které hrozí z vyplnění přirozené povinnosti těžké nebezpečí na zdraví, ba i na životě. Jaký důvod však by mohl vůbec kdy ospravedlnit přímou vraždu

nevinného? Neboť o to tu jde. Ať je spáchána na matce či dítěti, je to proti zákonu Božímu a hlasu přírody: **Nezabiješ!** Neboť stejně svatou věcí je život jich obou a ani stát nebude nikdy moci míti právo jej zničit.«

Tamtéž

152. II. Vedle vznešenosti, plynoucí z jeho hlavního cíle, má manželský svazek dva další rysy: neporušitelnost manželské věrnosti a nerozlučnost svazku; jimi se dovršuje trojice hodnot manželství, jež svatý Augustin označuje jako *proles, fides, sacramentum* — potomstvo, věrnost, svátost.

»Věrnost se rozumí tak, aby se neobcovalo mimo manželský svazek s jiným nebo s jinou; potomstvo, aby bylo láskyplně přijímáno, dobrotivě živeno, zbožně vychováváno; svátost pak, aby manželství nebylo rozlučováno a aby rozvedený nebo rozvedená se nespojovali s jiným ani pro potomstvo. To je jakoby pravidlo manželství, jímž se jednak zušlechťuje přirozená plodnost, jednak krotí neřest nezdrženlivosti.«

Sv. Augustin, *De genesi ad litt. IX, 7, 12*

Manželská věrnost zahrnuje dva hlavní předpoklady: manželskou cudnost a manželskou lásku.

»Druhé dobro manželství... je dobro vzájemné věrnosti manželů v plnění manželské smlouvy, aby to, co podle této smlouvy božským zákonem zaručené náleží výlučně druhému manželovi, ani mu nebylo odpíráno ani dovolováno někomu jinému; a také aby ani manželovi nebylo povolováno v tom, co naprosto odporuje božským právům a zákonům i manželské věrnosti a co tedy nemůže býti nijak dovoleno. Proto vyžaduje tato věrnost především naprosté jednoty v manželství... Tato věrnost cudnosti, jak ji velmi vhodně nazývá svatý Augustin, rozvíjí se mnohem snadněji i ušlechtilěji z jiného zdroje, a to velmi vznešeného: totiž

z manželské lásky, jež proniká všechny povinnosti manželského života... Míjíme lásku opírající se nikoli jen o tělesnou a rychle pomíjející náklonnost, ani lásku založenou jen na lichotivých slovech, nýbrž lásku založenou na vnitřní náklonnosti duchovní a projevovanou i vnějšími skutky, protože důkazem lásky je skutek. Tento skutek nezahrnuje v domácím společenství jen vzájemnou pomoc, nýbrž musí se vztahovati i na to, aby si manželé navzájem neustále pomáhali k plnějšimu utváření a zdokonalování vnitřního člověka, ba právě k tomu musejí směřovat na prvním místě.«

Pius XI., Enc. Casti connubii

153. K manželské věrnosti se pak přidružuje nerozlučnost manželského svazku, jejíž prospěšnost vyplývá jak z cíle manželství tak z potřeb dobra obecného.

»Jaké množství dobra vyplývá z nerozlučnosti manželství, nemůže uniknouti tomu, kdo aspoň zběžně uváží buď prospěch manželů a potomstva nebo blaho lidské společnosti. Za prvé mají v této pevnosti manželé bezpečnou záruku trvalosti, již si tak velice vyžaduje samou svou povahou velkodušné odevzdání vlastní osoby a důvěrné sdružení duší, ježto pravá láska nezná mezí. (I Kor. XIII 8.) Mimoto se jí staví pevná záštita proti podnětům k nevěře, ať vznikajícím v duchu nebo přicházejícím zvenčí; zabraňuje se jakýkoli přístup úzkostlivé obavě, zdali snad manžel manželku nebo manželka manžela neopustí v době neštěstí nebo stáří; a místo toho nastupuje klidná jistota. Zajišťuje se jí také velmi vhodně i zachování důstojnosti obou manželů a poskytování vzájemné pomoci, ježto nerozlučným svazkem stále trvajícím se manželům neustále připomíná, že v manželský svazek, který může býti rozloučen jen smrtí, vstoupili nikoli pro pomíjivé věci ani aby sloužili žádosti, nýbrž aby si navzájem poskytovali i vyšší trvalá dobra. Také se jí nejlépe za-

bezpečuje opatrování a výchova potomstva, jež se nutně prodlužuje na mnoho let, ježto spojenými silami mohou rodiče snáze unést těžká a dlouhotrvající břemena tohoto úkolu. Nemenší prospěch z toho vzniká i každé lidské společnosti. Ze skutečnosti totiž víme, že neochvějná pevnost manželství je nejhojnějším zdrojem počestného života a neporušených mravů; když pak je tento řád zachován, jsou zajištěny i štěstí i prospěch státu, neboť stát je takový, jaké jsou rodiny a lidé, z nichž se skládá jako tělo z údů.«

Pius XI., Enc. Casti connubii

154. IV. Ve vzájemném poměru muže a ženy v manželství je žena podřízena muži, aniž se tím ruší její osobní práva.

»Když byla rodina upevněna poutem lásky, musí v ní zkvétat řád lásky, jak to nazývá svatý Augustin. Tento řád v sobě zahrnuje nadřazenost muže nad ženou a dětmi i pohotovou a ochotnou oddanost a poslušnost manželky, kterou doporučuje Apoštol slovy: Ženy buďte poddány svým mužům jako Pánu; neboť muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou Církve. (Efes. V, 22-23) Tato poslušnost nepopírá ani neruší svobodu, jež právem náleží ženě jak pro důstojnost lidské osobnosti, tak pro vznešené úkoly manželky, matky a družky; ani nekáže poslouchat jakýchkoli přání muže, jež by snad nebyla ve shodě s rozumem nebo s důstojností manželky; ani konečně neučí, že by bylo třeba stavět manželku na roveň osobám, jež slují neplnoprávné a jimž se nedovoluje pro nedostatek zralého úsudku nebo nezkušenost v jednání, aby směly volně užívat svých práv. Zakazuje však onu přehnanou volnost, jež nedbá prospěchu rodiny, zakazuje odlučovati v tomto rodinném těle srdce od hlavy, což působí největší škody celému tělu a přináší krajní nebezpečí zkázy. Je-li muž hlavou, je žena

srdcem, a jako muž má prvenství vlády, tak si žena může a má osobiti prvenství lásky jako něco, co jí náleží.«

Pius XI., Casti connubii

155. V. Jako protiváha závazků vyplývajících z uzavřeného manželství stojí podmínka svobodného rozhodování při uzavírání sňatku:

»Ačkoli bylo manželství svou přirozenou povahou ustanoveno od Boha, má v něm účast, a to velmi vznešenou účast, i lidská vůle, neboť každé jednotlivé manželství jakožto manželské spojení mezi tímto mužem a touto ženou vzniká toliko ze svobodného souhlasu obou snoubenců; a tento svobodný úkon vůle, jímž obě strany postupují a přijímají vlastní právo manželství, je tak nutný k ustavení pravého manželství, že nemůže býti nahrazen žádnou lidskou mocí. (kánon 1081, § 1 a 2). Tato svoboda však se týká zjevně jen toho, zdali obě strany chtějí uzavřít sňatek, a uzavřít jej s touto osobou; avšak sama podstata manželství se vymyká lidské vůli, takže uzavřeli-li kdo jednou sňatek, podléhá jeho božským zákonům a jeho podstatným náležitostem. Neboť Andělský Učitel praví, pojednávaje o věrnosti a potomstvu: ‚Tyto věci vyplývají ze samé manželské úmluvy, takže kdyby bylo vyjádřeno v souhlasu ustavujícím manželství něco, co tomu odporuje, nebylo by to pravé manželství‘. (Suppl. 49, 3)«

Pius XI., Casti connubii

156. VI. Konečně je třeba něco říci o rozdílu mezi přirozeným a křesťanským manželstvím. Křesťanské manželství je svátost; to znamená za prvé, že se jím udílí manželům zvláštní nadpřirozené milosti k účinnému zachování všech manželských povinností, a za druhé, že se v něm hlubším způsobem zobrazuje mystické spojení mezi Kristem a Církví, což je zvláštní vnitřní důvod pro jeho nerozlučnost:

»Chceme-li se zbožnou úctou stanovití vnitřní důvod této vůle Boží, snadno jej nalezneme v mystickém významu křesťanského manželství, který je plně a dokonale obsažen v dokonalém manželství mezi věřícími. Neboť jak svědčí Apoštol (Efes. V, 32)... křesťanské manželství představuje ono nejdokonalejší spojení, jež je mezi Kristem a Církví: Veliké je to tajemství, já však pravím se zřetelem ke Kristu a Církvi; a toto spojení nemůže zajisté býti zrušeno žádným rozloučením, dokud žije Kristus a Církev skrze něho.«

Pius XI., *Casti connubii*

Konečně není cílem křesťanství jen plození a pouhá přirozená výchova dětí, nýbrž výchova křesťanská, jejímž cílem je nadpřirozený život:

»Bůh chtěl, aby byli lidé plozeni, nikoli jen k tomu, aby existovali a naplnili zemi, nýbrž mnohem více aby byli ctiteli Boha, poznávali ho a milovali ho a nakonec ho požívali navěky v nebesích... Avšak křesťanští rodiče nechť si nadto uvědomí, že oni již nejsou určeni jen k rozhojnění a uchování lidského pokolení na zemi, ba ani k výchově jakýchkoli ctitelů pravého Boha, nýbrž k tomu, aby plodili potomstvo Matce Církvi, spoluobčany svatých a domácí Boží (Efes. II, 19), aby byl denně rozmnožován lid oddaný ctění našeho Boha a Spasitele.«

Tamtéž

157. Z hlavního cíle manželství vyplývají jako přirozený důsledek práva a povinnosti týkající se péče o potomstvo a zvláště o jeho tělesnou a mravní výchovu. Mezi rodiči a dítětem je přirozené pouto tělesné i duševní jednoty; proto je přirozené, aby se rodiče starali o dítě, a je proti právu přirozenému, jestliže stát chce rozhodovat o dětech bez vůle rodičů.

»Dítě je od přirozenoti něco, co náleží otci; nejprve se neliší od rodičů tělesně, dokud je v lůně matčině,

a potom, když vyjde z lůna, je v péči rodičů jako v nějakém duchovním lůně, dokud nedospěje k užívání svobodné vůle; dokud totiž nemá dítě užívání rozumu, neliší se od nerozumného zvířete, a jako tedy kůň nebo vůl někomu náleží podle občanského práva, aby ho užíval podle své vůle jako vlastního nástroje, tak je podle přirozeného práva, aby syn byl podroben otcově péči, dokud nemá užívání rozumu. Proto by bylo proti přirozené spravedlnosti, kdyby bylo dítě odňato péči rodičů dříve, než dospěje užívání rozumu, nebo kdyby se o něm rozhodovalo proti jejich vůli.« II II 10, 12

»K potomstvu náleží nejen jeho plození; nýbrž i výchova, k níž je jako k cíli uspořádáno celé činné společenství mezi mužem a ženou ve svazku manželském.«

Suppl. 49, 2 ad 1

»Rodině dává Bůh v přirozeném řádu nejbližší účast na plodnoti, jež je základem života a tudíž i základem výchovy k životu, zároveň s mocí, jež je základem řádu. K té věci praví Andělský Učitel s obvyklou srozumitelností a přesností výrazu: ‚Tělesný otec má v omezené míře něco z povahy principu, jak jej nalézáme všeobecným způsobem v Bohu... Otec je základem plození, výchovy, kázně i všeho, co náleží k zdokonalení lidského života.‘ (II II 102, 1)«

Pius XI., Enc. Divini illius

»Dobro potomstva se však nevyčerpává dobrodiním zplození, nýbrž musí přistoupit ještě něco jiného, co je zahrnuto v náležitě výchově potomků. Málo by se jistě byl svrchovaně moudrý Bůh postaral o zrozené potomstvo a tím i o celé lidské pokolení, kdyby nebyl těm, jimž dal moc a právo ploditi, udělil také právo a povinnost vychovávat. Nikdo přece nemůže nevidět, že dítě si samo nestačí a nemůže se starati samo o sebe

ani ve věcech vztahujících se k přirozenému životu, tím méně v potřebách života nadpřirozeného; potřebuje po mnoho let pomoci, vzdělávání a výchovy jiných. A je jisto, že podle příkazů Boha i přírody náleží toto právo a povinnost vychovávatí potomstvo především těm, kdo zplozením započali dílo přírody a jimž je zapovězeno, aby zanechajíce započaté dílo nedokončeno vydali je tak všanc jisté zkáze. Avšak o tuto výchovu dítek, tak nezbytnou, bylo nejlepším způsobem postaráno v manželství, v němž jsou rodiče spolu spojeni nerozvatelným poutem a tak je vždycky pohotově služba obou i jejich vzájemná pomoc.«

Pius XI., Casti connubii

»Rodiče jsou velmi přísně povinni starati se podle svých sil jak o náboženskou a mravní, tak o tělesnou a občanskou výchovu svých dětí a také pečovati o jejich časné blaho.«

CIC 1113

Toto právo je starší než právo státu, poněvadž dítě se stává občanem teprve prostřednictvím rodiny:

»Otcovská moc je takové povahy, že nemůže býti ani zrušena ani pohlcena státem, protože má společný a stejný počátek jako lidský život vůbec. Děti náleží otci a jsou jakýmsi rozšířením otcovy osobnosti; a chceme-li být přesní, děti nevcházejí do občanské společnosti a nejsou jí účastny přímo, nýbrž skrze společnost rodinnou.«

Lev XIII., Rerum novarum

»Rodina má tedy přímo od Stvořitele povinnost a tudíž i právo vychovávatí děti; a tohoto práva není možno se vzdáti, protože je spojeno s velmi vážným závazkem; ono však také předchází právo občanské společnosti a státu a proto není žádné moci dovoleno je porušovati.«

Pius XI., Divini illius

Přitom jsou rodiče povinni řídit výchovu tak, aby odpovídala společenskému i duchovnímu cíli člověka, a jsou také povinni bránit všemu, co by tento směr výchovy rušilo. V tom se jim dostává pomoci Církve, jež má právo bdít nad mravní povahou výchovy.

»Rodiče mají od přírody právo vychovávat své děti s podmínkou, že dětská výchova a kázeň se bude shodovat s cílem, pro nějž se jim z Boží dobrotivosti dostalo potomstva. Proto je nutno, aby se rodiče v této věci usilovně bránili každému bezpráví a aby si vymohli, že směji vychovávat své potomky, jak se sluší, v křesťanských mravech, a zejména že je směji vzdalovat škol, v nichž jim hrozí nebezpečí, že budou proniknuty jedem bezbožností.«

Lev XIII., Enc. Sapientiae christianae

Základní práva rodinného společenství jsou takto jasně stanovena. Co z toho vyplývá pro poměr státu k rodině?

158. Poněvadž i zde platí zásada subsidiarity a poněvadž rodina má v svém okruhu prvenství před státem, vyplývají z toho dvě základní směrnice:

Za první má stát právo a povinnost chránit přirozený základ a přirozená práva rodiny proti všemu, co je ohrožuje.

Za druhé má stát právo a povinnost činně napomáhat svými prostředky k tomu, aby rodina plnila svůj úkol.

Nesmí tedy stát sám omezovat práva rodiny a rozhodovat o věcech, o nichž náleží rozhodovat manželům; může však donucovat rodiče k plnění jejich povinností a může pečovat o rodinu ve věcech, v nichž si sama nestačí.

V jednotlivostech to znamená především, že stát je povinen uznávat a chránit neporušenost, nerozlučnost a přirozený cíl manželství a trestat všechno, co směřuje

proti manželské čistotě a náležité přípravě k uzavření manželství: pohlavní zvrácenosti, smilstvo, veřejné urážení studu, zamezování početí, potrat i vraždu nemluvňat, stejně jako každé nucení k sňatku nebo zneužívání manželství a každou formu mnohoženství nebo mnohomužství. Při ochraně nerozlučnosti manželství má připouštět výjimky, jež připouští Církev (rozlučka nedokonaného manželství mezi křesťany a »privilegium Paulinum«).

159. Za druhé pečuje stát o zdar rodiny po stránce hospodářské — ať už péčí o dostatečnou mzdu nebo jinými sociálními opatřeními.

»Nestačí-li soukromé prostředky, jest na veřejné moci, aby doplnila nedostatečné síly soukromníků ve věci tak významné pro společné dobro, jako je lidsky důstojné postavení rodin a manželů... Proto nemohou ti, kdo mají na starosti stát a obecné dobro, nedbati takové nouze manželů a rodin, aniž by tím způsobili vážnou škodu státu i obecnému dobru; nechť si tedy počínají při vynášení zákonů a stanovení státních rozpočtů tak, aby zmírnění této nouze chudých rodin bylo mezi hlavními úkoly jejich správy.«

Pius XI., *Casti connubii*

160. Za třetí pečuje stát o rodinu po morální stránce tím, že chrání rodinný život přede vším, co oslabuje jeho mravní základ a co ohrožuje jeho zdraví. Sem náleží na příklad péče o to, aby živitelé rodin nebyli svou prací na delší dobu odlučovány od svého domova, omezování zábav, jež odvádějí od rodinného života; (herny, noční podniky atd.), úprava účasti žen v zaměstnání a podobně.

161. Konečně bdí stát nad výchovou dětí — jak ochranou svobodného práva výchovy, tak poskytováním činné pomoci i donucovacími opatřeními.

»Co se týče výchovy, má stát právo, nebo abychom

mluvili přesněji, povinnost chránit svými zákony předcházející právo rodiny vychovávatí potomstvo podle křesťanského mravu a tak vyhovovati nadpřirozenému právu Církve na takovou křesťanskou výchovu. Také náleží státu bdíti přímo nad vykonáváním tohoto práva, kdyby k tomu úsilí rodičů morálně nebo fysicky nestačilo, ať už pro jejich nečinnost nebo nezkušenost nebo nehodnost, neboť jejich právo na výchovu není naprosté ani libovolné, nýbrž závisí na přirozeném a božském zákoně, a proto nepodléhá jen moci a soudu Církve, nýbrž se zřetelem k společnému dobru i dohledu a ochraně státu; rodina totiž není dokonalá společnost, která by obsahovala všechno potřebné k svému úplnému a vrcholnému zdokonalení. V takovém případě, ostatně vzácném, se stát nestaví na místo rodiny, nýbrž pomáhá odstranit nedostatek vhodnými prostředky ve stálé shodě s přirozenými právy potomstva i nadpřirozenými právy Církve. Obecně je právem a úkolem státu chránit mravní a náboženskou výchovu a vzdělání mládeže různými způsoby. Za prvé tím, že povzbuzuje a podporuje dílo, jež na sebe vzala Církev a rodiny a jehož účinnost dosvědčuje historie i zkušenost; potom tím, že se sám ujímá díla tam, kde se něčeho nedostává, jakož i zakládáním vlastních škol a ústavů... Mimoto může stát nařizovat a pečovat, aby se všichni občané jednak poučili o občanských a národních právech, jednak byli vycvičeni ve vědě, mravouce a tělesných hrách tak, jak to náleží a jak si toho vyžaduje společné dobro v dnešní době. Je však zcela zřejmo, že stát je zavázán ve svém všestranném úsilí o rozkvět veřejné a soukromé výchovy a vzdělání nejen ctít rodná práva Církve a rodiny na křesťanskou výchovu, nýbrž i zachovávat spravedlnost, jež dává každému, co mu náleží.«

Pius XI., Enc. Divini illius

Stát se tedy může a musí účastnit činně výchovy mládeže rozmanitými způsoby; nemůže si však osobovati výhradní právo na výchovu a nutit rodiče, aby svěřovali děti výchovným ústavům, které nevyhovují požadavkům náboženské výchovy.

Vůbec pak šetření práv rodiny a jejich ochrana je jedním z nejdůležitějších úkolů státu nejen vzhledem k vznešenosti duchovního cíle rodiny, nýbrž i vzhledem k významu, jež má rodina pro stát. Rodina dává státu občany, a je-li stát takový, jací jsou jeho občané, jsou občané takoví, jaké jsou rodiny, z nichž vyšli. Rodina je tedy první základ zdaru a štěstí státu; a proto jeho první péčí musí býti svobodný život rodiny.

IX

STÁT A PRACOVNÍ SPOLEČENSTVÍ

162. Dalším typem nižší pospolitosti je společenství, k němuž vede člověka od přirozenosti dělba práce. Toto společenství se uplatňuje dvojím způsobem. Za prvé se lidé sdružují podle předmětu práce — pracují o stejném díle na stejném místě; tak vzniká základní společenství téže dílny, továrny, závodu nebo i celé skupiny závodů; v širším smyslu pak tím vzniká společenství určitého druhu výroby. Za druhé se lidé mohou sdružovat podle specifické povahy práce, kterou vykonávají — podle svého zaměstnání nebo povolání, bez ohledu na to, zdali je vykonávají na témž místě, v témž závodě a podobně. Každé z těchto dvou společenství má přirozeně své zvláštní zřetele; v prvním jde o úspěšné vykonání díla — o *bonum operis*, jak by řekl scholastik; v druhém jde o zvláštní zájmy pracujícího člověka — o *bonum operantis*. Všimněme si nejprve tohoto druhého společenství.

163. Společenství povolání má svůj přirozený výraz v různých formách uvědomělé organizace podle druhu povolání, ať už jde o organizace pořádané podle zřetele k věcné povaze povolání, v nichž jsou spolu sdruženi ti, kteří určují plán práce, i ti, kteří jej provádějí, nebo o organizace pořádané podle zřetele k stupni odpovědnosti a podřízenosti práce, v nichž jsou sdružováni jen dělníci s dělníky, úředníci s úředníky, podnikatelé s podnikateli a podobně. Tyto organizace mají značný význam pro celou občanskou společnost, protože jsou nejbližším prostředkem k zachování pracovní spravedlnosti.

»Jako lidé spojení sousedstvím místa tvoří přirozeným způsobem obce, tak lidé vykonávající stejnou práci nebo povolání — ať v hospodářském či jiném oboru — tvoří jakási tovaryšstva nebo sdružení, takže mnozí pokládají taková sdružení mající svá práva ne-li za podstatné, tedy aspoň za přirozené složky občanské společnosti.« Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

»Když člověk pozná nepatrnost svých sil, je mocně puzen, aby si získal součinnost s jinými... Lépe jest, aby byli dva spolu než jeden; neboť mají prospěch ze svého společenství. Padne-li jeden, má v druhém oporu. Běda samotnému; neboť když padne, nemá nikoho, kdo by ho zvedl. (Sir IV, 9, 12.) A dále: Bratr, jenž jest podporován bratrem, jest jako pevné město. (Přísl. XVIII, 19) Tímto přirozeným sklonem je člověk veden, aby se sdružoval s jinými v stát; tímž sklonem veden cítí potřebu, aby vstoupil se spoluobčany v jiné společnosti, malé sice a nedokonalé, ale přece skutečné společnosti.« Lev XIII., Enc. Rerum novarum

164. Pro tuto přirozenou povahu pracovních organizací nemá stát právo je zakazovat:

»Ačkoli soukromé společnosti existují ve státě a jsou jakýmsi jeho částmi, nemá stát obecně a o sobě vzato práva je zakazovati. Neboť tvoření soukromých společností dovoluje člověku právo přirozené; posláním státu pak je, aby byl přirozenému právu záštitou, nikoli aby je ničil.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

165. Rovněž má pracující člověk právo volit si formu takové organisace:

»Sotva je nutno připomínati, že co řekl Lev XIII. o formě politické vlády, platí obdobně i o sdruženích podle povolání: že totiž lidé mají na vůli vybrati si formu, které dávají přednost, jen když jsou zachovány nezbytné podmínky spravedlnosti a společného dobra... Člověk má svobodu nejen v tom, chce-li utvořiti takové organisace, jež jsou rázu soukromého, nýbrž má též volnost »svobodně zvoliti takové stanovy a jednací řád, jaké jsou nejvhodnějším a nejpůsobivějším nástrojem pro účel, pro nějž jsou zřizovány.« (Rerum novarum). Tutéž svobodu je třeba zdůrazniti pro tvoření sdružení, jež přesahují meze jednotlivých oborů.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

To vyplývá i z nutnosti místních a časových podmínek, jimž se musí organisace přizpůsobovati, stejně jako z různosti povolání. Pro dělníka je pevná organisace v kapitalistické soustavě životní nutností; pro příslušníka svobodných povolání nikoli. A o tom, čeho je potřebí k hájení zájmů určitého povolání, mohou nejlépe rozhodovat jeho příslušníci; lze přitom jen požadovat, aby byl zachován pravý řád hodnot.

»Jaké by mělo být v jednotlivých svých částech zmíněné uspořádání a kázeň organisací, to nelze podle našeho mínění vymeziti určitými a přesnými pravidly,

nýbrž je třeba to stanovit spíše podle povahy jednotlivého národa, podle zkušenosti a zvyklostí... V celku budiž stanoveno jako obecný a stálý zákon, že sdružení dělníků mají být ustavena a řízena tak, aby poskytovala nejvhodnější a nejúčinnější prostředky k tomu, co bylo stanoveno jako cíl, totiž aby jednotliví členové společnosti dosahovali podle možnosti rozhojnění tělesných i duševních statků a hmotného majetku. Je však zřejmo, že jako hlavní věci se musí dbát především zdokonalení zbožnosti a mravnosti, a hlavně tento důvod musí řídit celý společenský řád.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

166. Na druhé straně ovšem je zřejmo, že státu musí záležet na tom, aby organizace podle povolání plnily svůj úkol co nejlépe, a to ze dvou důvodů. Za prvé zamezuje dobře ustavená a dobře působící organizace pracujících lidí nepořádky, jež plynou z porušování vzájemných práv a povinností, a tím se přispívá k společnému dobru státu. Za druhé umožňuje taková organizace nejlepší využití a uplatnění různých podnětů, směřujících ke zdokonalení práce a k rozhojnění jejich výsledků.

Je tedy v zájmu státu, aby podporoval tvoření a činnost pracovních organizací, ať už jde o podporu hmotnou (zřizování fondů) nebo o pomoc pořádkující (stanovení obecných směrnic pracovních organizací se zřetelem k společnému dobru atd.). Vedle toho však je ve smyslu subsidiarity povinností státu doplňovat nebo usměrňovat činnost organizací v jejich vlastním oboru ku prospěchu pracujících všude, kde se vyskytnou nějaké nedostatky; to vyplývá z všestrannosti moci státu svěřené.

»Ježto moc rozkazovati pochází od Boha a je jakýmsi podílem na svrchovaném vladařství, je třeba se při jejím vykonávání řídití mocí Boží, která zahrnuje

v otcovskou péči neméně jednotlivosti než věci obecné. Trpí-li tedy nebo jsou-li ohroženy obecné záležitosti nebo zájmy jednotlivých odborů a nedá-li se to napravit jiným způsobem, je nutno, aby se o to postarala veřejná moc... Stane-li se tedy, že je nebezpečí zmatků pro dělnické nepokoje nebo stávky; že náboženské zájmy dělníků trpí újmu, protože se jim nedává dost volného času k náboženským povinnostem; je-li v dílnách ohrožena neporušenost mravů ze společného styku obou pohlaví a z jiných nebezpečných svodů k hříchu, nebo zatěžují-li zaměstnavatelé dělnickou třídu nespravedlivými břemeny nebo ji utiskují pracovními podmínkami, odporujícími lidské osobnosti a důstojnosti; škodí-li se zdraví prací nadměrnou a nepřiměřenou pohlaví a věku, je třeba za takových okolností užítí s jistými omezeními moci a síly zákonů. Tyto meze určuje též účel, který vyžaduje pomoci zákonů: nemají se totiž zákony uplatňovati více a nemají jíti dále, než nakolik toho vyžaduje odstranění zlořádů nebo odvrácení nebezpečí.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

Příležitostí k zákroku je tedy dostatek, a je jich tím více, čím horší je hospodářský i mravní stav společnosti. Odtud si vysvětlíme, proč právě v dnešní době je stát nucen tak často a tak pronikavě zasahovat do věcí osobní pracovní organisace, a to bez ohledu na hospodářskou doktrinu, která v něm převládá. Na neštěstí bývají takové zásahy často pochybené a to má za následek pravý opak toho, čeho by se mělo dosáhnout: místo odstranění nepořádků se špatný stav jen zhoršuje. Aby nedocházelo k takovým koncům, je nutno, aby zásahy státní moci byly orientovány podle přirozených zásad právní i hospodářské filosofie — zejména podle principů ethiky práce a majetku.

167. Všimněme si teď druhého typu hospodářského společenství — společenství, jež je organisováno podle

věcného zřetele k výsledku práce, ke statkům, jež mají býti vyrobeny. Je zřejmo, že toto společenství je širší než první; kromě organizace osobní práce člověka zahrnuje i organizaci plánů výroby a organizaci věcných prostředků potřebných k jejich realizaci. Proto má přirozeně své vlastní principy jak pokud jde o poměr mezi jednotlivými složkami pracovního postupu, tak pokud jde o poměr celku věcně-hospodářského společenství ke státu.

O poměru mezi prací a ostatními složkami pracovního postupu bylo už pojednáno v oddíle o práci a majetku. Technické otázky, týkající se věcné organizace výroby, nenáleží k našemu tématu. Zato však poměr celkové věcně-hospodářské organizace k společnému dobru státu náleží mezi nejdůležitější témata sociální ethiky, zejména pokud jde o zásady, jimiž se má řídit výroba hmotných statků.

Hmotné hodnoty jsou podřízeny duchovním; výroba hmotných statků se tedy musí řídit zájmy hodnot duchovních. Z toho vyplývá základní a nejdůležitější princip: že účelem výroby hmotných statků nemůže býti ani maximální množství hmotných statků ani maximální uspokojení hmotných potřeb, nýbrž opatření takového množství hmotných hodnot, jaké nejlépe vyhovuje potřebám společného dobra časného i dobra duchovního. Toto množství sluje optimální.

168. Bylo by omylem mít za to, že to dvojí - maximální uspokojení hmotných potřeb a uspokojení optimální — je totožno; nebo jinými slovy, že naprosté nasycení lidského dychtění po hmotném dobru vede samo sebou k plnosti života duchovního. Filosofie i zkušenost svědčí o opaku. Žádost hmotného dobra nemá ve skutečnosti sama v sobě svou pravou míru; to vyplývá už z toho, že člověk je bytost rozumná a že míru lidského jednání určuje rozum. Aby tedy byla člověku ku pro-

spěchu, musí býti žádost řízena rozumem k vyšším cílům. Nechá-li se člověk trpně vésti žádostí, má to za následek převrácení řádu hodnot, podřízení ducha hmotě — a z toho opět může vzniknout jen rozvrat společenského řádu a všeobecný duchovní úpadek. V dobrém řádu života je tedy naprosto nutno, aby uspokojování hmotných potřeb bylo řízeno a omezováno zřeteli mravními.

169. Nutnost uvědomělého řízení však vyplývá i z psychologické povahy hospodářské činnosti. Každá hmotná činnost s sebou nese jistý sklon k přímočarému stupňování až k mezím výkonnosti. Tento sklon je dán už přirozeným zaujetím člověka pro určitou práci — člověk, který má k své práci vnitřní vztah, je nakloněn vidět v ní něco zvlášť významného a snaží se co nejvíce ji uplatnit a rozvinout. Ale ještě více zde působí snaha vyzískat z hospodářské činnosti co největší výťažek — snaha, jež na jedné straně podněcuje dobré vlastnosti, horlivost, zdatnost a píli, ale na druhé straně může vést k neblahým důsledkům, jež se tak silně projeví v éře kapitalistické. V kapitalistickém hospodářství, pokud v něm vládne naprostá volnost soutěže, se jednotlivé obory hospodářské činnosti snaží co nejvíce se uplatnit bez ohledu na celek. Výrobce se snaží vyrobit co nejlacněji a prodati co nejdráže; obchodník se snaží snížit co nejvíce nákupní cenu a prodat zboží co nejdráže — nebo prodati laciněji, ale v největším množství, podle toho, co více vynesou. Tím nutí výrobce, aby snížil výrobní náklady; to zase vede k tomu, že se výrobce snaží snížit mzdy svých zaměstnanců, ale přitom je přimět k největšímu pracovnímu výkonu, nebo že snižuje jakost materiálu a zjednodušuje výrobní postup na úkor solidnosti výrobku — nehledíc k jiným důmyslným prostředkům, jimiž může podvodně dosáhnout svého cíle. To zase vede k ochuzení nákupních možností pracujících lidí; a nastane-li taková soutěž

ve větší míře v oblasti převážně průmyslové, kde většina spotřebitelů jsou lidé pracující za mzdu, dojde k paradoxní situaci, že vládcové výroby budou chtít na spotřebiteli, aby kupoval co nejvíce jejich výrobků, ale zároveň mu to budou znemožňovat nízkými mzdami. To pak vede nakonec k rozvratu celého hospodářství.

Z toho vyplývá zřetelně, že princip služebnosti musí být uplatněn i v samém poměru mezi jednotlivými složkami hmotné výroby, a to jak co do řízení výroby a směny statků, tak co do řízení prostředků výroby a směny, to jest peněz. A poněvadž tento úkol zahrnuje celou oblast hospodářské činnosti a týká se především společenského dobra, je na snadě, že státu zde přísluší významná úloha. Všechno zdar však závisí na tom, jakým způsobem a do jaké míry je při plnění tohoto úkolu uplatňován zřetel k přirozeným principům společenského života.

170. Jsou dvě základní podmínky, bez nichž se tu nelze obejít. Za první musí být zachována přirozená svoboda jednotlivce v oblasti hmotné, to jest právo na práci a právo na majetek. Za druhé musí být řízení hospodářských věcí co možná přirozené a prosté, aby si nevyžadovalo příliš mnoho sil nebo aby se dokonce nestalo něčím samoučelným; to znamená, že i zde musí platit obecný princip subsidiarity.

Co se týče první podmínky, současné zachování svobody práce a svobody majetku nemůže logicky znamenat nic jiného než že jednotlivec má mít ve svém vlastnictví prostředky, jichž užívá při své práci. Takový je přirozený základní stav hospodářské činnosti, který zachovává svobodu jednotlivce, a na druhé straně je dosti jednoduchý a pružný, aby umožňoval rychlé přizpůsobování výroby konkrétním hospodářským potřebám podle místních a časových zřetelů.

Že tomu tak vskutku je, ukáže nejlépe srovnání

s možným krajním opakem, to jest se stavem, v němž výlučným majitelem i usměrňovatelem výrobních prostředků a cílů je stát. Takové soustředění zbavuje na jedné straně hospodářství většiny výhod, jež plynou z osobního zájmu a osobní iniciativy, na druhé straně pak přináší všechny nevýhody, jež plynou z obsáhlé centralisace: zdlouhavost, schematičnost, jednotvárnost a setrvačnost — rysy, jež se nesrovnávají s povahou skutečného hospodářského dění, jež je při své rozmanitosti a složitosti velmi tvárné, podléhající nejrůznějším obměnám místních a časových podmínek, s nimiž se může plně vyrovnávat jen osobní iniciativa a osobní odpovědnost.

Proto je osobní vlastnictví výrobních prostředků základní zásadou zdravého přirozeného řádu věcí hospodářských. Ale ze samé jeho povahy vyplývá, že toto osobní vlastnictví musí být uplatněno obecně — to jest, že vlastnictví výrobních prostředků musí být účasten co největší počet pracujících lidí. Vlastnictví musí být rozděleno, nikoli soustředěno — distribuce, nikoli centralisace musí být vůdčím heslem vlastnické politiky. Je-li většina výrobních prostředků vlastnictvím malého počtu jednotlivců, je to v zásadě stejným porušením principu distribuce, jako když je vlastníkem všech výrobních prostředků stát; jenže místo výhod centralisace nastupují nevýhody hospodářské diktatury jednotlivců.

171. Má-li ovšem být v zásadě každý pracující člověk vlastníkem výrobních prostředků, znamená to, že v pokročilejších stupních diferencované výroby, v nichž se uplatňují převážně rozsáhlé komplexy výrobních prostředků — veliké průmyslové závody, používající množství složitých a nákladných výrobních zařízení — může být většina jednotlivců vlastníkem výrobních prostředků jen podílně — totiž tak, že má zároveň s mnoha jinými jednotlivci podíl na vlastnictví, správě

a zisku závodu, v němž pracuje. To je zřejmě také stav, k němuž stále zřejměji směřuje moderní hospodářský svět jako k jedinému řešení, které je schopno odstranit zlo kapitalismu i nevýhody extrémního řešení kolektivistického. Na jedné straně se jím znemožňuje neúměrný vzrůst vlastnictví, protože zisku z výroby je účastno stejným poměrem vždycky celé množství jednotlivců (i když přihlížíme k nutnému odstupňování podle kvality práce) a majetek jednotlivých tříd tedy vzrůstá rovnoměrně. Na druhé straně se místo protikladu hospodářských tříd zavádí jejich shoda, daná společnou vlastnickou účastí, a osobní pracovní společenství se přimyká těsněji k celku hospodářského společenství: všichni zúčastnění, ti, kteří dávají kapitál, i ti, kteří dávají duševní nebo tělesnou práci, mají společný zájem na výsledku společné činnosti. A přitom se může v takovém uspořádání uplatnit veškerá soukromá podnikavost, píle a vynalézavost v bezprostřední reakci na podněty, jež vyplývají z dané hospodářské situace — neboť zůstává hlavní pobídka osobního zájmu, soukromé vlastnictví, takže za normálních okolností není ani třeba, aby do těchto věcí zasahoval stát.

172. Není to ani žádoucí, neboť státu přísluší v oboru hospodářském vyšší úkoly, které vyžadují plného soustředění. Prvním z nich je řízení peněz, tohoto obecného prostředku směny hmotných hodnot. Že tento úkol náleží státu, vyplývá z obecného významu peněz. Peníze nejsou toliko jedním z mnoha jiných hospodářských statků, sloužících omezenému cíli; jsou univerzálním prostředkem ke směně v š e c h směnitelných statků. Kdo ovládá výrobu určitého zboží, má vliv jen na část hospodářského celku; avšak kdo ovládá peníze, ovládá celé hospodářství. Protože však celek hospodářství slouží dobru občanského celku, náleží řízení peněz tomuto celku, nikoli jednotlivcům. A řízením pe-

něz se ovšem nerozumí jen kontrola měny, nýbrž veškerá péče o to, aby směnná hodnota peněz odpovídala hodnotě směňovaných statků a aby peníze nesloužily něčemu jinému než svému vlastnímu účelu.

173. Druhý úkol státu v oblasti hospodářské se týká uplatňování prostředků ve výrobě. Společným znakem technických nauk je, že jejich vymoženosti přesahují stále více svými důsledky oblast soukromého zájmu a soukromé odpovědnosti. Vynález mechanického tkalcovského stavu měl bezprostřední důsledky jen pro jisté třídy lidí — pro majitele tkalcoven a pro ruční tkalce. Vynález benzinového motoru měl dalekosáhlé důsledky pro určité národy a státy. Vynález atomové pumpy má nesmírné důsledky pro celý svět po stránce hospodářské i politické. Úkoly, jež kladou tyto skutečnosti, může plnit jen stát — a některé z nich si vyžadují řešení mezistátního.

Ale i věc dnes tak samozřejmá jako zásadní používání stroje si vyžaduje pozornosti státu. Pravý účel stroje jest odstraňovati takové obtíže výroby, které kladou příliš velké požadavky na lidskou sílu a lidské zdraví. To však neznamená, že čím více se používá ve výrobě statků stroje, tím lépe se dosáhne pravého účelu hospodářské činnosti. I zde se musejí uplatňovat duchovní zřetele. Nejzazší mechanisace výroby ovšem může poskytnout nejvíce statků s nejmenší námahou; a může pracujícímu člověku poskytnout největší míru odpočinku od práce. Ale naproti tomu je jisto, že všechny statky nelze vyrábět strojem tak, aby byly dokonalé po všech stránkách; stroj může lacino vyrobit veliké množství typických výrobků, ale nemůže vyrábět věci, jichž cena je právě v tom, že jsou přesně přizpůsobeny osobité potřebě toho, kdo jich užívá. Vedle toho má každá mechanisace škodlivé následky duševního rázu: zeslabuje bezprostřední vztah člověka k věcem, otupuje jeho duševní bystrost, zjednodušuje a zjedno-

tvárňuje jeho duševní záliby, zbavuje člověka tvořivého poměru k práci a tím také radosti z práce. A dává-li mu tedy větší míru oddechu a více volného času k sledování vyšších zájmů, co je mu to platno, když ho zároveň činí méně vnímavým právě k vyšším hodnotám?

Takové úvahy se ovšem zdají přemrštěné člověku, který je orientován jen k hmotným hodnotám; ale to nic nemění na tom, že hmotné hodnoty jsou podřízeny duchovním a že tedy způsob jejich uplatnění se musí řídit zřetelem k jejich duchovním důsledkům. Při nejmenším z toho vyplývá, že užívání techniky je třeba omezit na nutnou potřebu a že je třeba ji vyvažovat podporou individuální tvořivé práce v oblasti hmotné výroby. Tím spíše pak je třeba usměrňovat užívání takových technických prostředků, jež mohou porušovat hospodářskou nebo politickou rovnováhu společnosti. A poněvadž zde jde o věci obecného významu, náleží státu právo i povinnost zasahovati do těchto věcí všude, kde se opravdu dotýkají společného zájmu. Je také jeho právem, aby si některé prostředky nebo i celé obory výroby vyhradil zcela pro sebe k plnění svých výsostných úkolů — což platí na prvním místě o výrobě prostředků k vedení války.

174. Třetí úkol státu konečně záleží v ochraně hospodářské činnosti proti vnějším zásahům a v úpravě mezinárodní výměny statků. Stát je povinen se starat o to, aby jeho hospodářský život měl všechno, čeho potřebuje k plnění svých úkolů. (Srv. ComPol I, 6.) Nemohou-li být takové věci obstarány z jeho vlastních zdrojů, je povinen pečovat o to, aby byly vhodným způsobem opatřeny odjinud. Málokterý stát se může obejít bez mezistátní výměny statků a uskutečnit zásadu naprosté hospodářské soběstačnosti; na druhé straně však jeho hospodářský prospěch závisí na tom, jak zdatná je jeho vlastní výroba, protože bez rovnováhy

mezi dovozem a vývozem statků nemůže stát hospodářsky prospívat. Je-li příliš závislý na dovozu, znamená to pro něho vnitřní ochuzení; naproti tomu převaha vývozu sice může vést k dočasnému prospěchu, ale v dalších důsledcích vede nutně buď ke ztrátě vývozních možností, jež vede k vnitřní hospodářské krizi, nebo k udržování vývozních možností prostředky politickými, což vede zase k válečným konfliktům, jež nakonec přinášejí vždycky větší škodu než užitek oběma zúčastněným stranám.

Je tedy zřejmo, že v hospodářské oblasti se naskytá státu množství závažných úkolů i tehdy, když ponechá nižším hospodářským organizacím všechno, co mohou samy zastat, a omezí se na věci, k nimž je jen on sám náležitě vyzbrojen.

X

STÁT A MÍSTNÍ SPOLEČENSTVÍ

175. Třetí typ nižší občanské pospolitosti vyplývá ze skutečnosti, že lidé se přirozeně sdružují k společnému bydlení na určitém místě. Tak vzniká obec, společenská složka, která má širší dosah než rodina nebo pracovní společenství a která je jakousi obdobou státu, protože má podobné znaky a podobné úkoly, třebaže v menším měřítku a v omezeném rozsahu. Neboť i obec je vázána na určité území, je útvarem různorodým, má povahu morální osobnosti a je řízena ústřední mocí; liší se však od státu tím, že není společností dokonalou a nemá tedy svrchovanou občanskou moc.

Proto má tato složka zvláštní význam pro stát jakožto prostředek jeho výkonné moci. umožňuje státu nejsnadnější styk s jednotlivci, protože soustřeďuje v pospolitém pořádku množství lidí na omezeném místě a dává státu na místě samém věcné i osobní prostředky,

jichž je třeba k výkonu moci. Proto je i soustava vlastních výkonných orgánů státní moci rozložena podle soustavy obcí.

176. V každé obci je tedy vlastně dvojitá odlišná oblast správy. Jednak je třeba jednotně spravovat množství v obci sdružené se zřetelem k poměrům a potřebám obce jakožto celku; vedle toho však je prostředků obecní správy větší nebo menší měrou používáno pro správu občanů se zřetelem k obecnému dobru státu. Ty dvě věci, dobro obce a dobro státu, nejsou totožny; liší se od sebe zřetelově či »formálně«, a proto si každé z nich vyžaduje zvláštní péče. Neboť dobro obce závisí na místních hospodářských a společenských podmínkách, a ty se obyčejně liší nejen od podmínek jiných obcí, nýbrž i od podmínek společného dobra státního. Také po stránce subjektivní se péče o obojí dobro liší. Správa obce vyžaduje lidí, kteří mají dobrou znalost místních okolností, mají přirozenou náklonnost k obci a vyznají se v praktickém provádění jednotlivostí. Správa zájmů pospolitých vyžaduje především člověka, který je dobře obeznámen v zákonném právu, dovede odlišovat obecný zájem od spleti soukromých zájmů a je dosti nestranný, aby zamezil jejich směřování. Z toho vyplývá, že podle přirozené povahy zájmů má býti obojí vláda od sebe oddělena — nehledíc k tomu, že jako rodina a pracovní společenství i obec má časově prvenství před státem a že tedy z toho vyplývá stejné právo na vlastní svobodnou činnost. Proto se i zde uplatňuje princip subsidiarity v podobě tak zvané obecní samosprávy.

Rozsah této samosprávy není ovšem vždycky stejný. Skutečný poměr mezi oběma složkami závisel v historii vždycky na množství nahodilých činitelů — na hospodářském složení státu, na společenském rozvrstvení, na síle ústřední moci, na stupni organisovanosti státní správy: Vcelku lze sledovati od starověku do středo-

věku tendenci k rozšíření samosprávy, v dějinách novověku však naopak tendenci k omezení samosprávy nebo i k jejímu úplnému nahrazení státní správou — k nahrazení voleného zástupce občanů státním úředníkem. To vyplývá z postupující byrokratisace a centralisace státu a souvisí to s celkovým zvratem hodnot, v jehož znamení stojí celý novověk od Renesance a Reformace. Jak daleko až pokročí tato tendence, to závisí na tom, jak brzy nebo jak pozdě bude obnoven přirozený řád hodnot.

XI

STÁT A NÁRODNÍ SPOLEČENSTVÍ

177. Tendence k soustředění veškeré moci a všech úkolů pospolitého života na ústřední státní moc učinila nesnadný problém i z věci tak prosté a zřejmé, že se jí sociální ethika dlouho ani nezabývala — totiž z poměru státu k společenství národnímu. Má národ vyšší práva než stát nebo nemá naopak vůči státu žádná práva? Má každý národ právo na vlastní stát či nikoli? Tyto otázky dřívějším věkům téměř neznámé se octly v nové době v samém středu praktického zájmu; a války, které se dříve sváděly ve jméno nároků dynastických, se nyní svádějí ve jméno zájmů národních.

Přitom je zmatek myšlení takový, že není shody ani v základní otázce: co to je národ. Pro jednu krajnost neexistuje nic takového jako národní celek jasně odlišený; pro druhou krajnost je zase národ universálním principem, určujícím celé bytí člověka a nadřazeným všem ostatním hodnotám.

To je zaviněno tím, že se na jedné straně při posuzování této otázky klade příliš velká váha na skutečnosti biologické, na druhé straně se národnímu spole-

čenství přisuzuje duchovní význam, který mu nenáleží. Biologické rozdíly mohou opravňovat k rozlišování ras, ale nikoli národů, protože ve skutečnosti může jeden národ náležet biologicky různým rasám. A duchovní hodnoty sice mohou býti ve svých vnějších výrazech pospolitých rozlišovány podle času i místa na různé historické celky, ale žádná z těch nahodilostí nemá pro ně podstatný význam; jejich platnost je obecná, nadnárodní a žádnému národnímu společenství tedy nemůže býti přiřčena jako výhradní rys nebo majetek určitá duchovní hodnota.

178. Zbývají tedy dvě věci, jež je možno vzít v úvahu jako znaky národního celku: společenství rodu a místa — a z něho vyplývající charakteristiky a historické tradice — a společenství jazyka. A z těchto dvou věcí opět na první místo náleží jazyk jakožto rys univerzálnější. Užívání společného jazyka je znak, který zahrnuje všechny příslušníky národa a je schopen obsáhnouti všechny projevy pospolitého života — vždyť jeho základním smyslem je právě býti obecným dorozumívacím prostředkem. Naproti tomu fakt, že se člověk narodil v určitém kraji nebo že pochází z určitého rodu, má sice svůj podstatný význam pro lidskou osobnost, stejně jako tradice s ním sdružené, ale neváže člověka k žádnému širšímu společenství, než je právě společenství rodové skupiny a obce nebo kraje. Proto je také tak nesnadno stanovit společné vlastnosti nebo znaky nějakého národa jen podle rysů místních, rodových nebo tradičních; to, co se uvádí jako národní charakter, bývá obyčejně pouhý kmenový nebo krajevý rys, neprávem rozšířený na celý národ.

Naproti tomu společenství národního jazyka je zřejmé a skutečné universální společenství, jehož znaky lze věcně postihnouti a zkoumati. Musí to ovšem být jazyk celého národa, nikoli pouhé nářečí; to znamená, že to musí být jazyk v plném smyslu kulturní, — takový,

který není jen prostředkem dorozumění v běžném pospolitém životě, nýbrž který je schopen vyjádřit všechny lidské hodnoty a který je vypracován zvláště k vyjadřování hodnot duchovních. Nářečí je jazyk omezený na potřeby, skutečnosti a ideje života určitého kraje nebo kmene; národní jazyk však je utvářen celým řádem kulturního života a je schopen vyjádřit všechno, co je vyjadřitelno lidským slovem. Přitom však má svůj charakteristický ráz, daný nejen zvukem slov, nýbrž i skladbou a způsoby vyjadřování, a v tom je nesporně objektivním výrazem vlastního národního charakteru. Proto je jazyk rozhodujícím znakem národa, z něhož musí vycházet všechno ostatní zkoumání národního charakteru.

179. Úhrnem tedy lze národ obecně charakterisovat jako trvalé, místně i časově souvislé společenství lidí, užívajících téhož jazyka k dorozumívání i k vyjadřování kulturních hodnot. A poněvadž společenství místa a rodu i diferenciacie lidské řeči v jednotlivé jazyky jsou přirozené zjevy, náleží i národní společenství do počtu přirozených lidských svazků a má tedy všechna práva, jež náleží takovým svazkům. To znamená, že člověk má přirozené právo sdružovati se s lidmi společného původu a společného jazyka, užívati tohoto jazyka k dorozumívání i k sdílení kulturních hodnot a žítí podle mravu svého domova, kraje, kmene i národa. To je nejen osobní právo, nýbrž i mravní příkaz; neboť to všechno jsou přirozené prostředky k rozvoji lidské přirozenosti, a rozvoj přirozenosti je příkazem Božího zákona; jeho uskutečnění však je nemožné bez používání přirozeně daných prostředků.

Z toho také vyplývá, že stát nejen nesmí potlačovat přirozená práva národní pospolitosti, nýbrž že je povinen je činně chránit a činně podporovat jejich uplatnění. Musí tedy dbáti svérázných kmenových i krajevých rysů; musí chránit práva národního jazyka a

zabraňovat nucenému přijímání cizího jazyka čili násilnému odnárodnění; musí podporovat snahy o rozkvět národní kultury; také však musí, je-li ve státě více národů, pečovat o udržení míru a shody mezi nimi; zabraňovat srážkám a povzbuzovat jejich spolupráci.

180. Nevyplývá však z toho nutně, že by každý národ musil mít svůj vlastní stát a že by tedy národní stát byla jediná správná forma státu — i když se působením nahodilých okolností může státi, že národní stát se jeví jako jediné východisko ze situace. Stát je důsledkem obecné nutnosti lidské spolupráce, nikoli důsledkem národní pospolitosti. Může tedy býti více národů spojeno v jediný stát; aby to ovšem byl stát zdravý a silný, je nutno, aby zájmy všech národů se v něm mohly spravedlivě uplatňovat a aby mezi nimi nevládlo nepřátelství, které by podvracelo jednotu státu. Není-li splněna tato podmínka, pak ovšem je třeba dáti přednost státu národnímu — nikoli ovšem z důvodů zásadní nutnosti, nýbrž pro nutnost vyplývající z konkrétních nahodilých okolností. Rakousko-Uhersko bylo typickým příkladem státu, který ztroskotal na boji národnostním. Ale na druhé straně vzrůst počtu malých národních států nevedl k výsledkům o mnoho lepším, jak nás poučila druhá světová válka. Z toho je zřejmo, že ani prospěch státu ani prospěch národa nezávisí podstatně a nutně na otázce národního státu.

XII

STÁT A KULTURNÍ SPOLEČENSTVÍ

181. Poměr státu k národnímu společenství přivádí logicky k otázce, jaký je zásadní poměr státu ke kulturnímu společenství vůbec. Z předešlých výkladů vyplývá, že vztah ke kultuře je dán už vztahem k ná-

rodu, protože národní společenství je společenstvím kulturního jazyka. Znamená to však, že poměr ke kultuře je týž jako poměr k národu — nebo že společenství kulturní a národní se kryjí?

Odpověď na to už byla vlastně dána — a je to odpověď záporná. Vyplývá snadno z pouhé konfrontace toho, co víme o stupnici hodnot, s tím, co bylo řečeno o principu národní pospolitosti. Nižší hodnoty slouží vyšším hodnotám a jsou jimi řízeny; čím vyšší je hodnota, tím méně je svou povahou závislá na služebnosti nižší hodnoty a naopak. Princip národní pospolitosti nenáleží mezi nejvyšší hodnoty; není to nějaká idea ani nějaká duchovní skutečnost, co činí jednotlivce příslušníkem národa, nýbrž je to společný kulturní jazyk. A to je hodnota, která stojí v řádu hodnot asi uprostřed, jako něco, co náleží svými různými stránkami do řádu hmotného i duchovního. Jazyk náleží do oblasti výrazů; je to cosi hmotného, protože je to zvuk; ale je to hmota, která je organisována k výrazu hodnoty duchovní — je to ‚zvuk‘, který vyjadřuje ‚ideu‘. Proto mu náleží střední místo v řádu hodnot.

Z toho však vyplývá také, že jazyk má bezprostřednější vztah k nižším než k vyšším hodnotám. Poněvadž je hmotným výrazem, je schopen vyjadřovat bezprostředněji předměty konkrétní než předměty abstraktní, skutečnost hmotnou než skutečnost duchovní. Slovo, jež vyjadřuje vněmy, dojmy a představy, je konkrétnější, je »podobnější« svému předmětu než slovo, jež vyjadřuje ideu, protože je mu bližší — hmotné je vyjadřováno hmotným. Zvuk může býti napodoben zvukem, dojem dojmem, cit citem; ale jak napodobiti zvukem, dojmem, citem ideu, něco, co náleží řádu duchovnímu? To je možno jen nepřímou. Vůči duchovním skutečnostem je slovo pouhým služebníkem, který může plnit nároky naň kladené jen oklíkou skrze analogii

představy a citu k ideji. To není tak nesnadné tam, kde jde o názorný výraz duchovní hodnoty, jako v umění; nesnadnější to je v oblasti abstrakt. Tam musí býti místo smyslové kvality užíváno převážně logického vztahu, a všechno záleží na tom, do jaké míry lze pomocí vztahů mezi slovy vyjádřiti vztahy mezi idejemi. Čím obecnější ideu slovo vyjadřuje, tím méně se uplatňuje jeho smyslová stránka a tím více vystupuje stránka logická, skladba řeči, její schopnost vyjadřovat poměr, vztah. Před nejvyššími duchovními skutečnostmi však je slovo bezradné.

182. Co platí o řeči, platí i o každém jiném výrazu, a poněvadž jazyk je hlavní znak národního společenství, platí to i o poměru národního společenství ke kultuře — v tom smyslu, že čím vyšší je kulturní hodnota, tím méně je vázána na povahu národního společenství jak co do své povahy tak co do svého výrazu. Řeč, chování, vzezření, obydlí, společenský mrav člověka vyrostlého v určitém vyhraněném kmenovém prostředí mají velmi výrazný společný charakter, protože v nich převažuje smyslová stránka; stejně je tomu s myšlením, pokud se pohybuje v oblasti smyslové zkušenosti. Také umění, které se inspiruje hlavně smyslovými skutečnostmi tohoto prostředí, projevuje převahu kmenového rázu nad individuálním. Jde-li však o vyjádření rozsáhlejšího okruhu skutečností nebo obecnějších rysů života nebo vyšší duchovní hodnoty, uplatňuje se osobitost výrazu více než jeho kmenový či národní charakter. V díle básníků, umělců, filosofů, kteří se inspirovali obecnými skutečnostmi života, vystupuje nadnárodní společenství ducha silněji než jakýkoli jiný rys; nebýti nutnosti tvořit v určitém jazyce nebo vycházeti z určité tradice, mohli by všichni náležeti stejným právem k témuž duchovnímu rodu tvůrců — aniž se tím ovšem umenšují skutečné jazykové nebo jiné tradiční výrazové hodnoty jejich díla.

183. Z toho je zřejmo, že péče o národní ráz kultury není totožná s péčí o kulturu vůbec — zejména tam, kde jde o nejvyšší kulturní statky. Nestačí tedy jen, aby se pečovalo o národní kulturu, aby se ve všem posilovaly a propagovaly národní rysy kulturní tvorby bez ohledu na vnitřní hodnotu; to může mít stejně zhoubné účinky jako opačný extrém. To je třeba zvláště zdůraznit vzhledem k tomu, že v praxi se uplatňují právě tyto extrémy — a to někdy nejen jeden z nich, nýbrž střídavě oba. Pěstuje-li se v kultuře toliko »národní svéráz«, vede to nutně k znivelisování hodnot, protože se ulpívá na vnějších smyslových stránkách a jim se násilně přizpůsobují stránky ušlechtlejší; místo malby se pak dávají národu malůvky, místo poesie písničky, místo filosofie kopie národního mudrosloví. Pěstuje-li se toliko kultura »mezinárodní« nebo přímo protinárodní v uvědomělém odvratu ode všeho národního, vede to snadno k nezdravé převaze subjektivnosti a rozumovosti, k zeslabení přirozené rovnováhy mezi hmotným a duchovním řádem, ke ztrátě bezprostřednosti a síly, kterou dává právě pevné zakotvení v řádech domácího života pospolitého.

Pravým úkolem státní péče o kulturu je právě pozorná snaha o vyrovnaní obou složek — o to, aby se účinně podporoval národní ráz kulturního života a tvorby v oblasti, jež mu přísluší, ale aby se také pečovalo o obecné kulturní hodnoty, aniž by se vtěsňovaly do mezí národního svérázu.

Tato péče se může projevovat čtverým způsobem: za prvé hmotnou podporou tvořivé kulturní práce i obecné účasti občanů na jejích výsledcích; za druhé dáváním vhodných podnětů, návrhů a povzbuzení v různých oborech kulturní činnosti; za třetí právní ochranou kulturní činnosti; za čtvrté konečně podporou kulturního styku s cizinou. Technické provádění těchto úkolů zahrnuje velmi rozmanitou oblast činnosti a musí být

ovšem svěřeno lidem, kteří mají kromě obecně politické kvalifikace i odbornou kvalifikaci vědeckou nebo uměleckou.

XIII

MEZISTÁTNÍ VZTAHY

184. Žádný stát se nemůže uzavírat styku s jinými státy; i kdyby byl hospodářsky zcela soběstačný, je tu ještě společenství kulturní, nehledíc k nezbytnostem, jež vyplývají ze zeměpisné polohy státu. Z toho vyplývá otázka, jakými principy se má řídit vztah mezi státy.

Bylo by omylem se domnívat, že ze svrchovanosti státu vyplývá naprostá libovůle ve vnějších vztazích — že mezistátní styky nepodléhají zásadám spravedlnosti a tedy i sankcím, které z nich vyplývají. Jakožto morální osoba podléhá stát řádu spravedlnosti; a proto i pro státy platí ve vzájemném styku na prvním místě příkazy přirozeného mravního zákona a na druhém místě obecně uznané pozitivní právo mezinárodní. Mají si tedy i státy, jako jednotlivci, navzájem dávat, co komu náleží, nepřivlastňovati si cizí majetek, nepokoušet se o nic, co by podvracelo existenci a bezpečí či prospěch cizího státu.

Jako však má jedinec právo hájit svůj život, svůj majetek a svou čest proti nespravedlivému napadení všemi dovolenými prostředky, i fysickou silou, tak má i stát právo vésti spravedlivou válku na ochranu své existence, cti nebo majetku. Tohoto práva je třeba si všimnout podrobněji, protože je to nejzávažnější problém mezinárodních vztahů.

185. Čeho je třeba, aby válka byla spravedlivá? Svátý Tomáš stanoví tři podmínky: aby ji vyhlásil oprávněný představitel státu, aby měla spravedlivý důvod a aby ten, kdo vede válku, měl spravedlivý úmysl.

»K tomu, aby byla nějaká válka spravedlivá, je třeba trojího. Za první autority vládce, na jehož rozkaz jest vésti válku. Soukromá osoba totiž nemá právo válčit, protože může své právo zastávat u vyšší soudní instance... Ježto pak péče o stát byla svěřena vládcům, úkol hájiti svěřenou jim obec, království nebo provincii náleží jim. A jako ji hájí dovoleně hmotným mečem proti vnitřním rušitelům, trestající zločince, podle Apoštolova slova: Ne nadarmo nosí meč, neboť jest služebníkem Božím, mstitelem vylití hněvu na toho, kdo se dopouští zlého (Řím XIII, 4), tak jim také náleží chránit stát mečem války proti vnějším nepřátelům. Proto je také řečeno vladařům: Vytrhněte chudého a nuzného vysvobodte z rukou hříšníka. (Ž. 81, 4.) Proto praví Augustin proti Faustovi: ‚Přirozený řád, přizpůsobený míru smrtelníků vyžaduje, aby vladaři měli moc i schopnost vésti válku‘. (XXII, 75). Za druhé se vyžaduje spravedlivý důvod, aby totiž ti, proti nimž se bojuje, si toho zasloužili pro nějakou vinu. Proto praví Augustin: ‚Spravedlivé války se vymezují jako války, jež mstí bezpráví, je-li třeba potrestati národ nebo stát, který buď opominul potrestati něco špatného, ‚co spáchali jeho příslušníci, nebo vrátit něco, co bylo neprávem odňato.‘ (Lib. quaest. 16.) Za třetí se vyžaduje, aby úmysl válčících byl správný, totiž aby se zamýšlelo buď pomoci dobru nebo uniknouti zlu... Může se však stát, že i když je moc vyhlašujícího válku pravoplatná a důvod spravedlivý, stává se válka nedovolenou pro nepravý úmysl. Praví totiž Augustin: ‚Žádost uškoditi, krutost msty, bouřlivé a nesmířlivé smýšlení, divoká bojechtivost, touha po vládě a jsou-li ještě jiné podobné věci, to vše je právem haněno ve vedení války.‘«

II II 40, 1

Takovým nepravým úmyslem může býti i touha po kořisti:

»U kořisti je třeba rozlišovat; vedou-li ti, kdo plení nepřitele, spravedlivou válku, stává se jejich majetkem to, co získávají ve válce násilím; to nemá povahu loupeže a proto nejsou ani povinni náhradou. Mohou však ti, kdo vedou spravedlivou válku, zhřešiti při nabývání kořisti žádostí z nepravého úmyslu, jestliže totiž bojují hlavně pro kořist, nikoli pro spravedlnost. Praví totiž Augustin, že ‚válčiti pro kořist je hřích‘. (De verbo Dom. 19.)«

II II 66, 8 ad 1

186. Nicméně je zřejmo, že válka je prostředek nejen nákladný, nýbrž i nejistý, protože hmotné i morální škody, způsobené válkou, velmi často nesmírně převyšují škodu, způsobenou křivdou, pro niž se válka vedla — a tyto škody postihují i stranu, která je v právu.

Také otázka spravedlivého důvodu k válce není při složitosti mezistátních vztahů něco, co by se dalo vždycky snadno zjistit a přesně stanovit. To lze provést, když je válka skončena a je možno ji zkoumat jako historický fakt; ale kdo má rozhodovat o právu před válkou, když obě strany jsou přesvědčeny, že mají spravedlivý důvod? Přidáme-li k tomu strašlivé účinky moderní válečné techniky a tendenci k válce totální, je více než dostatek důvodů k hledání prostředků, jimiž by se užívání války jakožto nejzazšího prostředku nahradilo mezistátním rozhodčím řízením, jemuž by podléhaly mezistátní spory. To doporučoval už Benedikt XV. za první světové války.

»Základním bodem by mělo být na prvním místě, aby hmotná síla zbraní byla nahrazena mravní silou práva; z toho vyplývá spravedlivá dohoda všech o současném omezení zbrojení podle pravidel a se zárukami, jež by bylo nutno stanovit, na míru potřebnou a dostatečnou k udržování veřejného pořádku v každém státě; dále nahrazením armád řízením rozhodčího úřadu s jeho vysokým úkolem pacifikačním podle dohodnutých

zásad a s vymezenými sankcemi proti státu, který by buď odmítl podrobiti mezinárodní otázky rozhodčímu řízení nebo přijmouti jeho rozhodnutí.«

Vybídka k míru 1. VIII. 1917

Chabým polovičatým pokusem o něco podobného byla Společnost národů, založená po první světové válce; bylo třeba druhé světové války, aby se tato myšlenka přiblížila účinněji svému uskutečnění.

XIV

STÁTNICKÁ MOUDROST

187. K charakteristice státních úkolů po věcné stránce je třeba připojit několik slov o jejich stránce osobní. Ke skutečnému zdaru státu nestačí, aby stát měl dobrou ústavu a dobré zákony a aby státní moc se spokojila s pouhou úlohou hlídače zákonů a starala se jen o to, zdali občané nepodnikají nic proti zákonům. Podobná politika přivedla už ne jeden stát k pádu. Je třeba, aby státní moc konala pozitivní dílo — aby činně pomáhala občanům dosahovati společného dobra ne jakýmkoli způsobem, nýbrž způsobem pro ně nejvhodnějším. Neboť každý možný či technicky proveditelný způsob není ještě způsob nejvhodnější. Každé trvalé společenství lidí má své zvláštní vlastnosti, převládají v něm jisté dobré i špatné stránky; a má-li být stát vnitřně silný, nemá-li být držen pohromadě jen vnějším donucením, je třeba, aby bylo při plnění státních úkolů postupováno způsobem, který nejlépe odpovídá daným skutečnostem — to jest, který umožňuje občanům uplatnit jejich nejlepší síly a přitom nezatěžuje příliš jejich slabé stránky. To ovšem nemůže zajistit sám o sobě žádný zákon, nýbrž toliko vládce

nebo státník — konkrétní osobnost, jež může okamžitě reagovati na požadavky situace a přizpůsobovat se jim.

Osud státu tedy závisí nejen na kvalitě ústavy, nýbrž i na kvalitě osobnosti, která jej řídí. To znamená, že dobrý vládce nebo vůbec každý dobrý státník musí mít dvě základní podmínky: zkušenost, to jest dobrou osobní a praktickou znalost obecných věcí, a opatrnost, to jest ctnost, která řídí jednání k cíli správným způsobem.

O tom je třeba říci několik slov.

188. I. Prvním předpokladem dobrého jednání je zajisté správné a jasné ponětí o povaze cíle. Cílem státu je dokonalý soulad společenského řádu, zaměřený k dokonalosti řádu morálního. Dobrý státník musí neustále pamatovat na tuto hierarchii cílů, bez níž není žádný řád dokonalý.

»Dokonalým nazýváme řád, jež hlásá s velikým důrazem Církev a jež vyžaduje sám lidský rozum: aby totiž bylo všechno řízeno k Bohu jako prvnímu a nejvyššímu cíli vši lidské činnosti a aby všechny stvořené hodnoty byly pokládány za pouhé nástroje, jichž je třeba užívat jen potud, pokud vedou k dosažení nejvyššího cíle. A nesmí se mít za to, že by se tím snižovala výdělečná povolání nebo že by byla pokládána za málo přiměřená lidské důstojnosti; jsme přece nabádáni, abychom v nich s úctou uznávali zřejmou vůli božského Tvůrce, jenž postavil člověka na zemi, aby ji vzdělával a různými způsoby jí užíval k svým potřebám.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

Jednota a soulad občanské společnosti není zajisté nic mrtvého, nic stejnotvárného, nic strojového; je to jednota živá, protože je to morální jednota lidí, usilujících o duchovní cíl; proto se mluví o společnosti jako o těle a proto lze podle Pia XI. obrátit i na dobře řízenou občanskou společnost slova, jež pronáší sv. Pavel

o Církvi: Celé tělo, sjednocené a spojené svazky služebnosti podle činnosti přiměřené každému údu, dosahuje svého vzrůstu k svému vzdělání v lásce. (Efes. IV, 16.)

189. II. Stejně důležité však je býti obeznámen s překážkami, jež se stavějí v cestu dosažení společenského cíle. Těch je ovšem veliké množství, ale dají se vesměs svést na dva zdroje společenského zla: sklon k despotismu a nezřízenou žádost.

První z nich — tendence k přisvojení větší moci, než jakou dává právo — potkáváme napořád v politických dějinách všech států, ať už vystupuje přímo nebo utajena pod různými podobami; a je to zlo, jemuž nelze tak snadno uniknout, protože jeho kořeny netkví jen v osobních nedostacích charakteru, nýbrž v nedokonalosti lidských zřízení vůbec, a k jeho zamezení tedy nestačí jen dobrá vůle k spravedlnosti nebo osobní bezúhonnost, nýbrž je k tomu potřebí hluboké znalosti příčin, jež tkví v obecném stavu věcí. Osobní žádost moci, slávy, bohatství, rozkoší může býti ovšem dostatečným podnětem k despotii; ale nebezpečnější jsou skryté podněty, jež vyplývají z nedostatků lidské přirozenosti a jež často svádí státní moc na scesti nepozorovaně a bezděčně.

190. První takový podnět je dán už v tom, že člověk musí být donucován k zachování spravedlnosti, protože mu v jeho mravním úsilí brání odpor žádostivosti — a že na druhé straně státní moc je přirozeně citlivá ke všemu, co se jí staví do cesty. Poněvadž i nositelé moci jsou lidé nedokonalí, přirozená citlivost se u nich snadno mění v osobní nedůtklivost. Tlak budí protitlak; setká-li se tedy státník s překážkami pouhé občanské nedokonalosti, zamění je snadno se zlou vůlí a bude na ně reagovat větším stupňováním donucovacího úsilí, než jaké je oprávněno povahou a mírou odporu. V tom však je veliký zárodek nebezpečí

pro stát. Je-li státní moc citlivá k odporu, je občan neméně citlivý ke každé nespravedlnosti, jíž se mu dostane od státu. Ten, kdo má moc, si ovšem neuvědomuje stejně ostře, že překročil spravedlivou mez, prostě proto, že nepocituje následky přehmatu sám na sobě; proto se obyčejně nestará dost rychle a účinně o nápravu. Ale prostí občané, na které to doléhá přímo, si to uvědomují dvojnásob; pozorují nejen překročení míry, nýbrž i tendenci k jeho ustálení — sklon k tomu, aby se z přehmatu stalo pravidlo. A poněvadž se průměrný občan těžko dovede vmyslit do psychologické situace vladaře nebo státníka, neuvažuje o tom, zdali je to tendence vědomá nebo bezděčná, zdali vyplývá ze skutečného záměru potlačit svobodu nebo jen z nedostatku správného postřehu — nýbrž vidí v tom prostě ihned vědomé porušení práva. A opět tlak budí protitlak: v občanovi vzniká odpor k nositeli moci, to vyvolává opět nové zásahy, a není-li roztržka včas odstraněna nějakým rozumným způsobem, může vésti k neblahým důsledkům pro celý stát.

191. Další příčina tendence k despotismu tkví v tom, že se výkonná moc pro svou tendenci k přímočarému schematismu nepřizpůsobuje s dostatek rozdílu mezi obecností zákona a rozmanitostí konkrétního dění. Znění zákona nemůže pamatovat zvláště na každý jednotlivý případ a na všechny okolnosti; je věcí výkonné moci uzpůsobovat svou činnost podle daných směrnic rozmanitým podmínkám a okolnostem tak, aby zákon byl splněn, aniž bylo komu ukřivděno. Protože to však vyžaduje větší námahy než prosté mechanické používání litery předpisu a protože z lidské nedokonalosti vyplývá sklon k pohodlnému zjednodušování věcí, dochází často k přehmatům z přílišného lpění na literě zákona či předpisu. Je-li tomuto sklonu ponechána volnost nebo je-li dokonce nějakým způsobem podporován nositeli moci, může ohrozit samo bytí státu. Jed-

nou z příčin rozkladu Rakousko-Uherska byla nesporně skutečnost, že mělo za panovníka neobyčejně vyvinutého byrokrata po více než půl století — což je právě dostatečná lhůta, aby se byrokratismus mohl stát vážným nebezpečím.

192. Konečně mohou býti podněty k despotismu dány i v oblasti čistě filosofické. Je zajímavé — ačkoli tomu sotva byla dosud věnována náležitá pozornost — sledovat v historii, s jakou zákonitostí se absolutistické státovládní tendence vynořují ve spojitosti s extremistickými filosofickými směry. Typický doklad nám poskytuje srovnání Platonova díla o státě s dílem Aristotelovým. Noetický extremističtější Platon vytvořil mnohem despotičtější státní zřízení než realista Aristoteles. A to též můžeme pozorovat v nové době na idealistické filosofii německé, jež se stala základem totalistických moderních ústav. Politické dějiny Evropy jsou do značné míry určovány zápasem mezi platonským myšlením, směřujícím k státnímu absolutismu, a aristotelickým myšlením, směřujícím k maximálnímu uplatnění občanské svobody.

193. III. Jiným pramenem společenského zla — týkajícím se tentokrát všech občanů, nikoli jen vládnoucích — je nezřízená žádost ve všech pospolitých odrůdách svých základních tří forem — v žádosti těla, to jest dychtění po požitku, z něhož vzniká porušování řádu hodnot a nadřadění mravních cílů společnosti, v žádosti očí, to jest dychtění po majetku, z něhož vznikají třídní boje, a v pýše života, to jest snaze povyšovat se nad spoluobčany sobě rovné, což se projevuje nejvíce v bojích politických stran. (Srv. Pius XI., Enc. Ubi arcano.) Z této žádosti vychází všechno zlo současné občanské společnosti, jak ukazuje v pronikavém rozboru Benedikt XV.:

»Uváží-li se věc dobře, pochází z tohoto kořene všechny bědy, jimiž nyní churaví lidská společnost... Po-

něvadž se duší zmocnil právě ten nejhanebnější blud, že člověk nemůže doufati v nějaký věčný život, v němž by požíval blaženosti, a že jen zde, zde je mu možno dosáhnout štěstí užíváním bohatství, poct a rozkoší tohoto života, nelze se divit, že tito lidé od přirozenosti stvoření pro blaženost, se brání touž silou, která je pudí k dosažení statků, proti všemu, co by je v tom mohlo zdržovat nebo jim bránit. Protože však tyto statky nejsou rovnoměrně rozděleny mezi jednotlivce a protože společenské moci náleží zabraňovati, aby svoboda jednotlivců nepřekračovala meze a nezmocňovala se cizího, vzniká nenávisť k samé autoritě; chudí závidí bohatým a mezi občanskými třídami trvá prudký boj, kdyžtě se jedni snaží za každou cenu získat a vyrvat jiným to, čeho sami nemají, a druzí se to snaží podržeti a rozhojnití.«

Enc. Ad beatissimi

Žádost je tedy mnohem nebezpečnějším zlem než pouhá nedokonalost v plnění zákonů; a běda státu, jehož vůdcové si to neuvědomují a nedovedou nalézt pravé prostředky k ukáznění žádosti, ačkoli jinak dovedou přísně vymáhat doslovné plnění svých příkazů! Ve státě, kde se vymáhá poslušnost na lidech pokojných, ale ponechává se zvuře lidem žádostivým — kde se třeba vymáhají nepatrné daně na chudácích, zatím co bohatým se dovoluje rozmnožovat bohatství na úkor chudých způsobem zřejmě nemravným, nebo kde se trpí uspokojování soukromé chtivosti pod pláštěm politické činnosti — v takovém státě je už »sekera přiložena ke kořeni.«

194. IV. Aby mohl být stát uchráněn tohoto zla, potřebuje státníků, kteří vynikají ctností politické opatrnosti, to jest mravní schopností užívati správně prostředků k dosažení společného dobra občanského. Bez této ctnosti není dobré vlády; a je v ní zahrnuta taková rozmanitost potřebných vlastností, že úkol stát-

nický nemůže být rozhodně pokládán za něco, čeho by byl schopen každý průměrný občan.

Za prvé je třeba mít na mysli, že po věcné stránce zahrnuje opatrnost všechny ostatní mravní ctnosti, protože usměrňuje každou uvědomělou činnost k cíli; z toho plyne, že dobrý vládce musí být dobře obeznámen s praktickým řádem ctnostného života. Rozumějme dobře: to neznamena, že by snad dobrá a politicky úspěšná vláda závisela přímo na tom, zdali státník sám vyniká všemi mravními ctnostmi v svém soukromém životě, jak se to domnívá konfucianismus — vždyť jeho hlavním úkolem jako státníka není, aby svou státnickou činností zdokonaloval sám sebe, nýbrž aby vedl jiné k společnému dobru. Ale znamená to, že musí mít hlubokou, všestrannou praktickou znalost mravního řádu lidského jednání, protože jinak by nemohl vést jiné k pospolitému cíli, který je povahy mravní a který zahrnuje pod určitým úhlem a po určitých stránkách všechno mravní jednání člověka.

195. Za druhé musí státník ovládati přirozeně všechny tři základní činnosti, jež náleží k opatrnosti: radu, úsudek a rozkaz — musí mít schopnost objevovat vhodné prostředky, posuzovat jejich použitelnost a vést lidi k jejich uplatnění.

»Opatrnost je správné usměrnění činnosti... Proto je třeba, aby hlavním úkonem opatrnosti byl hlavní úkon usměrňování činnosti, a to má trojí úkon. První jest raditi se, což náleží k nalézání, ježto raditi se znamená hledati... Druhý úkon jest ‚souditi a nalezeném‘, a to činí spekulativní rozum. Avšak praktický rozum, který je zaměřen k dílu, postupuje ještě dále, a třetím jeho úkonem jest nařizovati; tento úkon záleží v uplatnění rady a úsudku na činné provedení. A protože tento úkon je bližší cíli praktického rozumu, je to hlavní úkon praktického rozumu a tudíž i opatrnosti.«

II II 47, 8

Uvážíme-li nyní, jak rozmanité jsou obory pospolitěho života, v nichž se uplatňuje státní moc, jak různá jsou práva a povinnosti nižších pospolitostí, jež tvoří vnitřní vazbu státu, a jak mnoho je překážek, jež se stavějí v cestu uskutečnění cíle, pochopíme, jak složitý a nesnadný je úkol každého státníka. Musí dovést řídit sto různých věcí zároveň podle společného plánu a přece tak, aby nebyla porušována přirozená povaha věcí a činností. Musí vynalézat prostředky, být za ně odpovědný a prosazovat jejich uplatnění; přitom to musejí být prostředky zároveň účinné i přijatelné a snadno použitelné. Musí být poddajný i trpělivý zároveň; nemůže-li dojít k cíli jednou cestou, musí umět najít jinou; chce-li se však na něm, aby porušil nějakou základní zásadu, aby dal přednost soukromému nebo stranickému prospěchu před prospěchem celku, musí být rozhodný a hájit právo i s nasazením vlastní osoby. A netřeba ani zdůrazňovat, že musí být prost všech osobních vášní a etizádostí, jež by ho mohly odvádět od jeho úkolu; jinak podlehne snadno některému z četných pokušení, jež s sebou přináší svrchovaná moc. Nesmí ani spoléhat na to, že bude odměněn zde na zemi slávou nebo uznáním spoluobčanů; musí hledat odměnu v dokonalé ctnosti. A tou se může chlubit, koná-li řádně své povinnosti, neboť »tomu, kdo má na starosti řízení obce nebo království, přísluší opatrnost po své zvláštní, nejdokonalejší stránce.« (II II 50, 1.)

XV

SPRAVEDLNOST A LÁSKA

196. Snad se bude někomu zdát pochybené, že závěrečným tématem pojednání o státě má býti láska. Což nenáleží úkol státu do oblasti zákonné spravedlnosti,

jež má co činiti toliko s rovností a náležitostí vnějších skutků? A neznamená to, že stát může usměrňovat jen vnější jednání, nikoli smýšlení a náklonnosti občanů? Nevymyká se tedy řád lásky zcela z jeho sféry?

Než odpovíme na tuto otázku, uvažme znovu několik základních skutečností, jimiž jsme se již zabývali. Za prvé, řád spravedlnosti je podroben řádu lásky; láska, jež je naplněním spravedlnosti, je základním příkázáním přirozeného zákona v duchovní oblasti, a proto zahrnuje všechna ostatní příkázání i všechny ostatní etnosti — tedy i spravedlnost. Už v tom je dán vztah občanské společnosti k řádu lásky. A za druhé je jasno, že i pro stát jako morální osobnost platí příkaz lásky.

»Neplatí jiný zákon evangelické lásky pro jednotlivé lidi a jiný pro státy a národy, jež se konec konců skládají z jednotlivých lidí.«

Benedikt XV., Enc. Pacem

Láska je tedy stejně nezbytnou a prospěšnou věcí pro státy jako pro jednotlivce. Je pravda, že bezprostředním cílem státu je časné dobro vnějších skutků, ale to neznamená, že by z něho byl řád lásky vyloučen. Ježto časné dobro je podřízeno duchovnímu, musí i v něm býti uplatněn zákon lásky, protože má-li prostředek sloužit cíli, musí býti uzpůsoben podle cíle. Má-li tedy společenská spravedlnost opravdu účinně plnit své poslání, musí býti od počátku řízena a doplňována láskou.

197. Tím je odůvodněna nutnost lásky v občanské společnosti. A co se týče její prospěšnosti, bylo by o ní možno snést celé svazky historických dokladů. Ale není věc zřejmá na první pohled i ze svého opaku? Nevidíme právě dnes až příliš zřejmě, jaké pohromy vznikají z nedostatku sociální lásky? Stačí všimnout si toliko jedné paradoxní skutečnosti: ačkoli se v průběhu posledního století podmínky sociální spravedlnosti zejména-

na v oboru námezdné práce stále více zlepšují, poměr mezi jednotlivými společenskými třídami se stále zhoršuje na škodu společného dobra; a tento sestup odpovídá přesně míře, v níž mizí z občanského života vzájemná láska. Druhá světová válka se svými morálními následky je důkazem až příliš přesvědčivým. Otročským režimům se v ní podařilo ochromit sociální účinnost nejmocnějších opor a zdrojů duchovní lásky; a důsledky se začínají projevovat. Přes všechno vnější úsilí, přes všechny prostředky donucovací i propagační není možno obnovit společenskou rovnováhu a solidaritu občanů. Kdo si všímal těchto věcí, mohl už před lety předvídat tyto konce; proto také poslední papežové neustávali znovu a znovu připomínat nutnost sociální lásky zejména v oblasti hospodářského společenství.

»Vytouženou záchranu smíme čekat jen tehdy, jestliže se rozleje státy veliká láska; myslíme tím lásku, která je shrnutím a vyvrcholením celého Evangelia a která — jsouc stále připravena obětovati se pro blaho jiných — je pro člověka nejbezpečnějším lékem proti pýše světa a proti nezřízené sebelásce.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Všemi argumenty, jež skytá Evangelium, lidská přirozenost nebo veřejný i soukromý řád života, napomínejme usilovně všechny lidi, aby se v bratrském duchu milovali podle božského zákona lásky. Tato láska sice nemá moc odstraniti rozdíly postavení a tudíž i tříd... přece však působí, že výše postavení o něco sestupují k nižším a budou se k nim chovati nejen spravedlivě, jak náleží, nýbrž i vlídně, dobrotivě a trpělivě; a ti se zase budou i radovati z jejich úspěchu i spoléhati na jejich pomoc, jako se mezi syny téže rodiny mladší opírá o ochranu a pomoc staršího.«

Benedikt XV., Enc. Ad beatissimi

»Je naprosto nezbytno, aby hospodářský život byl znovu podřízen správné a účinné vůdčí zásadě. Tuto úlohu rozhodně nemůže převzít hospodářská diktatura, která nastoupila v poslední době na místo svobodné soutěže; neboť tato nadvláda je jakási nevyrovnaná a násilná moc, která musí dostati pevnou uzdu a býti moudře řízena, má-li se státi lidstvu prospěšnou, a nemůže si být sama uzdu a sama se řídit. Je tedy třeba hledati něco vyššího a vznešenějšího, čím by byla tato moc úplně a pevně řízena — a to je sociální spravedlnost a sociální láska. Proto je třeba, aby zřízení národního a zvláště i celého sociálního života bylo naplněno touto spravedlností; a je svrchovaně nutno, aby se to stalo opravdu účinně, to jest aby vytvořila právní a sociální řád, jímž by bylo utvářeno celé hospodářství. Sociální láska pak musí být jakoby duší tohoto řádu.«

Pius XI., Enc. *Quadragesimo anno*

198. Nutnost a prospěšnost lásky v občanské společnosti je tedy zřejma. Obrátme se nyní k otázce: Může stát, který nemá moc nad dušemi, vyvíjet nějakou pospolitou činnost v řádu lásky? A jestliže ano, jakým způsobem? Odpověď není tak nesnadná, jak by se zdálo. Existuje totiž v samé lidské přirozenosti princip, který je pojítkem řádu lásky a řádu spravedlnosti právě v oblasti společného dobra — který staví poměr jedince k společnosti na základnu lásky; a to je přirozená láska k vlasti a její výraz, ctnost, kterou nazýváme vlastenectví. Člověk miluje od přirozenosti nejen své tělesné rodiče, nýbrž i svou vlast, zemi, v níž se zrodil a jejichž statků užívá, a spoluobčany, kteří jsou s ním spojeni tímž svazkem. A poněvadž miluje vlast a je jejím dlužníkem, má člověk přirozený závazek ctít vlast a přispívati podle svých sil k jejímu prospěchu. Ctnost, jež odpovídá tomuto závazku — to jest pohotovost k jeho správnému plnění — je právě vlastenectví.

Člověk ovšem nemůže plnit dokonale svůj dluh vůči vlasti, tak jako jej nemůže splatit dokonale rodičům, protože jim nemůže dát to, co oni dali jemu. Ale může odplácet rodičům a vlasti aspoň náležitým způsobem, když už ne náležitou měrou: úctou, poslušností, chválou, pomocí podle svých sil. Náležitý způsob však je jednou ze dvou podmínek spravedlnosti; a proto se vlastenectví počítá spolu s činnou láskou k rodičům mezi ctnosti přidružené k spravedlnosti, i když není spravedlnosti v plném smyslu, protože mu chybí podmínka rovnosti.

»U ctností přidružených k nějaké hlavní ctnosti je třeba mít na zřeteli dvě věci: za prvé, že se ty ctnosti v něčem shodují s hlavní ctností, za druhé, že se jim něčeho nedostává z její dokonalé povahy. Ježto spravedlnost se vztahuje k jinému člověku, mohou být ke spravedlnosti přidruženy jako shodné všechny ctnosti, které se vztahují k druhému. Povaha spravedlnosti však záleží v tom, že se jí dává druhému to, co mu náleží, podle rovnosti. Může tedy nějaké ctnosti chybět něco do spravedlnosti dvojím způsobem: jednak pokud nedosahuje rovnosti, jednak pokud nedosahuje náležitosti. Jsou totiž ctnosti, které dávají druhému náležité, ale nemohou je dát rovně... Za druhé se nemůže odplácet rovně rodičům, a proto se k spravedlnosti připojuje pietas, již se, jak praví Tullius, vzdává vroucí úcta a služba pokrevným příbuzným a vlasti.«

II II 80

(K výkladu: latinský pojem pietas zahrnuje jak ctnost, která je výrazem lásky k Bohu, tak ctnosti, jež odpovídají lásce k rodičům a k vlasti. Pro tuto poslední máme v češtině pojem vlastenectví; nemáme však výrazu ani pro ctnost, odpovídající lásce k rodičům, ani pro celkové označení všech tří.)

»Člověk se stává dlužníkem jiných různým způsobem podle rozdílného stupně jejich významu a rozdílnosti

dobrodiní od nich přijatých. V obojím však nejvyšší místo zaujímá Bůh, který je nejvznešenější a který je prvním principem našeho bytí a řízení; druhotně pak jsou základem našeho bytí rodiče a vlast, od nichž a v níž jsme byli zrozeni a živeni. A proto po Bohu člověk nejvíce dluží rodičům a vlasti. Jako tedy k nábožnosti náleží vzdávati Bohu poctu, tak náleží v druhotném smyslu k ctnosti zvané pietas vzdávati poctu rodičům i vlasti. V účtě k rodičům pak je zahrnuta úcta ke všem pokrevencům, protože ti tak slují právě proto, že pocházejí od týchž rodičů... V účtě k vlasti pak se zahrnuje i úcta ke všem spoluobčanům a přátelům vlasti.«

II II 101, 1

»Jako je nábožnost jakési osvědčení víry, naděje a lásky, jimiž je člověk prvotně pořádan k Bohu, tak i pietas je jakési osvědčení lásky, kterou má člověk k rodičům a vlasti.«

II II 10, 3 ad 1

199. Nuže, zde je zřetelný spojující článek mezi řádem lásky a řádem spravedlnosti právě v oblasti dobra společenského: ctnost, která je výrazem lásky k pospolitosti! Proto není nesnadno odpovědět na otázku. Není zajisté pro dobře zřízený stát nic zvláště nesnadného, aby podporoval vzrůst společenské lásky pěstováním vlastenectví; není to o nic obtížnější než péče o kteroukoli jinou pospolitou ctnost. Hlavním prostředkem je tu výchova mládeže i dospělých občanů k vlastenectví; a ježto občanská výchova už stejně náleží do oblasti státní péče, není to nic nesnadného.

200. Ve správném uspořádání věcí je to ovšem ještě zjednodušeno tím, že o rozkvět řádu lásky pečuje Církev, jež je k tomu povolána na prvním místě. A tak stát, který dává Církvi náležitou svobodu a podporuje ji v její činnosti, může se spokojit svým dílem spravedlnosti, aniž se musí obávat, že bude zbaven toho, co

tvoří »duši společenského řádu«. Rozkvět pravého náboženství byl odevždy nejjistějším zdrojem lásky a nejpevnější zárukou zdraví a síly státu; jako naopak všechen rozvrat, všechny smrtelné nesnáze státu začaly tím, že náboženství bylo oloupeno o místo, jež mu náleží ve společnosti.

O B S A H

ÚVODNÍ POZNÁMKY

- | | |
|--|---|
| 1 Nauka Církve o společnosti se týká principů
obecně platných | 7 |
| 2 Nauka o společnosti náleží do oboru ethiky | 8 |
| 3 Metoda práce | 9 |

ČÁST PRVNÍ: ČLOVĚK A VESMÍR

I Princip theocentrický

- | | |
|---|----|
| 4 Dva principy metafysického řádu vesmíru: theo-
centrický a hierarchický | 11 |
| 5 Dověšení bytí je v činnosti | 12 |
| 6 Dobro je dokonalost věci jako předmět žádosti | 12 |
| 7 Rozmanitost věcí vyjadřuje lépe Boží dobrotu
než jednotlivá stvořená věc | 13 |
| 8 Dvojitý řád vesmíru: uspořádání věcí navzájem
a uspořádání celku k Bohu | 14 |
| 9 Dobro vesmírného řádu je nejdokonalejší dobro
stvořené | 15 |

II Princip hierarchický

- | | |
|--|----|
| 10 Nižší skutečnosti jsou uspořádány k vyšším, část
k celku, celek k Bohu | 16 |
| 11 Trojí uplatnění hierarchického principu ve
jsoucnosti věcí: spojitost druhů, stupňování do-
konalosti, stupňování intensity | 17 |
| 12 Také v činnosti věcí je stupňovité uspořádání | 18 |

III Člověk a řád vesmíru

- 13 Člověk je poslední cíl v řadě generačních porušitelných tvorů a lidská vůle je nejdokonalější způsob k zaměření k dobru 18
- 14 Toliko rozumná bytost je schopna dosáhnouti Boha v něm samém . 20
- 15 Člověk je hlavní část hmotného světa, jehož ostatní části mu jsou podřízeny . 20
- 16 Dokonalost svobodné vůle záleží v sledování pravého cíle, nikoli v možnosti úchytky 21

ČÁST DRUHÁ: JEDINEC A SPOLEČNOST

I Trojí řád v člověku

- 17 Člověk je uspořádán trojím řádem: podle pravidla rozumu, podle pravidla Božkého zákona a podle pravidla života pospolitého 25

II Řád lásky

- 18 Duchovní láska (přátelství) je blahovůle založená na vzájemném sdílení dobra 26
- 19 Láska k Bohu je něco, co je přirozené každému stvoření 27
- 20 Duchovní láska zahrnuje všechny mravní ctnosti 28
- 21 Z lásky k Bohu vyplývá láska k bližnímu, jehož milujeme stejným způsobem jako sebe sama, ale nikoli stejnou měrou 28

III Řád pospolitě spravedlnosti

- 22 Řád občanské společnosti je založen na vztahu jedince k množství 30
- 23 Člověk je od přirozenosti tvor společenský, protože si nemůže sám stačiti 31
- 24 Člověk má ke společnosti vztah jako část k celku 32
- 25 Celek je lepší než nejlepší jeho část, z toho

- však neplatí, že společnost je ve všem nadřazena jednotlivci 32
- 26 Společnost je celek různorodý, má tedy jen nejnižší jednotu, jednotu řádu . 34
- 27 Společnost je nadřazena jednotlivci jen po jisté stránce, se zřetelem k společnému dobru . 36
- 28 Člověk není celým svým bytím zahrnut v celku společnosti 37
- 29 Společenský universalismus proti společenskému totalismu 38

IV Povaha a cíl občanské společnosti

- 30 Společnost je sdružení lidí k společné práci o nějakém cíli 40
- 31 Konečným cílem občanské společnosti je Bůh, bližším cílem časný blahobyt 40
- 32 Nejbližším cílem občanské společnosti je společné dobro občanského míru 42
- 33 Společné dobro se liší od dobra soukromého nejen početně, nýbrž i povahově . 43
- 34 Stupnice společenských cílů: občanský mír, časný blahobyt, mravní dokonalost, věčná blaženost 44

ČÁST TŘETÍ: ŘÁD SPRAVEDLNOSTI

I Spravedlnost obecná a zvláštní

- 35 Spravedlnost ve vlastním smyslu je pohotovost stále a trvale udílet každému jeho právo 45
- 36 Spravedlnost v přeneseném smyslu je správné uspořádání jednotlivých principů činnosti v člověku 47
- 37 Spravedlnost obecná pořádá člověka k obecnému dobru, zvláštní k zvláštnímu 47
- 38 Při spravedlnosti se hledí k množství udíleného, v lásce k náklonnosti, s níž se něco udílí . 49
- 39 Řád lásky je širší co do rozsahu i intensity než

řád spravedlnosti	51
40 Spravedlnost hledí k náležitosti předmětu činnosti, ostatní ctnosti se týkají způsobu činnosti	51
41 Všechny úkony ctnosti nepodléhají spravedlnosti obecné	51
42 Spravedlnost slouží lásce, láska je nejlepší posilou a oporou spravedlnosti	52

II Právo a zákon

43 Právo je předmět spravedlnosti	53
44 Dvě základní podmínky práva: náležitost a rovnost	54
45 Po stránce látkové záleží právo v užívání věcí, osob nebo prací	55
46 Zákon je uspořádání lidského rozumu k společnému dobru	55
47 Každý spravedlivý zákon vychází z věčného zákona	56

III Trojí zákon

48 Zákon je věčný plán vesmírného řízení v Božím rozumu	58
49 Zákon přirozený je účast stvoření na věčném zákoně skrze sklony přirozenosti	59
50 Rozumný tvor je účasten věčného zákona chápáním a soudností, nerozumný jen činností a trpností	60
51 Mravní jednání se řídí evidentními principy praktického rozumu	61
52 Přirozený zákon je nevyhladitelný, nezrušitelný a nezměnitelný	61
53 Druhotné principy přirozeného mravního zákona mohou být změněny v jednotlivých případech, jde-li o zachování společného dobra	62
54 Principy společné všemu stvoření: sledování dobra, sebezáchova, uchování rodu	63

55	Principy rozumné přirozenosti: láska k Bohu a bližnímu, Desatero	65
56	Přikázání Desatera jsou nezměnitelná, protože směřují k společnému dobru	65
57	Zákon pozitivní je odvozen z přirozeného zákona jako jeho podrobné vymezení	66
58	Zákon pozitivní je odůvodněn růzností životních podmínek a nutností kázně	67
59	Positivní zákon je zákonem, pokud je odvozen z přirozeného zákona	68
60	Nespravedlivý zákon nezavazuje	69
61	Co odporuje v pozitivním právu přirozenému zákonu, není závazné	70
62	Při aplikaci pozitivního zákona je třeba mít zřetel k záměru zákonodárce	71
63	Příčiny nedokonalosti lidského zákona: nedostatky zákonodárců, nedokonalosti občanů, rozmanitost nahodilých okolností života	72
64	Dispens od zákona je dovolen, odporuje-li zachování litery zákona úmyslu zákonodárce	74
65	Zákon může být změněn buď proto, aby byl nahrazen lepším, nebo protože se změnila okolnosti, pro něž byl určen	74
66	Změnou zákona se ruší zvyk, který podporuje zachování zákona	75
67	Zvyk může nabýti moci zákona	75
68	Zákony lze třídit podle způsobu odvození, podle různosti společenských funkcí, podle povahy ústavy, podle druhu činnosti	76
69	Právo národů (jus gentium) není totéž co mezinárodní právo	77
70	Zákon božský a zákon lidský	77
71	Prospěšnost pozitivního zákona závisí na tom, do jaké míry se shoduje s přirozeným zákonem	78

II

ČÁST ČTVRTÁ: PRÁCE A MAJETEK

I Definice práce

- 72 Práce je rozumná činnost, jejímž cílem je o-
patřování věcí k ukojení potřeb . 5
- 73 Opatřováním věcí se rozumí vytváření statků 7

II Třídění práce

- 74 Třídění práce podle odborního vztahu: povolání
a zaměstnání . 7
- 75 Třídění podle stupně moci a odpovědnosti: »ar-
chitektor«, rozdělovatel a dělník . 8
- 76 Třídění podle druhu práce: práce tělesná a
duševní. Třídění tělesné práce podle stupně
zpracování látky . 9
- 77 Práce duševní: principy přirozené a nadpřiro-
zené, činnost tvůrčí a podílná 11

III Mravní význam práce

- 78 Práce náleží k dokonalosti člověka . 12
- 79 Práce není sama o sobě trestem ani pouhým
následkem hříchu . 12
- 80 Člověk má přirozené sklony k určitým druhům
práce 13

IV Nezbytnost a závaznost práce

- 81 Základní znaky práce jsou osobitost a nutnost 14
- 82 Tělesná práce je závazná, pokud je nezbytná
k uspokojení nutných potřeb . 14
- 83 Nutnost dělby práce je základním principem
pro stanovení poměru mezi tělesnou a duševní
prací . 18
- 84 Duševní práce je spojena s tělesnou námahou 18
- 85 Duševní práce je nezbytná, nakolik si jí vy-

žaduje zachování základních mravních ctností; zdokonalení v ctnostech se však dosahuje i při tělesné práci 19

V Právo na soukromé vlastnictví

- 86 Absolutní vlastnictví, to jest vlastnictví nad podstatou věci, přísluší Bohu; člověku přísluší vlastnictví podmíněné, to jest nakládání s věcí 21
- 87 Přirozený vztah věcí k lidské potřebě zahrnuje individuální užívání věcí 24
- 88 Totéž platí o individuálním vlastnění věcí 25
- 89 Vlastnictví musí býti omezené 26

VI Soukromé vlastnictví a zákon

- 90 Obecné právo soukromého vlastnictví vyplývá z přirozeného práva, individuální vymezení vlastnictví náleží pozitivnímu zákonu 30
- 91 Vlastnické právo a vlastnické užívání mají různé meze. Užívání má být společné, vlastnické právo individuální 31
- 92 Ve svrchované nouzi má člověk právo užití cizího majetku 32
- 93 Omezení vlastnictví je nutné pro blaho občanské společnosti 32
- 94 Omezení vlastnictví podporuje společné užívání věcí 33

VII Nabývání vlastnictví

- 95 Okupace a práce jsou dva základní způsoby nabytí vlastnictví 34

VIII Zisk z námezdné práce

- 96 Na zisk z výroby statků má nárok ten, kdo dává práci, i ten, kdo dává látku a prostředky 35
- 97 Kdo dává jen práci, má nárok jen na mzdu za práci 37

- 98 Spravedlivá mzda je ta, jež kryje nutné životní potřeby a požadavky stavu i života rodinného 39

IX Obchod a směna peněz

- 99 Obchod je dovolen, je-li jeho cílem opatření živobytí, podpora chudých nebo obecné dobro 41
- 100 Obchodní společenství je dovoleno za stejných podmínek 43
- 101 Zisk ze samého titulu peněžní půjčky je nedovolený, protože peníze jsou statek spotřební 44
- 102 Z průvodních okolností půjčky může věřiteli vzniknout nárok na zisk 46
- 103 Tyto okolnosti jsou: utrpěná škoda, ušlý zisk, ohrožení jistiny, penále, mimořádná práce vzniklá z poskytnutí půjčky 48
- 104 Zákonitý zisk z půjčky je dovolen 49

ČÁST PÁTÁ: FILOSOFIE KULTURY

I Přirozená stupnice hodnot

- 105 Stupnice hodnot se řídí stupnicí cílů 51
- 106 Hodnoty se dělí na hmotné a duchovní, hmotné na vnější a tělesné, vnější na přirozené a umělé 52

II Život činný a kontemplativní

- 107 Posledním cílem člověka je dokonalá blaženost v účasti na Boží dobrotě k manifestaci Boží slávy 53
- 108 Blaženost záleží v kontemplaci, jež je nejvyšším úkolem rozumu spekulativního 55
- 109 Všechny lidské činnosti jsou uspořádány ke kontemplaci 57
- 110 Život činný slouží životu kontemplativnímu 58

- 111 Duchovní hodnoty se dělí na přirozené a nadpřirozené 59
- 112 V konečné stupnici hodnot stojí nejnižše hodnoty hmoté, nejvýše nadpřirozená kontemplace Boží přítomnosti v duši 60

III Význam kontemplace v činném životě

- 113 Člověk činný má sklon k podceňování kontemplace 61
- 114 Kontemplativní hodnoty jsou zdrojem zdraví 61
- 115 Kontemplace chrání před jednostranností poznání 62
- 116 Činný život může mít v jednotlivém případě přednost před kontemplativním 63

IV Podmíněnost lidských hodnot

- 117 Z lidských hodnot zůstává trvale jen to, co rozmnožuje duchovní poznání a lásku 64

ČÁST ŠESTÁ: STÁT

I Definice státu

- 118 Stát je dokonalá občanská společnost, zaměřená k občanskému míru. Je to celek různorodý, morální, trvalý, právní, svrchovaný 65

II Povaha státní moci

- 119 Státní moc je přirozeně nezbytná 66
- 120 Státní moc pochází od Boha 67
- 121 Moc člověka nad člověkem je založena na božském původu moci 68
- 122 Občané jsou státní moci povinni úctou 68
- 123 Občané jsou státní moci povinni poslušností 69
- 124 Státní moc je jediná, plná a svrchovaná 69
- 125 Státní moc je svou povahou omezená 70

III Trojí úkol státu

- 126 Úkolem státní moci je dobrý řád života zřizovati, zřízený uchovávat, uchovaný zdokonalovati 70
- 127 Státní moc má trojí činnost: zákonodárnou, soudně-trestní a výkonnou 71

IV Státní ústava

- 128 Určení nositelů státní moci a způsobu jejího vykonávání přísluší občanům 72
- 129 Základní druhy útavy monarchie, aristokracie, demokracie 73
- 130 Změna státního zřízení je dovolena, je-li společenskou nezbytností 74

V Omezení státní moci

- 131 První omezení státní moci je dáno existencí nadřazených cílů 75
- 132 Druhé omezení je dáno existencí nižších pospolitostí a práv jedince 75
- 133 Princip subsidiarity: stát nemá přejímat úkoly nižších pospolitostí, ale má je podporovat v plnění jejich úkolů 76

VI Stát a Církev

- 134 Církev a stát jsou společnosti dokonalé 78
- 135 První pouto mezi Církví a státem je dáno totožností materiálního předmětu 79
- 136 Druhé pouto je dáno tím, že cíl státu je podřazen cíli Církve 80
- 137 Stát podléhá týmž mravním zákonům jako jedotlivec a je tedy povinen bohopoctou 80
- 138 Spolupráce Církve a státu je užitečná pro obě strany 81
- 139 Odluka Církve od státu je zhoubná, protože je urážkou Boha, popřením nadpřirozených hod-

- not, zdrojem sváru mezi obojí mocí a ohrožením samého bytí státu 82
- 140 Církev se neváže na žádný politický režim, protože její cíl je nadřazený 83
- 141 Stát připouští čtvero náboženství: přirozené, mojžíšské, relativně křesťanské a katolické . 85
- 142 Církev má právo svobodné náboženské výchovy i dozoru nad veškerou výchovou po náboženské stránce 85

VII Stát a práva jedince

- 143 Všichni lidé jsou si rovni co do svobody 87
- 144 Všichni lidé jsou povoláni k synovství Božímu 87
- 145 Mezi lidmi existuje přirozená nerovnost co do schopností a sil 88
- 146 Z rovnosti svobody nevyplývá rovnost úkolů, odpovědnosti, hodnosti nebo majetku 89
- 147 Vláda nad občany je vláda nad lidmi svobodnými, to jest vláda, která směřuje k dobru ovládaných 89
- 148 Stát je povinen chránit osobní bezpečnost, čest, majetek a svobodu jednotlivce 90

VIII Stát a rodina

- 149 Práva rodiny předcházejí práva státu 91
- 150 Manželství je ustanoveno od Boha k udržování lidského rodu, k výchově dětí a k obohacení duchovního života manželů. 92
- 151 Zamezování početí a potrat jsou proti řádu přirozenému 93
- 152 Manželská věrnost zahrnuje manželskou cudnost a manželskou lásku 94
- 153 Manželství je nerozlučné 95
- 154 V manželství je žena podřízena muži bez újmy osobních práv 96

155	K uzavření manželství je nutný svobodný souhlas obou stran .	97
156	Křesťanské manželství dává zvláštní milosti, je dokonalejším předobrazem Krista a Církve a má za cíl výchovu k životu nadpřirozenému	97
157	Rodiče mají právo a povinnost vychovávat děti	98
158	Stát je povinen chránit práva rodiny a pomáhat jí v jejích úkolech	101
159	Stát je povinen pečovat o hospodářský rozkvět rodiny	102
160	Stát je povinen chránit mravní život rodiny .	102
161	Stát je povinen pomáhati rodičům ve výchově dětí	102

IX Stát a pracovní společenství

162	Pracovní společenství je buď osobní nebo věcné	104
163	Osobní společenství má přirozený výraz v pracovních organizacích podle povolání	105
164	Stát má právo zakazovat pracovní organizace .	105
165	Pracující člověk má právo volit formu organizace	106
166	Stát má podporovat a doplňovat činnost organizací	107
167	Základní směrnici hospodářské činnosti po stránce věcné je optimální množství hmotných statků	108
168	Optimální množství není totéž jako množství maximální	109
169	Nutnost řízení hospodářské činnosti vyplývá z její psychologické povahy .	110
170	Přirozený řád vyžaduje zachování osobního vlastnictví výrobních prostředků .	111
171	V pokročilé hospodářské soustavě se uplatňuje toto vlastnictví ve formě podílné .	112
172	Prvním úkolem státu v oblasti hospodářské je řízení peněžního hospodářství	113

- 173 Druhým úkolem je řízení technické stránky výroby se zřetelem k společnému dobru 114
- 174 Třetím úkolem je ochrana hospodářské činnosti proti vnějším zásahům a úprava mezinárodní směny statků 115

X Stát a místní společenství

- 175 Obec je přirozená pospolitost obdobná pospolitosti státní 116
- 176 Dobro obce je odlišné od dobra státu a vyžaduje vlastní správy 117

XI Stát a národní společenství

- 177 Princip národního společenství není ani v oblasti biologické ani v oblasti duchovní 118
- 178 Národ je trvalé společenství lidí, kteří užívají téhož jazyka k dorozumívání a k vyjadřování kulturních hodnot 119
- 179 Národní společenství má přirozená práva, jež musí stát uznávat 120
- 180 Národní stát není společenská nezbytnost, protože stát není důsledkem národního společenství 121

XII Stát a kulturní společenství

- 181 Společenství kulturní je širší než společenství národní 121
- 182 Vyšší duchovní hodnoty jsou povahou i výrazem nezávislé na národním společenství . . 123
- 183 Stát nesmí pečovat jen o národní svéráz, nýbrž i o hodnoty národní 124

XIII Mezistátní vztahy

- 184 Pro styk mezi státy platí základní principy přirozeného práva 125
- 185 Podmínky spravedlivé války: státní autorita, spravedlivý důvod, spravedlivý úmysl . 125

- 186 Potřebnost mezinárodního rozhodčího orgánu
k vyloučení války 127

XIV Státnická moudrost

- 187 Zdar státu závisí nejen na kvalitě ústavy, nýbrž
i na kvalitě vůdčích osobností 129
- 188 První předpoklad státnické moudrosti je správné
ponětí o povaze cíle . 129
- 189 Druhý předpoklad je znalost překážek, z nichž
hlavní jsou: sklon k despotismu u vůdců a
nezřízená žádost u občanů 130
- 190 Podnět k despotismu je dán již v používání
donucovací moci 130
- 191 Další podnět je dán sklonem k schematisaci 131
- 192 Třetí podnět je ve sklonu k filosofickému ide-
alismu 132
- 193 Nezřízená žádost se projevuje trojím způso-
bem: dychtivostí požitků, dychtivostí majetku
a stranickou řevnivostí . 132
- 194 První podmínka politické opatrnosti: praktická
znalost mravního řádu 133
- 195 Druhá podmínka: schopnost rady, úsudku a
vedení 134

XV Spravedlnost a láska

- 196 Láska je pro občanskou společnost nezbytná
jakožto cíl, k němuž je zaměřena . 135
- 197 Láska je občanské společnosti prospěšná jako
nejlepší pouto občanského míru 136
- 198 Ctnost vlastenectví je výraz přirozené lásky
k vlasti . 138
- 199 Stát může podporovat společenskou lásku vý-
chovou k vlastenectví . 140
- 200 Církev je nejlepším pomocníkem státu při vý-
chově k vlastenectví 140

SOCIÁLNÍ NAUKA CÍRKVE

II

Timotheus Vodička

PRINCIPY SOCIÁLNÍ ETHIKY

Část IV—VI. Vyšlo jako 78. svazek Dominikánské edice Krys-
tal, kterou řídí P. Dr S. M. Braito
O. P., v Olomouci 1946. - Písmem
Excelsior vytiskl olomoucký
knihtiskař Edmund Kramář.

S O C I Á L N Í N A U K A C Í R K V E

III

P R A C O V N Í

S M L O U V A

KONSTANTIN MIKLÍK CSSR:

P R A C O V N Í

S M L O U V A

(traktát morálně-theologický)

V O L O M O U C I 1947

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL

IMPRIMI PERMITTITUR

Pragae, die 23. Januarii 1946

P. Franciscus Suchomel C-SS-R.

Superior Provincialis.

ORDINARIUS PRAGENSIS:

NIHIL OBSTAT.

P. Jarolím Adámek, C-SS-R., Censor.

IMPRIMATUR

Pragae, die 4. Julii 1946.

Prael. Dr Theoph. Opatrný,

Vicarius Capitularis.

N. 10.002.

PŘEDMLUVA

Myšlenka na úvahu o pracovní smlouvě se zrodila při tom zajímavém a nevyhnutelném zjištění, že v moderním státě — který ovšem není daleko stát ideální! — stojí většina a lidí v poměru pracovním či námezdném, nemajíc jiného vlastnictví, které by ji mohlo samostatně a přiměřeně živiti, než holé ruce, schopné konati jednoduchou neb odbornou práci na cizím majetku, nebo holé mozky, vybavené znalostmi, jež se rovněž mohou užitečně uplatniti jen v cizích službách, to jest v službách těch lidí nebo společností, kteří práci těchto rukou a mozků mohou platiti svým kapitálem, a to zase k rozmnožení téhož kapitálu, nebo k získání jiných dober, které jsou ještě důležitější a vzácnější než kapitál. Z té příčiny pojednání o pracovní smlouvě bude se musiti zabývati jednak teoriemi o práci a otázkou jejího právního titulu na vlastnictví, jednak morálními a právními náležitostmi námezdné smlouvy a důsledky odtud vyplývajícími jak pro zaměstnavatele, tak na opačném pólu pro zaměstnance. Otázky poměru představeného a podřízeného přijdou na přetřes. Právě tak povinnosti i práva jednoho i druhého.

Bude třeba mluvíti u zaměstnavatele o kvalitě výrobku a jeho prodejní ceně, o tom, jakou míru práce může žádati, jaký čas k práci a jakou pozornost při práci, jakou věrnost k podniku a jakou stálost v pra-

covním poměru. U zaměstnaného bude potřebí se ptáti po jeho mzdě a právu na mzdu, po tom, má-li právo na mzdu rodinnou, to jest takovou, aby z ní vyživil celou rodinu. Bude nutno zmíniti se o poctivosti práce i o tom, jaký stupeň dokonalosti při práci je závazný. Pojednáme o otázce podílu na zisku, který vychází ze spolupráce zaměstnavatele a zaměstnanců, totiž o tom, má-li zaměstnanec právo na nějaký podíl, či zda toho práva nemá. Bude třeba vyložit právo zaměstnavatelů i zaměstnanců tvořiti organizace pro spravedlivé hájení svých zájmů, právo výluky a právo stávky, právo tajné svépomoci, jež má v určitých případech zaměstnavatel právě tak jako zaměstnanec. Z nauky, jež bude v pojednání vyložena a rozvinuta, vyniknou jasně principy, jimiž se má řídit jednotlivec, stojící v pracovním poměru zaměstnavatele nebo zaměstnance, ale také problémy nové a těžké, kterých, jak se ukáže, nemůže řešiti jednotlivý člověk, nýbrž které má právo, ba povinnost řešiti společnost dokonalá čili stát, lépe řečeno státní moc, opatřená netoliko vyššími stupni autority, nýbrž i mocnějšími prostředky fysickými, než jsou ty, kterými vládne sebe moudřejší jednotlivec.

TITUL PRÁCE

Způsob, jímž lze nabýti soukromého vlastnictví, nezbytné podmínky důstojného života jednotlivcova v lidské společnosti, jest šestý: zabrání věci ničí; nalezení věci ztracené, ukryté nebo dotud neobjevené; přirozený, umělý nebo smíšený přírůstek; vydržení a promlčení; poslední pořízení (závět a dovětek); smlouva. Z těchto šesti způsobů jsou prvé tři původní, druhé tři odvozené. Zákoní a soudní výrok odklízují nejasnosti ve všech jmenovaných titulech k majetku a vyplňují jejich mezery a nedostatky z vyššího titulu obecného blaha či veřejného pořádku. Titul práce není tudíž jediný titul k právu na majetek, ba není ani titul samostatný.

Ačkoli je třeba práce k prvnímu prisvojení věci, k případnému vypátrání věci ztracené nebo pokladu, k zajištění úrody v chlévě, na poli, v lese a v zahradě, k zužitkování věci výrobou nebo stavbou, přece, odezíráme-li od prvního zabrání, není titul práce ani dostačující, ani hlavní. Práce se totiž děje na věci něčí nebo ničí. Ničí věc jest Boží věc: Bůh ji propůjčuje tomu, kdo se jí první zmocní. Práce může býti považována za jakýsi přirozený titul počáteční nebo doplňkový, který spolu s některým jiným titulem vytváří plný titul právní, zejména při smlouvách, které se uzavírají mezi tím, kdo ji žádá, a tím, kdo ji koná. Podle

toho zaujímá pracovní smlouva místo mezi různými smlouvami, jejichž třídy jsou dosti četné a členité. Lze mluvit o smlouvě jednostranné (unilaterální), kde k plnění je zavázána jen jedna strana. Sem spadá kontrakt verbální, literární, zápůjčka. Při smlouvě oboustranné (bilaterální) jsou k plnění zavázány obě strany. Jsou-li plnění stran vzájemná, t. j. jsou-li obě strany zavázány k vzájemné výměně plnění (smlouva trhová, nájem a pacht, smlouva o dílo, smlouva služební, smlouva společenská), sluje taková smlouva ekvální (rovná); v případě, že jsou sice ze smlouvy zavázány strany obě, avšak tak, že závazek jedné strany jest podstatný, kdežto závazek druhé strany dává vzniknouti nároku jen podle okolností (příkaz, smlouva schovací, půjčka, smlouva o zástavě ruční), jde o smlouvu inekvální (nerovnou). Této trichotomie smluv, již se moderní právo neřídí, používalo klasické právo římské, které však nedospělo k tomu, aby považovalo za contractus jakoukoli smlouvu, mající náležitou causu. V praxi se ovšem vyskytují případy smluv, sledujících nejrůznější účel. Takové smlouvy se dnes považují samo sebou za závazné mocí konsensu o vzájemném plnění (causa).

Ježto z pouhého titulu práce nevzniká žádné přesné právo k soukromému vlastnictví, nastává otázka, zda má člověk, nemající žádného majetku, který by jej stačil živiti, právo na takovou práci, jež by byla dostatečně honorována; a dále otázka, kdo, která osoba nebo společnost má povinnost poskytnouti takovou práci takovému člověku, a jaká práva má takový člověk v případě, že mu nikdo nechce zadati takovou práci, která jest jediný zdroj slušné obživy takového člověka. Že má člověk, obecně mluveno, právo na práci, jest jisto, protože má jednak neodpuštělnou povinnost pracovati, jednak práce jest nutný prostředek k zachování nebo získání jistých dober, na něž má člověk právo nepochybné. Člověk má zajisté proto povinnost

pracovati, že se prací povznáší a že mu práce prospívá. Stvořitel vyžaduje na člověku obojího, protože jej stvořil k své slávě a z lásky, a tato dvojí věc jej nutí, aby měl člověka k práci, jíž jest oslavován Bůh i člověk a jíž se dostává člověku — jeho vlastním přičiněním — toho dobrého, jež člověk z blahovůle Boží míti má. I člověk v ráji, tedy dříve, než mohla býti práce považována také za pokutu, obdržel od Boha, vedle práva užívati všech dovolených přirozených rozkoší (Gen 1, 27-29; 2, 8-16), také přikázání práce: měl podmaniti zemi, panovati nad mořem, nad vzduchem, i nade všemi živočichy (Gen 1, 28), a mimo to obdělávati a udržovati ráj rozkoše (Gen 2, 15). Kromě této hmotné práce, která neměla tehdy ani částečně ráz trestu, uložil Bůh člověku ještě dva jiné druhy práce, které ostatně souvisely s prací fysickou: práci morální, záležející v pečlivém zachování rajskeho zákazu (Gen 2, 17), a práci duševní, záležející v studiu přírody (Gen 2, 19-20), a v získávání oněch znalostí, jež jsou k podmanění přírody potřebny.

Hledíme-li k pořadí této práce, jež byla uložena člověku prvotně blaženému, můžeme konstatovati nikoli bez zajímavosti, že mu po ethické práci, potřebné k zachování objektivně vrozeného desatera, byla z pozitivních prací uložena na prvním místě práce potřebná k hrubému ovládnutí přírody a práce zemědělská jakožto základ veškerého hospodářství. Na druhém místě práce nábožensko-morální, spojená zajisté s prací duševní, aby byl zachován příkaz náboženství pozitivního čili zjeveného, a na třetím místě práce duševní, potřebná ke zdolání všech vyjmenovaných pracovních úkolů člověkových. Georg Kerschensteiner uvádí v své slavné studii o pracovní škole tři druhy práce, k níž má pracovní škola vychovávati: práci morální či sociální, práci technickou či ruční, a práci vědeckou či theoretickou. U každého z těchto výkonů pracovních roze-

znává čistě duševní kon, který předchází samo provedení práce a na jehož dokonalosti záleží stupeň konečného pracovního výsledku. Vstáti v noci k hašení ohně u hořícího souseda a pomoci účinně v tomto hašení, řešiti úkol ekonomicko-hospodářský čili zhotoviti v nejkratší době s nejmenším vynaložením ruční práce ptačí budku z jediného dřevěného prkýnka 160 cm dlouhého, 60 cm širokého a 1 cm tlustého, a to tak, aby co nejméně dřeva přišlo na zmar při té práci, a přeložiti odborně, jistě a bezpečně slavnou Horácovu ódu, začínající slovy *Justum et tenacem propositi virum*, toť zajisté znamená roztríditi práci na tři druhy věcně rozdílné, a jest nemalým potěšením pro křesťana, že podobně jako veliký pedagog, žádají po člověku všechny tyto druhy práce již prvé stránky Bible, a to v době, kdy ještě nebyl člověk souzen pro žádný přestupek a kdy ještě nemohlo býti práci vtiskováno znamení necti nebo pykání.

Přidáme-li k tomu, že pro člověka a jeho příklad ustal Bůh po šesti dnech od hmotné práce, kterou konal, a že ustanovil den sedmý, aby měl člověk více času na práci duchovní a užil tělesného i duchovního odpočinku v míře větší než mu skýtají dny všední (Gen 2, 2-3; Jan 5, 17), můžeme říci, že už rajský člověk obdržel od Boha poučení o práci tak úplné a všestranné, jak to vyžadoval jeho přirozený charakter, to jest jeho složení z těla a z duše od samého stvoření, a jeho dvojí povýšení k podobnosti s Bohem, přirozené i nadpřirozené (Gen 2, 7; Gen 1, 26-28; Gen 2, 16-17).

Důvody, pro něž byla již rajskému člověku uložena práce všeho druhu, jsou na snadě. Člověk je stvořen k činnosti, což jest totéž, jako že je stvořen k práci. Obdržel od Stvořitele jisté hřivny; nestačí je pouze zakopati a na konci životní dráhy odevzdati neporušený (Mt 25, 24-30), nýbrž třeba s nimi obchodovati, je rozmnožovati, jimi těžiti. Tím se člověk vyhne zahálce,

matce všech hříchů, pokušení nebudou míti u něho dosti času, aby sesílila a nabyla účinnosti. Prací může člověk také přispěti ke zvýšení obecného blaha a ku prospěchu a slávě lidské společnosti. Člověk jest od přirozenosti povinen rozvíjet, zdokonalovat a udržovat své schopnosti, jak duševní, tak tělesné, což se neobejde bez cviku a bez práce. Praví-li přísloví, že se člověk rodí k práci jako ptáci k létání, jest tím naznačeno, že práce buď jak buď patří k přirozenosti člověkově. Žádné ctnosti nelze dojíti bez práce; duchovní i tělesná zručnost (virtus) pochází od mužného uplatnění sil. Práce vyžaduje obojí síly, síly ducha i síly svalů; ale jsou to duševní mohutnosti, které práci řídí a které ji kvalifikují. Zvíře samostatně pracovati nemůže, může nanejvýš býti donuceno a vychováno k tomu, aby nevědomky pomáhalo člověku. Rajskému člověku byla práce ctí, potřebou a radostí, nebyla spojena s žádnou obtíží a námahou.

Po pádu prvního člověka změnila se poněkud povaha lidské práce, ale nikoli tak, aby pozbyla své ceny, zásluhy a důstojnosti. Bylo sice řečeno Adamovi: Poněvadž jsi poslechl své ženy a jedl jsi se stromu, se kterého jsem ti jísti zakázal, zlořečena budiž země pro tvůj čin! V pracech budeš z ní jísti po všecky dny života svého. Trní a hloží bude ti ploditi, a přece budeš jísti plodiny polní. V potu tváře své jísti budeš chléb, dokud se nenavrátiš do země, ze které jsi vzat: neboť jsi prach, a v prach se navrátiš! (Gen 3, 17-19). I jiné knihy Písma mluví o bídě a tíži práce, a teprv poslední z nich, Tajné Zjevení, oznamuje konec práce veškeré slovy: Blahoslavení mrtví, kteří v Pánu umírají, od samého okamžiku smrti! Ano, praví Duch, ať odpočinou od svých prací, neboť skutky jejich jdou s nimi! (Zj 14, 13). Přes to nelze říci, že by ty cíle, které měla práce na počátku, byly zrušeny. Práce po pádu se stala těžší, nabyla nových účelů, přibrála na závaznosti. Přece

však člověka těší, oslazuje mu život, vzdaluje od něho usmrcující nudu, jest nezbytnou podmínkou štěstí. Radost z tvůrčí práce jest jeden ze základů životního snažení. Tam, kde jí není, kde člověk nevytváří samostatné dílo, nýbrž jest pouhou částí stroje, tam hyne duch a ochabují nervy, mizí síla i ctnost. Počátkem obrození lidské společnosti je vždycky svoboda pracovat tak, aby člověk mohl míti radost z díla svých rukou.

Jak zavazuje práce po pádu Adamově, čili jak zavazuje všechny nynější lidi? Zavazuje každého člověka, který má zdravé údy a smysly, lhostejno, je-li bohatý či chudý, s nadáním velkým či skrovným, je-li pán či služebník. »Nikdo ať neříká,« praví Jan Zlatouústý v 79. homilii k Matoušovi: »Obdržel jsem pouze jednu hřivnu, nemohu nic dělati! — Můžeš se zajisté osvědčiti tou jednou hřivnou! Nejsi chudší než ona vdova v evangeliu, ani méně vzdělán než Petr a Jan. Ti byli přece beze škol a bez literární výchovy; ale poněvadž se s velikou pílí vrhli na to, co bylo k obecnému prospěchu, stali se knížaty nebeskými. Žádná věc není zajisté Bohu milejší, než když celým životem přispíváš k dobru obecnému.« — Práce nezavazuje však všechny lidi stejným způsobem. Kdo musí živiti sebe a svou rodinu pouze výtěžkem své práce, ať duševní či tělesné, musí obyčejně přijmouti práci, která se nabízí a stačí k výživě. Kdo vlastní nějaké jmění, které dovede vyživiti, jest povinen pracovat, ale může si práci vybrati. Různá svoboda ve volbě práce nemá však býti příčinou závisti neb nespokojenosti s životním losem (sr 1 Kor 7, 17-24!), protože jest to Prozřetelnost již v řádě přirozeném, která způsobuje tyto rozdíly nikoli ke škodě, nýbrž k dobru jednotlivcovu.

Této nadvládě Prozřetelnosti a tuhému zákonu práce se podrobil sám vtělený Syn Boží, Ježíš Kristus, jakožto člověk, a to nejenom v době svého života soukro-

mého, po příkladu svého Pěstouna z téže královské krve (Mk 6, 3; sr Mt 13, 55; Lk 4, 22!), nýbrž i v letech své veřejné činnosti prorocké, královské a velekněžské (Mt 8, 19-20; Lk 9, 57-58; Mk 3, 20), kde nejtěžší práce duchovní se u něho spojovala nebo střídala s vrcholnou únavou tělesnou a duševní. Práce a bolest — toť úhrn a obsah celého vnějšího života Spasitelova, a praví-li Prorok (Is 53, 11), že Mesiáš dojde hojného nasycení za muka své duše, zdali se tím nenaznačuje, že vykupitelská práce Ježíšova byla nejvyšší a zároveň nejsvízelnější, a že nikdo jiný nemůže naříkati, že by jeho osud, pokud se týče velikosti práce, byl příliš nepříznivý?

Kdo nepracuje nic nebo příliš málo, kdo se zabývá jen prací zcela neúčinnou a marnou, kdo pracuje příliš mnoho a nad své síly, kdo se vyčerpává prací předčasně bez rozumné a dostatečné příčiny, hřeší aspoň všedně, leč by byl na své duši vinen škodami těžkými. Obojí chyba, příliš málo práce a příliš mnoho práce, jest od zlého. Nejsme povinni a nesmíme pracovati jako stroj, práce zavazuje jen po určitou dobu a má se střídati s odpočinkem. Odpočinek znamená nahrazení sil vynaložených na práci a nabytí nových sil k další práci. Jelikož se člověk unavuje na těle i na duši každou prací, jak tělesnou tak duševní, jest třeba, aby se po práci zotavovalo jak tělo tak duše. Tělo se zotavuje spánkem a pokrmem, duše uměním a zábavou. Nic z toho všeho není samoučelem, nýbrž jen prostředkem k vyrovnání přirozenosti; nicméně třeba říci, že člověk potřebuje k tomuto vyrovnání mnohem více odpočinku a zotavení než práce, a že některé druhy tuhé práce duševní překonávají mnohonásobně některou prací tělesnou, takže vyčerpání po ní dlužno vyrovnávati déle a složitějším způsobem. Sama příroda ukládá člověku, aby věnoval odpočinku drahně času, ale proto přece zůstává pravda, že nemírné užívání věcí k zota-

vení kazí přirozenost a nemůže býti bez hříchu. Drží-li se tedy člověk v mezích rad biblického Kazatele o práci a odpočinku (2, 24-25; 9, 7-10; 11, 6; 11, 9-10; 12, 12-14), nejedná nedovoleně, leč by ho zavazoval zákon vyšší. Překračuje-li však hranice této rovnováhy, lopotí-li se přes míru a baží-li vždy po novém bohatství a vždy po nových a větších rozkoších života, neujde tomu, před čím tolik varuje Kazatel v své knize (Kaz 1, 1-2, 23; 3, 1-4, 16; 5, 9-6, 9; 7, 25-29; 8, 9-9, 6; 9, 11-10, 20; 12, 1-8), přesycenosti, omrzelosti života, pocitu prázdnoty a marnosti.

Že má člověk právo na práci, když má i povinnost pracovati, můžeme nyní považovati za prokázáno. Jde však teď o to, zvědět, má-li člověk právo na práci placenou a kdo má povinnost práci placenou zadávati a propláceti. Jest na bíledni, že nikdo není povinen volati do práce lidi, kteří se mu nelíbí, a dávati lidem práci, kterou nepotřebuje. Jako není nikdo před závazkem povinen pracovati někomu určitému, tak není nikdo před závazkem povinen dávati práci tomu neb onomu, a ne jinému, komu by sám chtěl. I ten, kdo práci dává, i ten, kdo jí hledá, má svobodu v jednání i v osobách; není obecně žádného přísného závazku o tom, aby soukromník či jednotlivec musil zadati práci člověku, který jí žádá a potřebuje. Někdy by byl ten, kdo může práci poskytnouti, zavázán z lásky, aby jí poskytl, nemá-li pádných námitek. Tento závazek by někdy mohl býti veliký a těžký; ale kdo by chtěl v tomto případě mluvit o právu hledajícího práci, leda že by šlo o právo nepřímé, o právo, které vyplývá z toho, že Bůh ukládá někomu jinému povinnost? Člověk však má skutečné a vlastní právo na udržení svého života, protože má i tuto povinnost. Má tudíž i právo na živobytí, což je totéž jako právo na to, aby byl živ. Život v těle jest možno udržeti jen živícimi prostředky i všemi opatřeními na ochranu života; člověk má na ně

právo, toto právo je nezcizitelné a nemůže býti ztraceno. Že právo na život je z vůle Stvořitelovy nadřaděno právu na majetek a že žádný zákon majetkový, ani ten, který byl vydán dokonalou společností, nemůže zrušiti práva jednotlivcova na zachování života, je dostatečně zřejmo z rozboru hodnot, jaké představují pojmy: život, tělo, zdraví, neporušenost, majetek. Právo soukromého vlastnictví jest však právo tak veliké a tak neporušitelné, že ustupuje před právem na život jen v případech, kde ohrožení života je bezprostřední nebo velmi vážné. To však stačí, aby nebylo lze pochybovati o tom, že obecné právo na živobytí, jež může býti zprostředkováno nejvíce prací, jest právo přesné a opravdové.

Není nevhodno popsati právo svépomoci v svrchované tísní, abychom lépe pochopili potom i právo člověkovy na placenu práci. Hrozí-li někomu bezživotí a nelze-li uniknouti smrti jinak než zabráním, užitím, zničením nebo poškozením cizího majetku, smí se tak učiniti a netřeba dbáti výtky, že by se tím rušilo soukromé vlastnictví. Člověk hynoucí hladem může vzíti chléb nebo jiný pokrm nebo peníz na zakoupení pokrmu komukoli. Komu hrozí záhuba, smí zničiti všecky překážky, smí užiti jakéhokoli cizího prostředku vhodného k uniknutí z pohromy. Majitel nemůže býti nerad, že se mu věc poškodila nebo i zničila za cenu tak velikou, jako jest život bližního, a kdo by tu byl nespokojen, dával by na jevo obzvláštní krutost, nelidskost, ba nespravedlnost. Vlastnické právo nebylo od Boha uděleno v rozsahu tak neobmezeném; má jisté meze, a případ veliké nouze je značně podoben případu obecné nutnosti, kde rovněž musí ustoupiti soukromé právo právu společnosti, které jest konec konců také k dobru jednotlivcovu. Přirozené právo na život opravňuje v nejvyšší nouzi přímo a bez podmínek: není třeba nikoho prositi, nikoho upozorňovati, před nikým se po skutku omlouvati. I kdyby chtěl ně-

kdo zachováti slušnost k majitelí potřebné věci, nebylo by vždy možné žádati předem o dovolení a zřídka kdy by to bylo moudré, protože by se mařil čas a necitelnému majiteli by se dávala možnost krutého zajištění majetku ke škodě hynoucího.

Námítky proti tomuto právu člověka krajně ohroženého jsou liché a neplatné. Není se co báti zneužití, protože právo svépomoci existuje jen v tísní svrchované nebo velmi vážné. V prvním případě není dovoleno užití věci více než jest nutně třeba, a ten, kdo v nejvyšší tísní věci užil, jest povinen věc nahraditi, je-li majetný. Je-li však nemajetný, není povinen k náhradě, protože majitel mu byl povinen pomoci bez náhrady. Naproti tomu nemá nikdo právo ani v nejvyšší nouzi bráti někomu něco, co jest jemu samému nezbytno k zachování života. Žebrák hynoucí hladem nebo spoluvězeň v táboře nesmí oloupiti jiného člověka, nalézajícího se v témže postavení, o kus chleba, aby sám zůstal živ, zatím co by druhý zemřel. V druhém případě, kde nouze není nejvyšší, ale přece velmi vážná, na př. nebezpečí ztráty smyslu, značného tělesného zkomolení, těžké nemoci, veškerého, třeba značného majetku a podobně, kde hrozící zlo jest větší než ujma bližního na statku, často jen dočasná, v takovém případě má člověk bezmála totéž právo na užití věci cizí, jako v případě prvním. Ježto však závazek chrániti své zdraví a tělesnou neporušenost není tak nalehavý jako povinnost chrániti svůj život, nesmíme v tomto druhém případě užití cizí věci jinak než prozatímně, to jest na dobu krátkou, aniž k opatřením mimořádně nákladným, nýbrž jen běžným a obyčejným. Pokud jde o naši pomoc člověku v svrchované nebo velmi těžké tísní, je zřejmo, že jsme mu (sami od sebe) povinni pomoci ze svého, máme-li věc, jíž potřebuje, nebo můžeme-li mu ji opatřiti svými penězi nebo službami. Nemůžeme-li ze svého, můžeme mu pomoci z cizího. Nejsme sice

k tomu povinni, ale Tomáš Akvinský nepochybuje ani trochu o tom, že to smíme (S. Th. II. II. q. 66. a. 7. ad 3). Nouze pouze vážná nebo jen obyčejná neoprávnjuje však nikterak sahati, byť jen přechodně, na cizí majetek, protože to bylo výslovně zavrženo od Innocence XI. (1679, věta 36) a vyplývá to dosti jasně ze zásady obecného blaha a veřejného pořádku.

Touto poslední větou arci není řečeno, že by člověk neměl vůbec právo vyběřiti z obyčejné nebo dokonce těžké nouze, a že by byl zásadně odsouzen k živoření, když mu poměry a jednotlivci nejsou příznivi a on, moha pracovati, nenachází příležitosti, aby prací dobyl majetku, jenž by od něho vzdaloval i obyčejnou bídu. Jestliže povinnost dávatí almužnu lidem, kteří nemají ani majetku, ani sil k práci, jestliže povinnost pomáhati lidem, kteří mají nouzi, ale práci nemohou obdržeti, jest vážná, nepopíratelná a někdy nalehavá, a jestliže s druhé strany jest patrné, že nikdo nemá striktní povinnost vzíti někoho na práci za plat, nevyplývá z toho, že by zdravý člověk, který může pracovati, byl případně odsouzen k žebrání, a že by toto byl jediný způsob, kterým by mohl a měl hájiti svého života v jeho nejmenší lidské úrovni. Vytáčka těch, kteří tvrdí, že se práce vždycky dostane, když se dostati chce, byla zvláště v moderní době překonána fakty, a i když se práce platí, není vždycky placena tak, aby člověk nemusil opravdu živořiti. Jediný princip, který zde může pomoci účinně, jest ten, že člověk má právo na počestné živobytí a že práce jest onen titul, který mu toto počestné živobytí má a musí zjednávatí. Teprve tehdy, když vinou lidské společnosti — zcela obecně mluveno — nedosahuje počestného živobytí pro čas přítomný a budoucí, nastupuje přirozené právo člověkovu na svépomoc v nalehavé tísní a na výpomoc z lidského i božského milosrdenství čili z humanity a charity. Kdo může pra-

covati a chtěl by jísti bez práce, o tom nelze říci, že by byl člověk počestný. Kdo by si mohl vydělati prací tolik, aby mohl slušně živiti sebe i rodinu, a ještě ušetřiti dosti, aby mohl žíti slušně, až práce nebude schopena, není počestný člověk, spotřebuje-li všecko teď a spolehá na podporu společnosti v čase příštím.

Počestně žíti znamená čestně žíti; není čestné žíti nejprve nad svůj stav, a pak žebrati. Tato nauka zdravého rozumu jest potvrzována zjeveným náboženstvím. Když Solunští křesťané omylem měli za to, že co nevidět přijde konec světa, a když v tom omylu byli ještě podporováni bludnými učiteli, začali se oddávati nečinnosti, tropili nepokoje, zanedbávali povinnosti a zneužívali dobročinnosti zbožných osob. Tehdy jim poslal zakladatel církve soluňské, apoštol Pavel, výstražný list, z něhož vyjímám toto zajímavé místo: »I když jsme byli u vás, přikazovali jsme vám toto: Nechce-li kdo pracovati, ať nejí! — Slyšíme totiž, že někteří žijí mezi vámi nepořádně, nic nedělajíce, nýbrž všetečně si počínajíce. Takové zavazujeme a napomínáme v Pánu Ježíši Kristu, aby pokojně pracujíce, jedli svůj chléb!« (2 Thes 3, 10-12). Pořádně a počestně může žíti jen ten, kdo pracuje; o Kréťanech, jež básník i apoštol nazývají prolhanými, zlými bestii a lenivými břichy (Tit 1, 12), nebylo by lze říci, že žili pořádně a počestně. Spíše byli náchylní k tomu, aby »byli neposlušní, aby tlačali a podváděli, aby podvracovali celé domy, aby učili věcem nepřislušným pro mrzký zisk« (tt).

Získávati prací prostředky k počestnému živobytí jest ovšem možno dvojím způsobem: prací na svém a prací na cizím. Každý rád uzná, že pracovati na svém jest čestnější než pracovati na cizím, ačkoli ani práce na cizím není nečestná, zejména když jde o práci, která jest užitečna celé komunitě čili obecnému blahu. Práce na svém jest arci také prospěšná dobru celku, protože spokojení občané prospívají všem, a mimo to ubírají

celku starosti, protože obstarávají určité potřeby. Kromě toho jest práce na svém nejvíc přiměřena lidské důstojnosti a svobodě, samostatnosti a osobní bezpečnosti. Kdo pracuje na svém, nemusí se s hanbou doprošovat pochybného práva u druhých; kdo nepotřebuje druhého, snadno přezírá jeho právo a potřebnému dává cítiti svou převahu. Vzhledem k tomu, co jsme řekli doposud o nejasnosti práva na placenou práci u druhého, bude každému jasno, že vlastní majetek a možnost pracovat na vlastním majetku nebo s vlastním kapitálem, jest nejlepší zárukou štěstí, spokojenosti a počestnosti jednotlivce, a také nejlepší zárukou blaha obecného, jestliže většina a co možno velká většina občanů pracuje na svém, ve svém a se svým. Přidáme-li nyní k tomu, že každý člověk má povinnost žít počestně, že má neodbytné právo na počestné živobytí, které sice nezáleží v přepychu, ale přece ve vysoké, střední nebo slušné úrovni, že jednotliví spoluobčané nejsou zárukou, že se chudému spoluobčanu dostane práce slušně honorované a stačící k slušnému živobytí celé rodiny i pro časy nejisté, přidáme-li k tomu, že i blaho těch, kdo jsou nezávislí na cizím majetku a cizí práci, jest ohrožováno množstvím nemajetných, kterým chybí jak trvalé vlastnictví, tak jistota práce slušně honorované; přidáme-li konečně k tomu požadavek veřejného pořádku a veřejné bezpečnosti, zájmy, jež se zdají některým právníkům ohroženy již řídkým právem svépomoci v krajní nouzi, můžeme směle tvrditi, že jednatel má právo žádati na státní společnosti práci, která by jej slušně a trvale živila, a to i s rodinou a v čase, kdy je práce neschopen, a že toto právo má tak dlouho, dokud se mu nenaskytne příležitost práce soukromé, která by se honorovala lépe a výhodněji, než může a má honorovati s t á t. Viz o tom Chesterton, Outline of Sanity; Belloc, Restoration of Property; Röpke, Gesellschaftskrisis der Gegenwart!

Že stát má povinnost* opatřovati slušně honorovanou práci každému svému občanu, mohlo by býti zřejmo netoliko z tohoto složitého úsudkového řetězce, nýbrž již z pouhé prosté úvahy o funkci státu vůbec. Co důležitějšího by měl stát na starosti, kdyby se neměl starati o podmínky štěstí a pozemského blaha každého ze svých příslušníků a kdyby neměl býti stálou zálohou a zárukou toho, že občan obdrží aspoň ode všech občanů to, co nemůže obdržeti od jednotlivých? Řekli jsme na počátku tohoto článku, že zákon a soudní výrok doplňují nedostatky přirozených titulů k majetku z vyššího titulu obecného blaha a veřejného pořádku. Z téhož titulu musí ti, kdo dávají zákony a soudí lid, doplňovati mezeru mezi právem na práci a povinností prácedárců, jakož i mezeru mezi povinností pracovati a žiti počestně z práce. a povinností udržovati veřejný pořádek mezi spokojenými a pořádkuschopnými občany. Je-li cílem soukromého práva spravedlnost směnná mezi spoluobčany, jest cílem zákona a práva veřejného ustavovati mezi lidmi cosi více než pouhou spravedlnost směnnou, totiž přátelství v svobodě a pokoj bez závisti. To znamená prakticky: nemají-li soukromníci přísné povinnosti dávati lidem práci dobře placenou, má tuto povinnost stát, který je k tomu, aby doplňoval nedostatky soukromníků. Tomáš Akvinský praví kdesi v Summě Theologické (I II, 99, 1 ad 2), že podle Apoštola jest účelem přikázání láska; k tomu totiž směřuje veškeren zákon, aby zakládal přátelství lidí mezi sebou, nebo přátelství člověka k Bohu. — Poslední důvod, který můžeme uvést k podepření právě vyslovené these, jest ten, že svět práva jest tajně přesvědčen o tom, že stát činí všecko, aby člověk ne-

* Ovšem jen subsidiární — nemůže-li si totiž občan pomoci sám!

musil žebrati, ba aby nemusil krásti ani v největší nouzi, protože stát této nouze vůbec nepřipustí. Zákony občanské neuznávají obyčejně práva svépomoci v krajní tísní; dovolují-li však propustiti chudáka, který jednal pod »tímto neodolatelným tlakem«, dávají zřejmě najevo, že nechtějí býti považováni za nehumánní, čili že si jsou jaksi vědomi toho, že společnost nesplnila ideálním způsobem své lidské povinnosti k člověku. Staročeské zvykové právo uznává svépomoc v krajní nouzi.

Povinnost státu opatřovati práci, a řekněme hned, právo státu nutiti k práci jako k prostředku počestné výživy, mají své meze časové i finanční, z důvodů nadřaděných, které hned vyložíme. Stát má právo nutiti každého občana, aby žil, pokud se týče života projevovaného na venek, pořádně a počestně. Má tedy právo žádati od těch, kdo nezdělili nebo si nezaložili majetek, na němž by pracovali svobodně a podle své chuti, aby pracovali počestně na cizím, tak aby mohli z ovoce takové práce počestně žíti. Kdo spravují stát, nemají práva dávati nezaměstnaným podporu bez práce; znamenalo by to, že dávají beze všeho titulu výtěžky práce jiných těm, kdo nepracují, případně pracovati nechtějí. Mimo to braní podpor bez práce vychovává k lenosti a zahálce, vášním se otvírají příliš široké dveře, budí se nespokojenost občanů, kteří se musí dříti na darmochleby, a dosahuje se právě toho, čemu má státní moc čeliti ze všech sil: obecného zlého a veřejného zlořádu. Stát má možnost i povinnost zříditi a udržovati pracovní ústavy pro nezaměstnané, aby v nich konali práci nějak užitečnou. Má možnost opatřovati práci u soukromých či státních podniků, nebo podnikati s nezaměstnanými práci potřebnou neb užitečnou veřejnosti, byťť to byla třeba jen práce na okrasu města nebo země. I jinak zbytečné hladové zdi jsou dobré pomníky moudré péče o blaho společnosti,

kdežto podpory přijímané a dávané bez práce těm, kdo pracovatí mohou, jsou beze všeho sporu věc nemravná a špatná.

Na druhé straně třeba říci, že stát nemá platiti práci, kterých nepotřebuje, jinak než minimálně, to jest slušně sice a tak, aby zaměstnanec mohl z platu žiti počestně podle svého stavu, ale nikoli více než to. Svoboda volby práce je statek tak vzácný, že má býti přístupen co možná i těm, kdo pracují nuceně nebo nouzově na majetku obecním. Stát zaměstnává tímto způsobem nezaměstnané jen do té chvíle, kdy se jim samým nabízí práce výhodnější. Toto pravidlo se doporučuje jako ze všech nejsprávnější jednak malou obchodní a podnikatelskou schopností státu, jednak požadavkem, aby se stát v zájmu obecného dobra nezatěžoval úkoly zbytečnými a nepřisvojoval si více práva na řízení věcí než jest opravdu nutno. Minimální mzda, dávaná nezaměstnaným za práci nucenou nebo nouzovou, má takovéto zaměstnance morálně vybízeti, aby se ohlíželi po práci výnosnější a po případě lehčí, a aby se takovýchto příležitostí chápali vždycky radostně jako čestnějších a osvobozujících.

V této souvislosti nelze pominouti otázku o oprávněnosti neb neoprávněnosti státně řízeného hospodářství. Právo řídití mírně všecko národní hospodářství (pokud řízení plyne ze zásady subsidiarity vyšších celků) nelze upříti státu leda pod záminkou, že má býti ponechána naprostá svoboda všemu podnikání a že mají býti ponecháni svému osudu všichni, kdo v této konkurenci nejsou dosti silni, aby závodili s druhými. Jak známo, jest právo slabšího v tomto systému nejen zanedbáváno, nýbrž ponenáhlu, ale vždy víc a více, ztenčováno a rušeno, až sociálně slabší ztrácí samostatný základ majetkový pro práci na svém a stává se proletářem, člověkem s holýma rukama, čekajícím na práci u velkého kapitalisty, po případě na

práci u kapitalisty největšího nebo jediného, totiž státu kapitalisticky-socialistického nebo kapitalisticky-komunistického. Systém liberální, který se zdá tak velice přáteli svobodě, vede tedy na konec k nesvobodě všech: otrocký stát jest takorča nutným následkem státu liberálního, leda že by zdravý rozum liberálních činitelů užíval nelogických výpomocí k zdolání logického závěru liberálních metod.

Naproti tomu mírně řízené národní hospodářství, zejména v státě, který ponechává jak hospodářským tak ostatním složkám národním co největší samosprávu, může býti pravým požehnáním pro společnost, jestliže jí stojí v čele mužově nezištní a rozšafní. Mírně řízené hospodářství dosahuje apriorně toho, že nabídka práce a poptávka po práci jest rovnoměrně rozdělena. Že nevznikají pracovní krise napřed nadměrnou výrobou a pak zastavením výroby. Že stát, který by měl míti i v mírových dobách pracovní úřad jen k tomu, aby opatroval zaměstnání práci hledajícím nebo práce se štítícím až do doby, kdy oni sami si opatří nebo zvolí počestnou práci svobodnou, má v těchže rukách možnost opatřiti práci tím, že určitou práci označí za žádoucnější a potřebnější pro celek a použije pro ni právě těch, kdo práce nemají. Za předpokladu, že svoboda jednotlivcova není nikdy poutána a svazována bez potřeby a více než jest potřebno pro obecné blaho, mohou řízené hospodářství a pracovní úřady býti nástroji nikoli poroby a byrokratické svévole, nýbrž prospěchu jednotlivce i celého národa.

II

POJEM SMLOUVY

Ježto pracovní smlouva patří do té skupiny titulů k majetku, které se týkají dvou stran a nazývají smlouvami, třeba promluvíti o tom, co jest smlouva a které jsou vlastnosti a podmínky každé smlouvy. Smlouva jest vzájemná dohoda dvou nebo více osob, kterou se jedna nebo více osob zavazují jedné nebo více osobám, že něco dají neb odevzdají, vykonají nebo opominou. Kratčeji: Smlouva je vzájemná a závazná dohoda dvou nebo více osob. Dokud dohodování či jednání trvá, nelze mluvíti o smlouvě a není ještě závazku. Bylo-li jednání přerušeno dříve, než bylo dovedeno k zdárnému konci, závazek nevznikl; dohoda jest konečný a jasný výsledek a závěrek předchozího jednání, které může býti velmi krátké, nebo se může značně protáhnouti (vyjednávání). Smlouva jest dohoda vzájemná, i když snad zavazuje jen jednu stranu; bez přijetí závazku od druhé strany není strana se zavazující k ničemu povinna. Dohoda nezávazná, i kdyby byla sebe složitější, není ještě smlouva; může to býti příprava k smlouvě, k níž na konec nemusí dojíti, a i kdyby nebylo žádné jiné příčiny, než že chyběla závaznost, dohoda se smlouvou nestala. Smlouva jest jednoduchá (dvoustranná) nebo složitá (vícestranná) podle toho, jsou-li umlouvající jen dva nebo je-li jich více. I složitost smlouvy

může býti prostá, nebo násobená a rozmanitá. Smluvní rovnost osob jest předpoklad smlouvy; kde umlouvající nemají o věci tentýž rozhodující hlas a totéž právo, pokud se týče předmětu smlouvy, nelze dobře mluvíti o smlouvě, nýbrž spíše o rozkazu nebo o shovívavém rozkazu. V prvním případě jde o diktát, v druhém o vyprošené zmírnění diktátu. Kdežto při zákoně, nařízení a rozkazu, vydaných od pravoplatné autority, musí strana podřízená uposlechnouti, není při dohodování o smlouvě žádného prostředku, aby se strana nesushlasící právem donutila k souhlasu. Ani hlasování samosprávného sboru o nějaké věci se nepodobá dohodování o smlouvu, protože strana, která zůstala v menšině, musí, když usnesení není nijak nespravedlivé, poslouchati usnesení většiny zrovna tak, jako sama většina.

Jest dobré, poznamenati hned zde, že existují nejenom smlouvy výslovné a přesné, při nichž se závazky domlouvají do podrobností, nýbrž že jsou i smlouvy zahrnuté a volné, při nichž jen zhruba je smluven závazek podle jakéhosi obecného a běžného názoru, a při nichž i protizávazek se měří zvykem a běžným předpokladem.* Ani mezi lékařem a nemocným, ani mezi právním zástupcem a chráněncem se neuzavírají předem podrobné a přesné smlouvy o službě a honoráři, nýbrž lékař a obhájce slibují mlčky veškeru potřebnou pomoc, a pacient nebo klient slibují mlčky odměnu vhodnou a čestnou, odpovídající službě (honorář). Zkušenost, pověst a mohoucnost nebo nemajetnost tvořívají zde určité předpoklady, jimiž se řídí obě strany; případná nedorozumění se řeší dohodou dodatečnou, případně soudem stavovským neb veřejným.

* Smlouvy zahrnuté a volné jsou pravé smlouvy, na rozdíl od tak zvaných rámcových smluv, které mají býti teprve dohodnuty smlouvami přesně specifikovanými a detailovanými!

Smlouvy jsou v životě lidském věc přirozená, potřebná a častá. Zákon občanský, a jde-li o majetek církevní, právo kanonické, doplňují při smlouvách nejasnosti práva přirozeného a zavazují více nebo méně ve svědomí, jak ukážeme za chvíli. Přispívati bližnímu v čas potřeby, nejde-li o tíseň krajní, pod závazkem smlouvy a protislužby, není nelidské ani nekřesťanské, protože všichni lidé mají potřeb mnoho a každý jině. Vyrovnati vzájemně tyto přebytky a nedostatky není nikterak proti lásce, nýbrž spíše lásku podporuje a jí slouží.

Aby smlouva mezi stranami byla platná a měla právní smysl, k tomu je třeba 1. náležitého předmětu, 2. oprávněného podmětu a 3. patřičné formy. Že smlouva bez předmětu, nebo bez podmětu, nebo bez jakékoliv formy není smlouvou, jest patrné na první pohled; avšak předmět, podmět i forma musí býti opatřeny některými vlastnostmi, aby smlouva, do níž vcházejí, nebyla vadná a byla zdrojem práva pro jedny, dokladem povinnosti pro druhé a nástrojem pořádku a blaha pro všecky.*

Ad 1. Pokud se týče předmětu smluv, mohou se lidé dohadovati a rozhodovati o všem: o činech, které mají býti vykonány nebo od nichž má býti upuštěno, o statcích a právech, které již člověk drží, nebo kterých teprv nabude, nebo o nichž má jen naději, že mu připadnou. Podmínkou platnosti smlouvy jest, aby předmět smlouvy byl možný a věcný, vhodný a určitý, umlouvající straně vlastní, počestný čili mravně dovolený.

* Podrobný výklad o podmínkách smluv, který následuje, mohl by snad býti vypuštěn z praktických důvodů a nikterak nenutím každého čtenáře, aby se jím pozorně zabýval. Patří sem však z trojího důvodu: a) logického, protože smlouva pracovní je smlouva; b) kontrolního, aby se mohly vývody o pracovní smlouvě přezkoumávati; c) subsidiárního, aby traktát o smlouvě pracovní mohl případně vypomoci také jindy.

Věcný jest předmět tehdy, když je skutečný nebo když existuje alespoň v naději. Někdy není předmět skutečný, nýbrž má se teprv uskutečnit. Musí však býti fysicky možný, protože není žádného závazku k věcem fysicky nemožným. Nemožnost přítomná nebo mravní nesnadnost není na překážku smlouvě, která se dělá pro budoucnost, jen když je věc možná v budoucnosti a když veliká obtíž (mravní nemožnost) jest předvídána. Naproti tomu není platná smlouva o věci, která jest v přítomnosti možná, ale v budoucnosti dle přesvědčení obou stran nemožná. Rovněž tak neváže smlouva, jejíž uskutečnění považovaly strany při smlouvání za možné, když se v době, pro kterou bylo uskutečnění smlouveno, ukáže nemožným. Ukáže-li se jen část úmluvy nesplnitelná, dlužno splniti část splnitelnou, leč by bylo předem stanoveno v smlouvě, že žádný její článek nemá býti oddělen od druhého, čili že platí celá, nebo že z ní neplatí nic. Zaviněné znemožnění smlouvy jednou ze smluvních stran zavazuje tuto stranu k náhradě škody druhé straně, jestliže poškozená strana náhradu požaduje. Pokud se týče věcnosti předmětu, třeba dodati, že jeho uskutečnění musí býti založeno v nějaké věci skutečné, nebo v naději, která jest pravděpodobná, to jest odůvodněná aspoň jedním pádným a vážným důvodem

Vhodný a určitý jest předmět smlouvy tehdy, když jest nějakým způsobem užitečný či příjemný a nějak poznatelný. Nezavazuje-li slib Bohu učiněný v případě, že věc slíbená nesměřuje žádným způsobem k větší cti Boží, nelze si tuším mysliti, že by zavazovala ve svědomí taková smlouva, jejíž předmět je zhola nicotný a v níž se neměří a neoplácejí navzájem žádné hodnoty. Také úplná nepoznatelnost předmětu, kde ani nic konkrétního, ani druh, jakost a množství věci nejsou určeny, činí smlouvu neplatnou, protože je znemožněno smlouvu prokazatelně splniti. Jest sice možno

splniti smlouvu, jejímž předmětem je nějaký druh věci; ale nebylo-li žádným způsobem smluveno a naznačeno, přímo ani nepřímou, slovy ani posunkem, o jaké množství a o kterou jakost by šlo, a nevyplývá-li ze znění smlouvy (na př. při sázce), že jde jen o druh věci bez jakéhokoli zřetele k jakosti a kvantitě, jest míti za to, že předmět smlouvy jest neužitečný a tudíž nevhodný. Slíbí-li obchodník na burse, že dodá druhému obilí v určitém termínu, stačí zajisté, nebylo-li nic jiného stanoveno, dodá-li mu v tom termínu několik zrn jakéhokoli, třeba i různého obilí. Ale kdo nevidí, nejde-li právě o druh sázky, že taková smlouva není k žádnému užitku?

Nevhodným předmětem smlouvy jest vůbec věc, která nespadá do sféry životní užitečnosti, pokud máme na mysli užitečnost světskou a pokud původ věci užitečné jest přirozený. Dal-li Kristus učedníkům moc uzdravovati nemoci nebo vymítati posedlost, byla to jistě moc užitečná a mnohý by byl rád zaplatil penězi takové uzdravení. Kristus však řekl apoštolům: »Nemocné uzdravujte, mrtvé křiste, malomocné očišťujte, zlé duchy vymítejte! Zdarma jste obdrželi, zdarma dávejte!« (Mt. 10, 8). Mnohem pochopitelnější byla přísnost Petrova k Šimonu Kouzelníkovi, který chtěl uzavřít s apoštolou kupní smlouvu o prodeji moci zcela duchovní, totiž o moci odevzdávati lidem Ducha svatého a jeho milost, patrně opět za peníze neb jiné světské výhody (Sk. 8, 5-24). Zde již pouhý pokus o smlouvu byl považován za největší zločin a Petr řekl tehdy Šimonovi: »Ať přijdou na zmar tvé peníze i s tebou, protože ses domníval, že lze daru Božího nabýti penězi!« — Žádná svátost tedy, žádné odpustky, žádné svěcení nemohou býti předmětem světské smlouvy, protože žádný světský užitek nemůže vyvážit nadpřirozenou přízeň nebes. Konečně nejsou vhodným předmětem smlouvy věci, s kterými zakazuje obchodovati právo přirozené,

civilní nebo kanonické. Nelze na příklad prodávati vzduch, moře, řeky, vítr, cesty a pod.

Třetí podmínkou platnosti smlouvy, pokud se týče jejího předmětu, jest, aby předmět smlouvy byl vlastnictvím smluvní strany. Není-li kdo ani v pravoplatném držení předmětu, ani nemá na předmět pravoplatný nárok, ani nemá naděje platné a pravděpodobné, že předmět právem obdrží, takový nemůže vcházetí v smlouvu o takovém předmětu. Je-li předmětem smlouvy čin, musí smlouvající býti pánem činu. Pánem činu jest ten, kdo jej smí provéstí nebo opominouti, a kdo mimo to jest také mocen a schopen čin uskutečnití neb neuskutečnití. Týká-li se smlouva hotové věci, práva na majetek nebo držení statku, není přípustným předmětem smlouvy věc, která nesmí býti postoupena nebo která není schopna postoupení. Prodej věci krazené jest neplatný, protože to není věc prodejná. Není nic známo o tom, že by ji chtěl prodávati ten, komu patří, a ten, komu nepatří, by ji tudíž prodával marně, protože věc křičí po svém pánu tak dlouho, dokud se k němu nevrátí. O smlouvách uzavřených v dobré víře o věci, jež je ve skutečnosti cizí, platí různá ustanovení civilních zákoníků.

Lze však považovati za vlastní věc, kterou je nám někdo povinen odvésti, a o této věci lze činiti smlouvu s tím předpokladem, že se smluvní strana postará, aby věc byla dle povinnosti odvedena. Posléze nelze prodávati věci sice vlastní, na př. vědomosti, kterých však jsme povinni užítí z pouhé lásky a jejichž použití ve prospěch bližního nás nestojí žádnou námahu. Nemůžeme si dáti platiti za ukázání správné cesty, mohli bychom však samozřejmě přijmouti plat za prozkoumání cest v neznámé krajině ve prospěch cestujících. Věci, které patří všem, ale tak, že jednotlivec nemá v nich podíl pevný a určitý, nemohou býti prodávány a zcizovány od jednotlivců, nýbrž jen od ko-

munity. Věc, kterou jsme již někomu dlužni ze spravedlnosti, na př. vynésti spravedlivý rozsudek, vrátiti, co jsme si vypůjčili, co jsme našli, co jsme pro druhého uschovali, odčiniti pomluvu, dodati, co jsme slíbili pod závazkem spravedlnosti, a p., nemůžeme činiti předmětem nové smlouvy, protože ta věc nám již nepatří. Může však býti předmětem platné smlouvy věc, k níž jsme povinni z jiné ctnosti než ze spravedlnosti, ano i věc povinná někomu ze spravedlnosti, jestliže jí bez újmy tohoto práva prospíváme zároveň jiným, se kterým činíme smlouvu.

Čtvrtou podmínkou platnosti smlouvy, pokud se týče jejího předmětu, jest, aby předmět smlouvy byl počestný* čili mravně dovolený. Počestné jest to, co neodporuje dobrým mravům, ani platným zákonům. K platnosti smlouvy stačí, je-li věc v podstatě počestná, i když je snad nedovolená pro nějakou vedlejší okolnost nebo pouhý zákaz. Je-li však předmět smlouvy vnitřně špatný, to jest zavazuje-li se jedna strana k vraždě, krádeži, svatokrádeži, k smilstvu, cizoložství, křivému svědectví, zradě a podobně, a druhá strana za to vyplácí nebo slibuje mzdu, odměnu neb jakoukoli jinou výhodu, prohlašují některé zákony církevní neb občanské takové smlouvy výslovně za neplatné. V tomto případě nestávají se takové smlouvy nikdy platnými a nemají nikdy žádného právního účinku. Avšak i v případě, že to zákon výslovně neprohlašuje, je smlouva toho druhu neplatná, a vykoná-li jedna strana přes to ujednanou věc, není druhá strana povinna k ujednané protislužbě. Ježto však není jisto, je-li smlouva o špatné věci po jejím splnění splatna či nikoli, nemusí ani ten, kdo již odměnu přijal, nic vraceti, ani ten, čí žádosti bylo učiněno zadost, nic opláceti. Tím méně musí

* Slovo »počestný« bere v širokém smyslu mravovědném (honestus), což jest asi totéž co běžný výraz právní terminologie: »neodporující dobrým mravům«.

někdo vraceti dar, který obdržel bez přísné smlouvy za tím účelem, aby byl k špatné věci zlákan. Dívka nemusí vraceti darovanou věc, jestliže odolala svodu, ani volič, jestliže nehlasoval pro věc špatnou. Vyhovění nebo nevyhovění nemá vlivu na vrácení, a obecné dobro spíše žádá, aby takoví podplatitelé byli potrestáni ztrátou úplatku bez dosažení výhody.

Některé zákoníky výslovně prohlašují: Co kdo dal vědomě, aby tím způsobil něco nemožného nebo nedovoleného, toho nemůže žádati nazpět! — Vůbec třeba poznamenati, že zákony zakazující jisté smlouvy pro jejich vadný předmět, nebo zákony prohlašující jisté smlouvy za neplatné, nebo zákony rušící platnost smluv z tohoto důvodu, jsou vesměs zákony zavazující ve svědomí. Neznalost zákona smlouvu prozatím neruší, ale první vědomost o zákonu nutí k rozvázání smlouvy. Kdo činí smlouvu přes vědomost o platném zákonu, způsobuje podvod ve smlouvě a uvaluje na sebe povinnost náhrady straně bezelstné. Mluvíce o počestném předmětu smlouvy, nemůžeme konečně pomlčeti o tom, co jsme již naznačili v odstavci o vhodném předmětu smlouvy, že věci duchovní a nadpřirozené, mají-li býti předmětem úmluv, nemohou býti vyměňovány za věci časné, nýbrž zase jen za věci duchovní a nadpřirozené. V kterém případě by se smlouva o věcech posvátných stala svatokupeckou, určuje Zákoník církevní; ten také udává způsoby, jak se svatokupectví uvarovati (6 vnějších titulů k dovolenému přijetí věcí časných u příležitosti věcí duchovních).

Ad. 2. Aby smlouva byla platná, musí býti uzavírána od oprávněných podmětů či nositelů smlouvy. Po přirozeném právu mohou platně uzavírat smlouvy lidé, kteří mají užívání rozumu a jsou schopni rozhodovati o tom, o čem se v smlouvě rozhoduje. Nemohou tudíž uzavřít platné smlouvy děti, blázni, blbci, šílenci, lidé, u nichž je pochybnost, zda chápou, o čem

se v smlouvě jedná, nebo zda jsou schopni svobodného rozhodování. Jistě nejsou schopni uzavírat smlouvy, a to po celou dobu své nepřičetnosti, lidé opilí nebo podnapilí, přechodně blouznící, trpící utkvělou představou, hypnotisovaní, náměsíčníci a podobně. Jiné osoby mají užívání rozumu, ale jest pochybnost, zda jsou schopny samostatného rozhodování. Zákon se stará o to, aby takové pochybnosti byly odklizeny; a pak nejsou platny smlouvy těch, u nichž je zákon předem prohlašuje za neplatné, a jiné smlouvy mohou býti zrušeny k vůli těm, u nichž zákon prohlásil nedostatečnou smluvní schopnost, leč by byly plněny zákonné podmínky nebo nedostatečně schopný zatím schopnosti nabyl a smlouvu nějak schválil. Toto omezení svéprávnosti může zákon nebo soudní rozsudek stanoviti někdy jako trest, a tu zavazuje veřejná moc ve svědomí; kdo by lstivě předstíral smluvní způsobilost, bude před zákonem odpovídati tomu, koho podvedl a přivedl ke škodě.

Mezi osoby, jichž smluvní schopnost jest omezena, patří téměř podle všech občanských zákoníků: 1. ti, jichž nesvéprávnost byla soudně prohlášena pro trvalou nebo přerušovanou slabomyslnost; 2. marnotratníci, uznání za takové soudním výrokem; 3. lidé zbavení občanských práv pro spáchaný zločin; 4. cizinci, pokud se zdržují mimo stát, jehož jsou příslušníky. Zákon sám stanoví, jak a v čem je smluvní schopnost těchto lidí omezena a za jakých podmínek nebo čím prostřednictvím platné smlouvy uzavíratí smějí. Co se týče osob nezletilých a vdaných žen, třeba se řídití zákony vlastní země; jsou v podrobnostech velmi rozdílné a nelze vybrati z nich žádné společné konkrétní pravidlo. Lze však přece ukázati na jisté druhy smluv, jež nezletilí i vdané ženy uzavíratí mohou. Nezletilý může přijmouti výhodu, která se mu nabízí úplně zdarma; může uzavíratí smlouvy v ob-

chodě neb řemesle, jež provozuje se souhlasem otcovým nebo poručnickým; může, je-li částečně zbaven nezletilosti, činiti smlouvy, jež se týkají pouhé správy jeho majetku.

Manželka může volně rozhodovati o svém vlastním majetku, který není ani věnem, ani nepatří k společnému majetku obou manželů. Rovněž může žena opatřovati věci potřebné k výživě rodiny, provozovati veřejně obchod se souhlasem manželovým, činiti poslední pořízení, spravovati majetek získaný mimořádnou příčinlivostí, moudrostí, opatrností, šetrností a skromností. Ani nezletilí, ani vdané ženy nemusí se báti užítí dobrodiní zákona, který jim dovoluje žádati zrušení závazků, které na sebe vzali v době omezené smluvní způsobilosti, leda že by to byli učinili obmyslně, aby druhého podvedli. Dobro rodiny zajisté žádá, aby manželky a nezletilí byli chráněni tímto způsobem na účet dospělých a samostatných lidí, a případné nesrovnalosti jest připustiti jako zlo daleko menší a snesitelnější. Konečně sluší poznamenati, že nejen právo občanské, nýbrž i kanonické, pokud prohlašuje neb omezuje smluvní schopnost a neschopnost, zavazuje ve svědomí a vleče za sebou právní účinky.

Ad. 3. Třetí a poslední podmínka platné smlouvy jest patřičná forma. Forma přirozená, postačující ze zákona přirozeného k platnosti smlouvy, jest souhlas obou umlouvajících stran, a sice i k tomu, co chce od druhé strany přijmouti, i k tomu, co sama druhé straně nabízí. Souhlas, má-li vytvářeti přirozeně platnou formu, musí býti upřímný, zevně projevený, vzájemný, uvážený, znalý věci, svobodný. Jsou-li splněny tyto podmínky souhlasu, pak není potřebí již žádných jiných formalit: smlouva je platná. Plácnouti si do rukou, podati si ruce, postaviti svědky, napsati smlouvu na kus papíru a podepsati, říci o smlouvě úřední osobě — to vše jsou různé způsoby vyjádření o tom, že

smlouva jest hotova, ale smlouva jest platná i bez nich. Nejprostší slova, jimiž se dohoda stala, písemný záznam i nepodepsaný, smluvní výrok nebo znamení před svědkem, před notářem nebo před soudcem, nebo docela soukromě mezi čtyřma očima, vše platí stejně a zavazuje pevně, pokud máme na zřeteli přirozené právo a poctivé svědomí.

Žádají-li občanské zákoníky jisté formality při některých smlouvách, dávají tím samy na jevo, že to považují za výjimku, protože při nesčetných jiných smlouvách krom souhlasu formalit nežádají; ano někdy výslovně prohlašují, že krom případů v zákoně vytčených, sám souhlas je postačitelny k platnosti jakékoli úmluvy. Z toho vyplývá, že není dobré mínění, které by chtělo před výrokem soudu rozvázati smlouvu upřímně uzavřenou od stran, jež nevěděly nic o obřadnostech smlouvy předepsaných zákonem, jakmile by jedna ze stran o obřadnostech zvěděla. Seznam smluv, u nichž zákon z dobré péče o veřejné blaho požaduje určité formality, jest obsažen v příslušných zákonných sbírkách. Jsou to zákony dobré, ale sotva mohou míti jiný smysl než ten, že neplatnost smlouvy, občanským zákoníkem vyslovená, znamená pouze nevyhmatatelnost smlouvy před soudem. Soud v tomto případě bude nepřízniv straně postižené, nejednala-li strana druhá obmyslně, to jest vědouc dobře o zákonných předpisech smluvních.

Souhlas tedy, má-li učiniti smlouvu platnou, musí býti především upřímný. Strana má míti úmysl zavázati se smlouvou druhé straně, jestliže se zevně vskutku zavazuje; a zákon tento úmysl předpokládá, dokud by nebylo jasně prokázáno, že vnitřní souhlas chyběl. Vnitřní souhlas chybí, když jedna strana vylučuje závaznost, t. j. když se k svému břemeni v smlouvě zavázati nechce. Kdo máje vědomost o nutnosti vnitřního souhlasu k platnosti smlouvy, závazek

i vnitřně na se béře, ale nemá úmysl jej splniti, uzavírá smlouvu platně a tudíž závazně; totéž platí pravděpodobněji i v případě, že chce smlouvu skutečně a platně uzavřít, ač se nechce zavázati. Kdo však zmařil smlouvu tím, že souhlas jen líčil nebo předstíral, smlouvu sice neuzavřel, ale jest povinen straně podvedené nahraditi veškerou škodu, i kdyby musil za tím účelem znění smlouvy dodržeti. Platí tedy zásada, že soudce nesoudí úmyslu, také v tomto případě jen k dobrému obecnému, nikoli proti němu. Někdy ovšem je zřejmo, že souhlas k smlouvě nebo i návrh k ní byl dán toliko žertem, a že tudíž nebyl upřímný, ale také že byl bez viny. Výjimečná prostoduchost druhé strany nemůže býti příčinou platnosti smlouvy.

Zevní projevení souhlasu jest druhou podmínkou jeho platnosti. Není jinak možno, aby se druhá strana dověděla o vnitřním souhlasu, než že se tento souhlas projeví zřetelně na venek slovem nebo znamením, a teprve tehdy, nikoli již pouhým vnitřním souhlasem, smlouva nabývá platnosti. Nezáleží na tom, jakým způsobem se smlouvající strany dorozumívají o svém vnitřním souhlase, nebo jakým vnějším způsobem nabývají o něm jistoty svědkové, kteří mají smlouvu utvrditi. Zevně se projevuje souhlas písmem nebo slovem, přikývnutím nebo zavrtěním hlavy, dááním ruky nebo mávnutím, jinými posunky přisvědčujícími nebo zápornými, symboly značícími přijetí návrhu nebo jeho zamítnutí. Někdy se pokládá za souhlas pouhé mlčení, zvláště tehdy, když by strana mohla svobodně mluvit a nemluví. Soud může nejen prohlásiti za neplatnou smlouvu, která předepsané vnější znamení opominula, nýbrž může i prohlásiti nezřetelnost a neplatnost souhlasu, jestliže připouštěl nebo zavínil různý výklad. Ostatně již podle samého přirozeného práva nemůže býti platný souhlas tam, kde nebyl zřetelný a jednoznačný. Pošlou-li nám noviny, které

nevrátíme, není to žádný důkaz, že je chceme odebrati a platiti, jak si podniky většinou vykládají; protože mlčení se může na jisto vykládati jako přisvědčení jen tehdy, když nám neukládá žádné břemeno. Uzavírá-li smlouvu zmocněnec, jest projevení jeho souhlasu rozhodující; souhlas zmocněného zástupce jest souhlas zmocňujícího.

Třetí podmínkou platného souhlasu jest u smluv jeho vzájemnost a obapolnost. V obapolné dohodě tkví pevnost smlouvy, i když jde jen o smlouvy jednostranné; dokud druhá strana nabízené výhody nepřijme, není závazek první strany zpevněn, a dokud se jen první strana chce zbaviti něčeho svého, nemůže přenést toto své vlastnictví na jinou osobu proti její vůli a bez jejího schválení. Vyžaduje se však, aby ve chvíli, kdy druhá strana dává souhlas, najisto trval souhlas nebo nabídka strany první. Vzájemnost tedy neukládá nutně, aby souhlas obou stran byl současný; smlouva není neplatná proto, že se jedna strana rozhoduje dříve, druhá později. Čas závaznosti jest ovšem rozdílný: první se již zavázala, a druhá se ještě může rozmysliti. Vyhradí-li si však první strana možnost odvolati souhlas, dokud nebude dán druhou stranou, nebo dokud se o tomto druhém souhlasu nedoví, má tuto možnost zcela nepochybně. Podobně určí-li první strana druhé lhůtu k rozhodnutí, není po bezvýsledném uplynutí lhůty vázána ani vlastním souhlasem. Avšak i bez takových doložek může první strana odvolati svůj souhlas, na př. telegramem nabídku učiněnou v dopise, dokud druhá strana nabídku nepřijala a nepotvrdila, jestliže zákon takovou možnost ustanovuje a jestliže činí oboustrannou známost uděleného souhlasu podmínkou platnosti smluv. Nedorozumění, jež povstávají při smlouvách různým názorem na smysl obapolnosti nebo ztotožňováním vzájemnosti se současností, nutí Zákoníky k tomu, aby zejména u smluv obchodních

vymezovaly pravidlo vzájemnosti do všech přesností.

Aby souhlas potřebný k úmluvě byl platný, musí býti také plně uvážený. Věc jest na první pohled zřejmá, jde-li o těžký závazek; avšak i když jde o závazek nepřiliš těžký, nemůže býti považován za pevný, když člověk nebyl zcela při sobě nebo nedával dobře pozor na věc. Nebyla-li pozornost tak veliká a úplná, jako bývá při těžkém hříchu, je souhlas pochybný; neúplnost volního konu nemůže přece přivoditi plného a úplného závazku. Nepřičítá-li se valný význam výroku letmo a mimochodem pronesenému, nelze se mnoho dovolávati rozhodnutí, učiněného nedbale a povrchně, leda že by šlo o přijetí nějaké výhody. Je pochybný souhlas, udělený váhavě a nerozhodně, jakoby s rozmýšlením, zejména je-li mysl a pozornost zaměstnána ještě jinými, možná důležitějšími věcmi. Nejenom ona nepřičetnost, o níž jsme mluvili při podmětu smluv, nýbrž i chvilková ospalost, značné rozčilení, roztríštěnost pozoru k mnoha záležitostem, vyrušení novou událostí a podobná duševní zneklidnění mají vliv na souhlas a mohou mu vaditi. Nezáleží na tom, že jen jedna strana je v souhlase nejistá; toto stačí, aby byla nejistá a neplatná celá smlouva. Jelikož počestnost předmětu jest první podmínkou smlouvy, lze aspoň zhruba uplatniti srovnání smlouvy se slibem Bohu činěným. Předmět slibu musí býti chtěn přímo a jasně; nestačí jen nepřímá vůle, jaká všem stačí k spáchání hříchu.

Souhlas nutný k smlouvě musí býti konečně znalý věci, o niž jde, a dostatečně svobodný. Podstatný omyl nebo podvod, úplné násilí neb nepřičetný strach smlouvu zneplatňují, jiná zmenšení znalosti nebo svobody pevnost smlouvy ztenčují. Omyl nebo podvod je podstatný, když se týče druhu smlouvy, případně věci, vlastnosti neb osoby, k nimž se vůle strany výhradně nesla. Proto jest neplatná smlouva, kde se ob-

jeví pronájem místo zápůjčky, sklo místo drahokamu, hodinky, které nejdu, dar cizímu místo bratrancovi, obraz Štýrského místo Rembrandta, víno preparované místo přírodního. Neplatný je slib nebo darování, vynucené strachem nespravedlivě nahnáním od smluvní nebo třetí strany, pokud tento strach byl značný. Ostatní případy omylů, lstí, nerovností, násilí a strachů nezneplatňují smluv leč v případě, že by je zákon předem prohlašoval za neplatné. Tak jsou podle kanonického práva předem neplatny tyto právní úkony, byli-li vynuceny nespravedlivým strachem: sliby vůbec, a zvláště řeholní; manželský sňatek; zproštění od církevních trestů; volby prelátů a odevzdání pravomoci; vydání církevního majetku nebo vzdání obročí. Podvodník nebo ten, kdo ze smlouvy nadměrně těží na úkor druhé strany v netušeném případě (na př. při pádu valuty), jsou vždy povinni hraditi škodu straně, která trpí újmu. Mimo to může býti smlouva zrušena nebo rozvázána soudním výrokem pro právě dotčené závady v znalosti nebo svobodě, zvláště když už v zákoně bylo na takové možné závady upozorněno a před nimi varováno.

Obecně mluveno: Jsou-li o platnosti a neplatnosti smlouvy dva názory pravděpodobné, ale opačné, na př. názor zastupovaný morální naukou a jiný názor zastupovaný zákonem, a nejde-li o obmysl jedné strany, která chce těžiti z toho, že druhá strana neví o mravní nebo zákonné vrátnosti smlouvy, platí v případě seznání této nejistoty zásada držby v tom smyslu, že nikdo nemusí vydávati věc neb uskutečňovati čin patřící k smlouvě, pokud jest v držení věci nebo pokud čin ještě vykonán nebyl.

Řádně uzavřené smlouvy zavazují ve svědomí ze spravedlnosti směnné, jedině jednostranný slib může zavazovati z pouhé věrnosti. Smlouva však zavazuje toliko smluvní strany neb jejich zástupce, jako jsou

na příklad dědicové nebo zmocnitelé. Za to se týče závaznost smlouvy nejen toho, co se v smlouvě stanoví, nýbrž i všech jiných důsledků smlouvy, to jest všeho, co dle povahy paktu žádá rovnováha smluvních stran, platný zákon nebo uznávaný zvyk. Také splnění podstatných okolností časových, místních a osobních spadá pod závaznost smlouvy. Naproti tomu zaviněné nesplnění smlouvy, jejích právních důsledků a podstatných okolností vleče za sebou povinnost nahraditi druhé straně všecky utrpěné škody, pokud byly nebo měly býti předvídaný. V pochybnosti o smyslu smlouvy hleděti jest nejvíce k úmyslu smluvních stran, k druhu smlouvy, k místním zvyklostem a k povaze osob. Břemeno nejisté nezavazuje, pochybnost trvajíc může býti rozřešena jen novým ujednáním, které je zřetelnější. Je-li termín pro vyplnění smlouvy v budoucnosti určitý a jistý, závaznost smlouvy začíná ihned, ale k vyplnění jejímu nejsme zavázáni před určenou lhůtou. Na př. v smlouvě: Jakmile otec zemře, vystěhuji se z tvého domu!

Velikost závaznosti smluv se řídí závažností předmětu. Závaznost jest těžká při předmětu závažném, lehká při předmětu málo závažném. Tato stránka závaznosti nezávisí na úmyslu stran, a smlouva o věci závažné se závazností všední by nemohla býti platná. Nejisté zaplacení jistého dluhu se nezdá dostatečným splněním závazku, a přijetí zásady o dostatečnosti nejistého splnění závazku ohrožovalo by obecnou důvěru, kdyby soud nenaléhal na zaručené splnění každé smlouvy. Přes to jsou theologové, kteří se spokojují pravděpodobným, alespoň pevně pravděpodobným splněním závazku, takže pak nemohou býti bez výroku soudu přidržováni k novému placení dluhu lidé, kterým se z vážného důvodu zdá, že už zaplatili, a kteří se chtějí přidržeti bohovědců osvobozujících.

Závaznost smlouvy přestává soudním zrušením,

obapolným rozvázáním, naplněním nebo nahrazením, prominutím, upravením nebo zmatením. Též bezvinným zničením věci, která jest předmětem smlouvy, nebo vydržením a současným promlčením věci proti smlouvě. Taktéž uplynutím termínu, stanoveného v smlouvě, po skončení závazku o závaznosti. Smluvní obměny, které se netýkají povahy ani podstaty smlouvy, nýbrž jen pozměňují závaznost, jsou neplatné v případě, že je zákon zakazuje nebo neuznává. Jsou hlavně tři: přísaha, způsob, podmínka. Příklad na platnou smlouvu zvyšuje její závaznost o důvod bohopocty; smlouvu nedovolenou, přirozeně či zákonně neplatnou, jakož i smlouvu soudně zrušitelnou přísaha právně neutvrzuje, nýbrž jen uděluje posledně jmenované smlouvě církevně zrušitelnou závaznost. Způsob či vlastnosti, přidané v paktu podstatně hotovém k tíži neb dobru jedné ze smluvních stran, mají býti rovněž spravedlivě zachovány a jejich nezachování zavazuje k náhradě škody. Není-li však vůbec možné tyto dodatky zachovati, považují se za neexistující. Smlouvu činí neplatnou jen tehdy, jsou-li mravně špatné nebo právně nemožné. Podobný vliv na smlouvu jako má způsob, má také účel, pokud se uvádí v smlouvě jako její určení. Podmínka přítomná neb minulá smlouvu nezastavuje a závaznost smlouvy neruší; podmínka budoucí, je-li možná a počestná, zavazuje k vyčkání, ale pak buď smlouvu samočinně zplatňuje, nebo nenastala-li, samočinně zrušuje. Podmínka fysicky neb morálně nemožná působí stejně jako nemožný předmět smlouvy. Zneplatňuje smlouvu, leč by se smluvní strany vědomě chtěly zavázati k splnění podmínky těžké, ale fysicky možné. Podmínka mravně nebo právně špatná zneplatňuje smlouvu, protože nikdo nemůže býti nucen k špatné věci, i kdyby se jednalo jenom o věc všedně špatnou.

Pohnutka udaná v smlouvě jako její objasnění

zneplatňuje smlouvu jen tehdy, neexistuje-li vůbec jako fakt; v tom případě se rovná přítomné podmínce, která není splněna. Je-li termín pro vyplnění smlouvy v budoucnosti neurčitý a nejistý, je závaznost smlouvy zastavena až k splnění budoucí podmínky. Na př. v smlouvě: Až se vdáš, dostaneš ode mne pět tisíc dukátů pro zařízení domácnosti. Uplynutím termínu pro upomenutí k splnění závazku stává se dlužník den ze dne více vinen prodlením. Ukazovací určení kvantity, stojí-li místo určení vypočítavajícího, znemožňuje nárok na náhradu při nastalém omylu v odhadnutí, kdežto ukazovací určení dodatečné, stojící vedle určitého, takový nárok připouští (na př. v smlouvě: Kupuji tento hektolitr vína).

III

PRACOVNÍ SMLOUVA

Smlouva pracovní či námezdná je smlouva, jíž se jedna strana zavazuje k vykonání určité práce a druhá strana k zaplacení této práce. Tento výměr zní sice jednodobě, ale na délce času, ztráveného prací, nezáleží; práce může trvati krátký čas nebo celé období, čas ve smlouvě může býti určitý nebo neurčitý. Můžeme tedy místo uvedené definice říci právě tak dobře: Pracovní smlouva jest ta, kterou se jedna strana zavazuje ke konání jisté práce, a druhá k zaplacení této práce. Práce, kterou lze za peníze pronajmouti, jest práce v nejširším smyslu slova: práce tělesná nebo duševní, užitková neb okrasná, odklízovací neb obdělávací, hmotně civilisační neb duchovně kulturní, ruční neb technická, vědecká neb umělecká. Každá z těchto prací, které někdo, jednatel nebo společnost, potřebuje k svému prospěchu, pro své pohodlí neb zábavu, k provedení svých plánů a myšlenek ve prospěch třetího, k splnění svých povinností neb tužeb, nebo za jakýmkoli jiným účelem, který jest ovšem účel výsledku práce, nikoli bezprostřední účel práce samé, může býti předmětem pracovní smlouvy, která právě od tohoto předmětu má hlavně své jméno. Nezáleží na tom, zda práce jest podle starého názvosloví služebná či svobodná, zda jest užitečná či zda se zdá neúžitečná, zda je sama v sobě výdělečná, či zda ji konávají lidé

také bez tohoto cíle. Není však prací a tudíž ani předmětem pracovní smlouvy to, co jest už výsledek práce, co prací a důmyslem bylo vykonáno nebo zhotoveno a co má svou hotovou hodnotu nebo cenu. Samo používání a vynakládání pracovní schopnosti, které majitel této schopnosti pronajímá druhému za určitým cílem, a odměna, která odpovídá ceně vynaložené práce, ty dvě věci jsou předmětem smlouvy pracovní nebo platové, a mezi těmito dvěma věcmi musí býti ten poměr spravedlnosti a lidskosti, aby smlouva vyhovovala právům obou stran a prospívala obecnému blahu.

Odměna za práci, o níž se v pracovní smlouvě činí dohoda mezi najimatelem a pronajimatelem práce, jsou buď peníze hotově vyplacené, jakožto prostředek opatřující různá životní dobra, nebo kterékoli z těchto životních potřeb samých. Práce se může platiti bytem, šatstvem, celým zaopatřením, dodáváním živobytí, poskytováním posluhy neb obsluhy, světla, vody, topiva, pozemků k užívání, píce pro dobytek, průmyslových výrobků a podobně. Odměna za práci mívá různá jména podle výše a jakosti práce; samo slovo odměna se hodí na práci jakoukoli. Práce úřední se odměňuje platem, služným nebo náhradou (dietami), práce svobodných povolání čestnou odměnou nebo cenou (honorář, pal-máre), čestným darem (salár), čestnými poplatky; práce zprostředkující obchod čestným zaopatřením (provisí), práce mimořádně pilná čestnou odplatou nebo čestnou mzdou (remunerace, prémie). Práce nižší a prostší se odměňuje mzdou, zvláště jde-li o práci nádenickou, která se vyplácí denně, nebo o práci sezonní a tovární, jež se vyplácí týdně. Mzda jest příbuzná neb totožná s řeckým slovem *misthos*, a značí poplatek za použití cizí věci nebo služby; kdo má takové věci, pronajímá je, čili dovoluje jejich užití (*misthoi*), aby za toto dovolení obdržel odměnu (*misthon*). Vyjadřuje tedy mzda velmi případně to, co se děje při najímání a pronají-

mání práce čili při smlouvě o užití pracovní schopnosti, a není divu, že se smlouva pracovní jmenuje také smlouvou námezdnou, protože její druhý pól je mzda a její druhý cíl je dosažení mzdy. Není však mzdou v přesném smyslu taková odměna za práci, která se neodvádí v penězích ani v životních potřebách, nýbrž oplácí se zase prací neb službou. Proto ani smlouva, v níž proti práci stojí práce, proti službě protislužba, není smlouvou námezdnou, nýbrž smlouvou o protislužbách. Má-li pracovní smlouva vzorec: »udělej a zaplatím«, nebo: »udělám a zaplatíš«, má smlouva o protislužbách vzorec: »udělej, a udělám«, nebo: »udělám a uděláš«.

Osoby, jež při pracovní smlouvě vstupují v smluvní poměr, mohou býti fysické nebo právní, ale s důležitým rozdílem. Práci potřebovati, žádati a najímati může jak osoba fysická, tak právní; práci nabízet, konati a pronajímati může bezprostředně jen osoba fysická, a sice práce schopná. Kdo si práci zamlouvá nebo službu zadává, má jméno prácedárce nebo službodárce. Také se mu říká majitel, zjednavatel, zaměstnavatel, zákazník, pán, hospodář, nebo dle slíbené mzdy chlebodárce, živitel a podobně. Kdo se zavazuje pracovati za mzdu, jest námezdník, pronajimatel práce, zjednanec, zaměstnanec, člověk najatý k práci. Pracovník jest i ten, kdo pracuje svobodně a nečeká žádné hmotné odměny. Zaměstnanci vyššího stupně jsou ředitelé, správcové, úředníci, sekretáři, lidé v svobodném povolání, samostatní živnostníci a podobně; zaměstnanci nižší třídy jsou: nádeníci, dělníci, pomocníci, zřízenci, sluhové v úřadech a kancelářích, čeledí v hospodářství, sluhové a služky v domácnosti, poslové a posluhovačky, atd. Veřejnými zaměstnavateli jsou veřejné právní společnosti, zejména stát, země nebo obce, soukromí zaměstnavatelé jsou jednotlivci nebo společnosti a firmy soukromé.

Veřejní úředníci jsou námezdníky právě tak jako soukromí, protože dostávají ze spravedlnosti směnné plat za to, co se zavázali konati. Mají však také práva a povinnosti, které vyplývají ze spravedlnosti zákonné a podílné, protože jejich úřední výkony jsou výkony veřejné pravomoci a výkony péče o provádění zákonů, a protože pravomoc jest jim svěřena jen za tím účelem, aby rozdělili výhody a břemena občanům podle zákonů, to jest k dobru všech. Podobné postavení mají v rámci svých podniků i úředníci soukromí, kteří jsou strážci předpisů i spokojenosti zaměstnanectva, a tím se samozřejmě liší nadřaděností od obyčejných zaměstnanců své firmy.

Pracovní smlouvy mají různý způsob uzavírání, svůj zvláštní stupeň důstojnosti a rozdílně vyznačený poměr smluvní. Co do způsobu se uzavírají pracovní smlouvy jednotlivě nebo hromadně podle toho, činí-li se dohoda mezi jednotlivými osobami smlouvy, jak bývalo zvykem odjakživa, či dohodují-li se celá společenstva zaměstnavatelů s odpovídajícími společenstvy zaměstnanců o mzdách a pracovních výkonech na dobu v smlouvě vytčenou. Tato druhá (kolektivní) smlouva předčí nad prvou pevností, jednotností a větší hajitelností, a uzavírá se ovšem toliko výslovně a písemně, jak jest pochopitelno při její složitosti a mnohostrannosti. Dnes však jsou mzdové poměry upravovány nikoliv kolektivními smlouvami, nýbrž mzdovými vyhláškami. Smlouva osobní může býti uzavřena mlčky, když žádáme nebo přijímáme práci, jež se obvykle koná jen za odměnu, nebo od toho, kdo ji obvykle koná jen za této podmínky. Příklady mlčenlivé smlouvy nejsou řídké: mnoho objednávek práce se děje tímto způsobem, a to nejen tehdy, když objednaný (na př. lékař, právník, posel, návodce, zplnomocněnec) má značnou volnost ve volbě prostředků vedoucích k uloženému cíli a kdy jen širší meze obvyklosti nesmějí a nemohou býti pře-

kročeny. Pokud odměna nebyla smluvena, ani zákonem stanovena, určuje ji, když se obě strany po vykonání práce nemohou dohodnouti, nezbytně výrok soudcův. Výslovně se uzavírá pracovní smlouva nejenom slovem nebo písmem, nýbrž také posunkem, kladným nebo záporným, kterým se nahrazuje slovo, nebo též znamením, kladným nebo záporným, kterým se nahrazuje písemné vyjádření, třebas dosti složité. Takový způsob se může vytvořiti zejména při častějším opakování smlouvy.

Smlouva o práci má svůj zvláštní stupeň důstojnosti proti mnohým smlouvám jiným. Smlouva pracovní jest vyšší než smlouva nájemná nebo smlouva trhová. Při obyčejném nájmu jest předmět smlouvy věc neživá a neosobní, při smlouvě o práci jest předmět smlouvy lidská práce. I od smlouvy trhové se pracovní smlouva liší tím, že zboží, jež se v pracovní smlouvě prodává a kupuje, není zboží čistě hmotné nebo strojové, nýbrž zboží, s nímž jest nerozlučně spojena lidská osobnost. I když se tedy může pracovní smlouva podobati jedné smlouvě nájemné, po druhé zase smlouvě trhové — protože lze v obou případech oceniti lidskou službu po stránce hmotné penězi —, přece jest charakter pracovní smlouvy od přirozenosti takový, že důstojnost lidské osoby nesmí v ní býti přehlížena ani při požadavku práce, ani při požadavku mzdy.

Proti této zdravé nauce stojí jak liberální kapitalismus, který odezírá od subjektu práce, pokud ho nelze zhodnotiti penězi, tak kapitalismus socialistický, který činí v zásadě totéž, ale v rozporu s tím popírá na jedné straně právo člověkovu pronajímati své síly druhému, na druhé straně mu dává právo bráti takový zisk z práce na cizím, jakoby pracoval na svém. Ačkoli lze doporučiti, aby se, pokud to připouští věc sama a její vnitřní možnosti, uzavíraly mezi majiteli kapitálu a majiteli pracovních sil bez kapitálu tak zvané spole-

čenských smlouvy na zisk a ztrátu, přece právě pro vnitřní povahu toho, co sluje podnikatel, a pro jeho jiný poměr k podniku, než má neb může mít majitel pracovního výkonu nebo i společenstvo takových majitelů (čili pro »nerovnost podmínek«), bude možnost společenské smlouvy mezi podnikatelem a dělnictvem nepřilíš častá, a nucenost takové smlouvy mezi každým kapitalistou a jeho dělnictvem by nemohla býti leda na zhoubu obecného blaha. Spíše lze raditi podnikatelům, aby z dobré vůle nebo z podnikatelské prozíravosti dávali nebo zaručovali zaměstnancům jistý podíl na čistém zisku, protože není nejmenší naděje, že by se masy dělnictva, pokud by se samy nevzmohly na slušný kapitál, mohly státi spolupodílníky, to jest, zavazovati se také k podílu na případných ztrátách nebo jiných starostech podniku.

Že člověk, jsa úplným pánem svých výkonů, smí s nimi nakládati a je propůjčovati k počestným účelům a za počestných podmínek komukoli, jest přísně logický závěr, který jest nad to potvrzován odvěkou lidskou praxí. A že jest tentýž člověk někdy nucen samým zákonem přirozeným pracovati za výdělek u jiného, aby uživil sebe, svou rodinu a případně ještě jiné lidi, nebo aby splnil ze spravedlnosti své povinnosti, které na se vzal a jež nemůže jinak splniti než pronajetím své práce, jest rovněž jisto a také potvrzeno učením Církve v encyklice *Quadragesimo anno*, A. A. S. XXIII, 199n. Není-li však obyčejná pracovní smlouva — jakože není! — smlouvou rovného s rovným,* jest za to smlouvou, v níž ten, kdo se zavazuje pracovati na cizím, má nárok na to, aby požíval právní ochrany a pomoci celku jakožto sociálně slabší, ovšem jen potud, pokud jest opravdu a po uvážení všech okolností sociálně slabší.

* (ve smyslu hospodářského postavení a národohospodářského významu zaměstnavatele a zaměstnance).

Smluvní poměr totiž, do něhož strany při pracovní smlouvě vstupují, může býti různý a někdy jest takový, že strana, která dává práci, není sociálně slabší než ta, která práci žádá. Když si chudý člověk dává stavěti chalupu od zámožného stavitele, nestává se proto sociálně silnějším než stavitel. Zato nádeník jest sociálně slabší než odborný nebo tovární dělník, nebo člověk, který žije na svém a ze svého, byť skrovně a snad skrovněji než nádeník, který denně nachází svou obživu u lidí cizích. Všecko záleží na okolnostech a na délce, pevnosti a důstojnosti smlouvy, i na svobodě a na společenském včlenění. V této příčině lze rozeznávati, vyjmeme-li přechodný stav nádenický, trojí ustálený poměr mezi osobami svázanými navzájem pracovní smlouvou: poměr čistě věcný čili poměr námezdne objednávky (rozdílné od objednávky hotového tovaru); poměr domácně služebný čili poměr námezdne služebnosti; poměr pracovní námezdny čili poměr trvalé námezdnosti. Každý z těchto tří pracovních poměrů smluvních má svou vlastní čest, svobodu i vázanost. Prvý má tu výhodu, že zaměstnanec není zpravidla vázán více než na určitý cíl; druhý tu, že se v něm zaměstnanec stává členem domácnosti zaměstnavatelovy; třetí tu, že pracovní úvazek zaměstnancův jest omezen na určitý počet hodin, v ostatních je zaměstnanec svým pánem. Službou v širším smyslu se může nazývati každý z těchto tří poměrů, protože na př. člověk, schopný vytvořiti nějaké dílo, slouží tomu, kdo si vytvoření díla žádá; čeledín slouží hospodáři, sluha pánovi, děvečka hospodyni, služka paní; dělník neb úředník slouží soukromému nebo veřejnému podniku.*

* Naše platné právo nezná ovšem tohoto dělení pracovní či námezdne smlouvy v širším smyslu. Ve shodě s klasickým právem římským rozeznává pouze samostatnou smlouvu o dílo a samostatnou smlouvu slu-

V podrobnostech lze popsati vypočtené pracovní poměry takto. Ten, kdo objednává práci k provedení určitého díla, a ten, kdo takovou objednavku přijímá, uzavírají smlouvu objednavací čili smlouvu o dílo. Objednává se zhotovení výrobků živnostenských i továrních, zprostředkování nebo vyřízení záležitostí, postavení budov, drah, mostů, továren, vypracování děl vědeckých i uměleckých, vykonání práce čisticí, zařizovací, odklízovací, upravovací; právě tak se objednávají lékařské rady i léčení, rady právní i vedení procesu, hospodářské revise i dobrá zdání, nesčetné jiné úkony nepatrného trvání i vleklého řízení.

Dohotovené dílo velkých či malých rozměrů (zhotovení stroje i kusu oděvu, regulaci řeky i vydláždění dvorku, postavení paláce nebo strážní budky) jest zákazník povinen přijmouti a smluvenou nebo normálně požadovanou cenu zaplatiti. Provedl-li příjemce objednavky dílo tak, že vůbec není k potřebě, nebo proti výslovně ujednaným podmínkám, může je zadavatel odmítnouti bez náhrady. Vady díla jest objednaný původce díla povinen opravit; neučiní-li tak, může se mu

žební, pod kterou spadá jak poměr domácně služebný (poměr námezdné služebnosti), tak poměr pracovní námezdný (poměr trvalé námezdnosti). V platném právu se tedy zásadně neliší mezi zaměstnanci, kteří jsou současně v zaopatření v rodině zaměstnavatelově, a ostatními, kteří v podobném zaopatření nejsou. Pokud jde o smlouvu pracovní ve smyslu platného práva, právní poměry mezi smluvními stranami jsou dnes upraveny řadou zákonů a nařízení, i když právo pracovní není dosud jednotně kodifikováno.

Morální theologie není povinna se vázati na terminologii právní, protože morální závazky nejsou vždy totožny se závazky právními. Z tohoto důvodu patří zajisté i smlouva o dílo do morálního pojednání o smlouvě pracovní v širším smyslu, protože nejenom ve smlouvě pracovní v užším smyslu, nýbrž i ve smlouvě o dílo podléhají strany morálním zásadám pracovní smlouvy.

z ceny práce strhnouti částka potřebná k opravě. Není-li zvláště vyjednána doba, do které musí býti dílo hotovo, není příjemce zakázky vázán dobou vůbec. Jinak jest sice volný ve volbě pracovní doby, ale nedokončí-li díla do smluvené lhůty, nemusí je zákazník přijmouti a může žádati náhradu škody, která mu vznikla. Chce-li zákazník poháněti příjemce zakázky v práci, ujedná s ním vedlejší smlouvou tak zvané pokuty z prodlení (poenale).

Svévolné opuštění smlouvy o dílo jak se strany zákaznickovy, tak se strany objednaného pracovníka jde na účet vinníkův. Jeho ztráta se měří zněním smlouvy, velikostí viny a nastalou škodou druhé strany. To jest: Ustoupil-li ze smlouvy svévolně zákazník, zaplatí příjemci objednávky plnou odměnu. Rozmyslil-li se pozdě příjemce práce, nedostane nic a ještě může býti žalován o náhradu škody. Nedošlo-li k práci vinou zákaznickovou nebo jeho nedopatřením, náleží objednanému přiměřená náhrada. Před dokončením umluveného díla nesmí ani zákazník propustiti pracovníka, ani pracovník opustiti práci. Za náhodu však neodpovídá žádná ze smluvních stran.

Je-li při větším díle příjemce zakázky sám podnikatelem (na př. stavitel), jest povinen svým zaměstnancům platiti spravedlivou mzdu, jak o ní bude řeč v jedné z dalších kapitol. Ani v případě, že podnikatel již předvídá, že nebude míti z některého dokončeného díla žádný zisk, nýbrž snad ještě škodu, nesmí snížit svým dělníkům mzdu pod onu slušnou míru, která zabezpečuje počestné živobytí jejich rodinám.

Podnikatel objednaného díla jest povinen splniti smlouvu nejen co do ujednaného času, nýbrž i co do ostatních dohodnutých podmínek. Jest povinen náhradou objednavateli díla, užije-li horšího materiálu než smluveno, nevěnuje-li práci slíbenou péči a pozornost, nedbá-li o zamezení škodlivých nedostatků díla, počítá-li za práci a suroviny víc než bylo dojednáno.

Jenom zcela nezaviněné a nepředvídané škody, jsou-li mimořádné, může si započísti do svých vydání a zvětšiti svůj účet k tíži objednavatele. Není ovšem nepravděpodobno, že z přirozené slušnosti má pán díla povinnost nahraditi podnikateli škodu vzniklou odhadem příliš mylným. Neboť ačkoli podnikatel přijímá závazek provésti objednané dílo na své vlastní nebezpečí, přece čeká každý tu slušnost od pána díla, že zaplatí aspoň nejnižší stupeň ceny spravedlivě požadované, když věc, která se dělá, má pro pána předpokládanou hodnotu. Také se nejeví nespravedlivá vzájemná a společná dohoda uchazečů o tom, že každý z nich podá k veřejné soutěži o provedení nějakého díla rozpočet vyšší než je skutečný, aby ten z nich, kdo práci obdrží, mohl předem stanovený rozdíl rozpočtů rozdělit mezi ostatní účastníky soutěže. Podmínkou spravedlnosti jest, aby vyšší rozpočet nepřesahoval nejvyšší cenu objednané věci. Právní titul k takovému podílu na mzdě lze najíti v konkurenčních výlohách účastníků s jedné strany a v honosnější poptávce objednavatelů díla s druhé strany. Morální oprávněnost se nezdá v tomto případě menší než ta, kterou připouštíme při spravedlivých druzích monopolu nebo při jistých úmluvách kupců o výši přihazování v dražbě.

Dohližitelé na dílo, ustanovení za mzdu objednavatelem díla, jsou povinni ze spravedlnosti směnné bdíti nad tím, aby pán díla netrpěl škodu od podnikatele a jeho zaměstnanců. Sice jsou povinni k náhradě škody objednateli díla, jestliže ji nechce nahraditi sám (objednaný) podnikatel, jenž je k tomu zavázán na prvním místě. Mimo to jsou dohližitelé nezávisle na objednaném podnikateli zavázáni vrátiti pánu díla tu část mzdy, která připadá na zanedbanou část dohližitelské povinnosti. Objednaní podnikatelé dávají někdy jistou částku peněz dohližitelům pánovým, aby je získali. Činí-li to za tím účelem, aby dohližitele podplatili,

hřeší a jsou povinni, právě tak jako dohlížitel, k náhradě v případě pánovy škody. Jsou však bez viny, činí-li to jen za tím cílem, aby se vykoupili z nespravedlivého obtěžování se strany těchto dohlížitelů.

Ať jde o díla malá či velká, vyplácí se při smlouvě o díle, nebylo-li ujednáno nic jiného, odměna za práci teprve po vykonání práce. Při práci oddělitelné se může mzda za práci požadovati na konci každé části, a rovněž tak se může úhrada za výlohy, nezbytné při provádění díla, žádati hned po té, co byly učiněny. Pán díla, když odvedenou práci přijímá, není povinen věřiti podnikatelům, že musili zvýšiti rozpočet z příčin mimořádných a nepředvídaných, leč by takové příčiny nepochybně prokázali.

Tolik o pracovním poměru, vytvářeném smlouvou o díle. Možno přidati i to, že se v továrním provozu uplatňuje tento poměr vedle poměru obyčejné námezdnosti, čili že se dělník nejprve sváže námezdou smlouvou k práci v továrně, a pak se mu ukládá práce určená přesným cílem, a že se mu jen za takovou práci vyplácí odměna. Není třeba vysvětlovati, že se to děje na úkor svobody při volbě práce a zároveň za tím účelem, aby se dělník, dělej co dělej, nemohl zmoci finančně z pouhé práce, nemá-li sám počáteční kapitál, aby vůbec nemusil vstupovati do pracovního poměru k jiným lidem. Papež radí naproti tomu (A. A. S. XXIII., 200), aby se za dnešních poměrů smlouva pracovní zmírňovala poněkud smlouvou společenskou, k nemalému prospěchu dělníků i majitelů podniků.*

Přejdeme nyní k poměru námezdne služebnosti, která

* Určuje-li ovšem úřad příliš vysoké mzdy za jednotlivé kusy akordní práce, není poškozen dělník, nýbrž spíše zaměstnavatel. Mimo to jest takovým zneužitím úřední moci poškozena občanská svoboda na druhé straně a zrušen náležitý poměr mezi různou hodnotí práce.

jest podstatně jiný druh poměru než poměr objednaného živnostníka. Jest vytvářen pracovní smlouvou mezi zaměstnavatelem a sloužícími, které zaměstnavatel přijal za členy své domácnosti. Poměr námezdné služebnosti jest morálně i právně poměr dvojitý (námezdnosti a služebnosti), a z obojího poměru vyplývají pro obojí smluvní stranu dvojí povinnosti, které jednak do sebe zapadají zevně a časově, jednak jsou na sobě vnitřně, to jest pojmově nezávislé. Domácí a pracovní vztahy mezi čeledí a hospodářem jsou určeny čtvrtým přikázáním Desatera, kdežto vztahy námezdnosti přikázáním sedmým. Domácí námezdnost (podobně jako úřední) jest morálně, společensky a hospodářsky — přes všecky opačné názory — hodnotnější než námezdnost čistě pracovní, třeba ukládá více povinností a ponechává méně volnosti. Jest v zásadě příznivější dobrým mravům, což je statek nesporně dražší než peníze, a svědčí o zkaženosti venkovského člověka, dává-li přednost duchamornému zaměstnání v továrně než svobodnějšímu postavení čeledína a děvečky v hospodářství nebo postavení sluhy a služky v dobré městské domácnosti.

Co do konkrétních povinností pánů v poměru domácí námezdném třeba uvést aspoň toto. Páni jsou povinni se chovati k služebnictvu laskavě. Mají s ním hovořiti vlídně, starati se mu o řádnou stravu, nepřetěžovati je prací, pečovati o ně v nemoci, popřávají jim čas k oddechu a k vyřízení jejich vlastních záležitostí duchovních i světských. »Máš-li služebníka věrného, buď ti jako tvá duše: chovej se k němu jako k bratru!« (Sir 33, 31). Páni mají služebnictvo také poučovati a napomínati. Mají bděti nad tím, aby znalo aspoň základy víry,* aby zachovávalo Boží i církevní přikázání,

* Kánon 1335 praví: »Páni jsou přísně zavázáni starati se o to, aby všichni jejich poddaní neb jejich péči svěřeni byli vzděláváni v náboženství vyučováním katechismu«.

aby se vystříhalo neřestí a počínalo si ve všem bezvadně. Chybující čeleď má pán nebo paní správně pokárati. »Nepečuje-li někdo o své, zvláště o domácí, zapřel víru a jest horší než nevěřící« (1 Tim 5, 8). Páni mají posléze správně platiti smluvenou mzdu, to jest mzdu aspoň minimálně spravedlivou, nebo mzdu vyšší, jestliže ji slíbili. V právě citovaném místě z knihy Sirachovcovy jest řeč o věrném nevolníku: čím více musí býti dodržována úmluva o mzdě mezi člověkem svobodným a svobodným! Že mzda musí následovati za prací, jest předsvědčení prastaré. Proroci je předpokládají jako běžný princip. »Bud'te silní, a vaše ruce ať neochabují: neboť vaše práce bude odměněna!« (2 Par 15, 7). Ustanovení Církevního Zákoníku v kánonu 1524 se vztahují také na poměr pánů k domácí čeledi.

Těžce hřeší páni proti uvedeným pravidlům, když nenapomenou čeledi pro její nedbalost v svěcení dne svátečního nebo v přijímání povinných svátostí, když sami jsou příčinou, že služebnictvo neplní důležitých závazků náboženských, když je nepokárají pro rouhavé, kacířské nebo nestydaté řeči, když jim dávají sami pohoršení nebo neodejmou od nich blízkou příležitost k pádům, když nepropouštějí nepolepšitelných ze služby a neberou v ochranu těch, kteří trpí křivdu od jiných domácích. Když jim neplatí smluvené nebo obvyklé mzdy, když ji zmenšují nebo dlouho zdržují, když je proti spravedlnosti směnné bez příčiny propouštějí před smluveným časem, když je zatěžují mimořádnými pracemi bez zvláštní odměny, když nechtějí platiti mzdu nebo léčebné útraty v nemoci, kterou sami u sloužících zavinili. Kdo propustí služebníka před časem bez příčiny, jest mu povinen nahraditi celou mzdu za smluvený čas (i s pokutou za nedodržení smlouvy), leda že by služebník ihned obdržel dobře placené místo jinde. Spravedlivé zákony na ochranu domácí služby i slouží-

cích zavazují také ve svědomí, a octne-li se sloužící v krajní nebo velmi těžké tísní, jsou páni na prvním místě povinni z lásky pomoci těmto svým nejbližším, jak učinil pohanský setník v evangeliu svému nemocnému služebníku (Mt 8, 5-13).

Čeled' jest naproti tomu povinna osvědčovati pánům úctu (1 Tim 6, 1), poslušnost v službě i domácí správě (Efes 6, 5; 1 Petr 2, 18), věrnost a poctivost v zachovávaní smlouvy psané i zvykové (Tit 2, 9.10). Čeled' hřeší těžce nebo všedně, posmívá-li se pánům nebo pohrdá-li jimi, utrhá-li rodině pánově na cti nebo vyzrazuje-li rodinná tajemství, odmlouvá-li nebo odpovídá-li pánům zpupně nebo nevrle, opomíjí-li přikázané práce nebo neposlouchá-li ve věcech dobrého mravu, pracuje-li pro sebe ke škodě pánově nebo maří-li čas zahálkou proti příkazu, působí-li pánům škodu (na př. svévolnými almužnami) nebo nezabraňuje-li škodám pánovým vědomě a naschvál, odchází-li ze služby před časem a bez spravedlivé příčiny, bere-li si potají věci proti vůli a mlčenlivému souhlasu pánovu. Co se týče vůbec věcí k jídlu nebo k pití, sotva se sice dopouští čeled' těžkého hříchu, neukrádá-li je v mimořádném množství nebo v mimořádné jakosti, a nedává-li je cizím lidem; krade-li však peníze nebo jiné věci, chované obyčejně pod zámkem, dopouští se těžkého hříchu právě tak snadno jako člověk cizí, ano pro větší nevěrnost bývá čeled' občanskými zákony trestána přísněji. Proti věrnosti a spravedlnosti hřeší služebnictvo, které nakupuje pro pány za nejvyšší ceny, když může dobře nakupovati za střední ceny. Jest totiž povinno z titulu služby i tiché smlouvy užítí aspoň střední pečlivosti a námahy v obstarávání potřeb.

Nezabraňuje-li služebnictvo krádežím věcí sobě zvláště svěřených nebo krádežím páchaných od cizích lidí, hřeší velmi pravděpodobně proti lásce a spravedlnosti. Není však povinno k náhradě, když jeho hříš-

nou nedbalostí vzala škodu některá věc pánova, jež nebyla služebnictvu zvláště svěřena. Odejde-li služebník od pána před časem pro duchovní nezbytnost, má nezczitelné právo na mzdu za celý čas, který službě věnoval. Jinak má právo skrovnější, aby nesl nějakou pokutu za nedodržení smlouvy, leda že by byl nad to povinen k náhradě za škodu způsobenou pánovi předčasným odchodem. Kdo slouží pánům, aniž si vymínil pevnou mzdu, může přes to žádati aspoň její nejnižší spravedlivý stupeň nebo se tajně odškodniti, vyjma učně a osoby s vadou, kterým se holou výživou poskytuje dostatečné dobrodiní, ač-li se od nich nevyžaduje práce mimořádná, za niž mají nárok na zvláštní odměnu. Čeled' hřeší také, chodí-li sloužit k pánům, kteří mají špatnou pověst nebo kteří brání konati náboženské povinnosti, a jest povinna si hned při vstupu do služby vymíniti plnou náboženskou svobodu i volný čas k náboženským úkonům, které jsou přikázány.

Pracovní čas, způsob mzdy i trvání smluvního poměru jsou při domácí služebnosti odlišné od toho, co jest běžné v prostém poměru námezdném. Služebníci slouží pánu v každém čase, kdykoli jich potřebuje a k službě volá. Právě proto si je najímá a činí je členy domácnosti, aby je měl na blízku, kdežto jindy, kdy jich nepotřebuje a práci jim neuložil, mají volno. To se týká povšechně veškeré čeledi v nejširším smyslu: tedy nejenom čeledínů a děveček, sluhů a služek, pradlen a kuchařek, nýbrž i příručích v obchodě, tovaryšů v živnosti, tajemníků a účetních, vychovatelů i vychovatelek, domácích učitelů i učitelek, vůbec všech, kdo mají zaopatření v domě pánově, to jest bydlí tam a stravují se z jeho kuchyně, vyjma, že mají s pánem smlouvu zvláštní.*

* Veřejné zákonodárství pečuje o úpravu právního poměru mezi »hospodářem« a »čeledí« četnými zvláštními zákony.

Mzda domácí čeledi bývá úplné nebo částečné zaopatření v hospodářově domácnosti a mimo to smluvený peníz, který jest ovšem tím větší, čím vyšší jest domácí služba a čím menší jest zaopatření. Peníz se vyplácí v ujednaných lhůtách nebo po vykonané službě, po případě po vykonaných pravidelných částech služby. K zaopatření patřívá nejen byt a strava, nýbrž i otop, světlo a jiné potřeby bytové, někdy prádlo, oděv, obuv, potřeby k snazšímu vykonávání speciální služby a podobně. Právo i mravouka zdůrazňuje nárok každého svobodně sloužícího na to, aby za výkony mimořádné a nepovinné obdržel odměnu zvláštní. Je-li smluvena doba trvání služby, přestává po uplynutí doby pracovní poměr sám od sebe. Není-li smluvena doba, což jest častější, může se smlouva vypověděti z obojí strany kdykoli. Nebyla-li v smlouvě určena ani lhůta výpovědní, platí k výpovědi čas určený zákonem. V době trvání smlouvy může jedna i druhá strana, jak již bylo řečeno, zrušiti smlouvu i proti vůli druhé strany z platných důvodů morálních nebo hospodářských, i když snad o nich mlčí Zákoník občanský a přes právní následky z toho vyplývající.

Poměr prosté námezdnosti, přechodné či trvalé, který uvádíme tuto na místě třetím, jest ten poměr pracovní a námezdní, ježž pracovní či námezdná smlouva vytváří nejčastěji, takže se tohoto jejího názvu užívá dnes obyčejně jen ve významu prosté smlouvy o práci a mzdě, s vyloučením dalšího kvalifikování práce jako domácí neb cílové, a ovšem i s vyloučením podmínek práce určované těmito dvěma zvláštními zřeteli. Zejména právní názvosloví z důvodů rychlé přesnosti užívá slova »pracovní smlouva« jen v tomto omezeném smyslu, nic se neohlížeje na její pojmové i morální uplatnění i v obou případech jmenovaných. Letný pohled na tento druh pracovní smlouvy poučuje o tom, že námezdník při ní nevstupuje do

rodiny zaměstnavatelovy, živobytí si musí obstarávat sám, cíl práce nemá pevně stanovený, a za životní běh i činy neodpovídá zaměstnavateli, leč pokud se právě týkají smlouveného pracovního výkonu a jednání v podniku. Ale rozdíly mezi poměrem prosté námezdnosti a námezdnosti domácí nebo cílové jsou hlubší, obzvláště přihlédneme-li k sociálním podmínkám lidské práce v poměru k práci strojové a k vlivu, jež tovární stroje vykonávají nejen na člověkovu práci, nýbrž i na jeho tělesný, duševní a duchovní život.

Charakteristické při námezdné smlouvě v nejužším smyslu jest, že se jí určuje a vymezuje druh, doba i řád pracovní. Čeled' musí konati a dokonati jakoukoli práci, najatý řemeslník pouze práci vedoucí k cíli, který musí býti dosažen; námezdník (t. j. dělník neb úředník) má práci ustanovenou podrobněji, ale nikoli jako ten, který jest objednan k vytvoření celého díla. Pracovní dobu má námezdník pevně umluvenu: pracuje určité dny v týdnu nebo v měsíci, a určité hodiny ve dne nebo v noci. Toto všecko má námezdník v smlouvě, a není povinen konati jiný druh práce a v jiný čas než bylo, třebas jen ústně, dohodnuto. V době práce jest námezdník povinen poslouchati rozkazů, pokynů a návodů zaměstnavatelových nebo jeho zástupců. Mimo dobu práce se obyčejně nežádá na zaměstnanci nic; jest právě tak svým pánem jako jeho chlebodárc. Jsou však případy, že se zvláště na vyšších zaměstnancích (úřednících) žádají některé věci, zpravidla negativní povahy, i mimo dobu pracovní, ano i v době, kdy zaměstnanec požívá již služebního odpočinku.

Mzda těch, kdo mají pracovní smlouvu, jest obyčejně peněžitá; ale umlouvají se, zvláště u některých úředníků, ještě jiné požitky. Plat úředníkům se dává předem (na příští měsíc), mzda dělníkům po lhůtách týdenních, čtrnáctidenních i měsíčních. Nádeníkům, kteří jsou jen primitivní příklad pracovní smlouvy, se ovšem

vyplácí mzda hned po práci ještě téhož dne, jako se platívalo za stara dělníkům na vinici. Smlouva pracovní se uzavírá jen na určitou dobu, a pak jen omluvný důvod může strany rozvázati, jak se ostatně oboustranně předpokládá. Zní-li však smlouva na neurčito a není-li v ní stanovena ani lhůta výpovědní, může býti od kterékoli strany rozvázána kdykoli, leč by zákon sám stanovil výpovědní lhůtu. Seznam všech pravidel o námezdní práci bývá obsažen ve všeobecném pracovním řádě v občanském zákoníku, a ovšem též ve zvláštních řádech pracovních, platných pro ten který určitý pracovní podnik.

Zaměstnavatelé, zejména továrníci, nejsou povinni ze spravedlnosti pečovati o dělníky tak jako o domácí čeleď. Jsou však z lásky povinni pečovati o ně více než o cizí, protože dělníci žijí a pracují pro zaměstnavatele, a tím získávají pro případ tělesné neb duchovní nouze, titul bližšího bližního, jemuž se má pomoci dříve než jiným stejně potřebným. Nestará-li se tudíž nikdo jiný o křesťanské vedení zaměstnanců, o jejich mravní dobro a mravní nápravu, o jejich krajní potřeby životní za jistých situací, jsou k této povinnosti lásky zavázáni zaměstnavatelé. Mají dělníkům poskytovat čas a příležitost k plnění náboženských a mravních předpisů křesťanských, i k užívání aspoň hlavních prostředků spasení a duchovního sebezachování. Nemají jim tudíž ukládati, vyjma co je nevyhnutelné a v čem se mohou střídati, práce nedělní a sváteční, ani příliš časté práce přes čas, i když je za ně zvláště odměňují. V dílnách nebo továrnách povinni jsou páni ze spravedlnosti netrpěti blízké příležitosti k hříchům; svůdce, špatné příklady, tlachaly a oplzlé mluvky jsou povinni propustiti nebo jinak zabrániti jejich špatnému vlivu na ostatní. Ze spravedlnosti jsou zaměstnavatelé povinni platiti zaměstnancům slušnou mzdu, odpovídající výši jejich ná-

mezdného postavení a jakosti jejich práce, a přiznávají jim právo hájiti svých spravedlivých nároků každým slušným způsobem.

Jinak se námezdnou smlouvou nestávají zaměstnavatelé, pokud nejsou držiteli nebo vykonavateli veřejné neb soukromé pravomoci, představenými zaměstnanců ve vlastním smyslu, tak jako se ani zaměstnanci nestávají jejich podřízenými v pravém smyslu. Zaměstnavatel i námezdník jsou v pracovní smlouvě rovnocenné smluvní strany, které musí dojednatí všecko, co chtějí, aby je zavazovalo. Bylo-li něco přehlédnuto, jest třeba nové přátelské dohody, leč by prozíravý zákon vyplňoval tuto mezeru. Zaměstnanci jsou však přes to povinni také se své strany vycházeti vstříci tomu, co jim dluží zaměstnavatelé mimo pracovní smlouvu, jak jsme o tom právě mluvili. Mají jim z pozornosti prokazovati čest, protože stojí nad nimi v leckterém směru; mají jim sloužiti věrně podle smlouvy, zákona a zvyku, protože jsou k tomu povinni ze spravedlnosti; a mají uznávati jako samozřejmost jejich vlastnické právo i vše ostatní, co patří k jeho spravedlivému a poctivému hájení.

Výkon a mzda jsou dvě věci, na nichž podstatně záleží, slouží-li pracovní smlouva obecnému dobru. Kdy je mzda slušná, aby nebyla nespravedlivá, co jest činiti, aby podnik byl schopen platiti takovou mzdu, a jakým způsobem jest podnik nebo stát povinen pečovati všeobecně a trvale o to, aby vyplácená mzda mohla býti považována za slušnou nejen v okamžiku výplaty, nýbrž i se zřetelem na případnou budoucí neschopnost práce, o tom všem třeba pojednati zvláště. Právě tak bude třeba zvláště promluvíti o tom, jaký musí býti pracovní výkon námezdního zaměstnance, aby vytvářel právní nárok na mzdu, o níž pravíme, že má býti tak spravedlivá, aby byla aspoň slušná, t. j. aby stačila k žití řádnému, pokojnému a počestnému.

IV

PRACOVNÍ VÝKON

Pracovní smlouva, aby byla spravedlivá, musí býti taková, aby spravedlivému pracovnímu výkonu na straně jedné odpovídala spravedlivá pracovní odměna na straně druhé. Co jest výkon spravedlivý, nezáleží toliko na mzdě, která bude dle úmluvy vyplacena, nýbrž také na splnění jiných podmínek. Jsou věci, které nezávisle na mzdě činí pracovní výkon nespravedlivým, poněvadž na něm lpí nějaká nespravedlnost. Nikdo na př. nesmí nabízet a propůjčovati, žádati a používati pracovní výkon tak a takový, aby jím byla porušována práva Boží (i ta, která má k času a k činnosti člověka), práva jiných lidí (ženy, rodiny, cizích atd.) a práva celku.

Pracovní výkon aby byl spravedlivý, má býti dobrý, t. j. má míti průměrnou či střední dokonalost. Výkon nejlepší, při téže výši práce a pracovní schopnosti, lze umluvit, a musí mu odpovídati příslušné zvýšení odměny. Při ruční práci je to obzvláštní dovednost výrobce, která jest příčinou, že jest vyhledáván těmi, kdo chtějí míti výrobek nejlepší, protože jej chtějí odměniti nejvyšší odměnou. Obvyklá ruční práce jest však výkon dobrý a velmi dobrý. Přísluší za něj mzda dobrá a velmi dobrá. I dokonalost výrobku továrního a pracovní výkon tomu odpovídající může býti uprostřed, nebo může státi výše. »Výstavní kusy« tovární

práce předpokládají výkon mnohem dokonalejší než jest průměrný, i když obojí stojí obyčejně za pracovními výkony ručními v užším smyslu. Pracovní výkon smí však býti méně dobrý, je-li odměna, očekávaná za výkon, menší než spravedlivá odměna za dobrý výkon.

Nejvyšší pracovní výkon, pokud jím rozumíme výkon s nejvyššími výsledky, na př. největší počet výrobků neb výrobních fází za den, za hodinu, za minutu, při určité relativní dokonalosti výrobku, může býti pomocí studia továrního, povzbuzení k práci, výpočtů průměru pracovního výkonu, ale nemůže býti, nejsa normální, přímým základem pracovní smlouvy a pracovních požadavků. Ani při samostatné výrobní práci ruční nemůže býti překročování jisté individuální meze v rychlosti práce ku prospěchu díla, k dobru člověka a k blahu společnosti. Překročení pak podobných hranic při práci tovární, monotonní a mechanické, znamenalo by bezprávné ničení člověka, a to takové, že by poškozování jeho práv, i když by s ním nevědomky souhlasil, a s tím i poškozování společnosti byly neúměrně větší než výhody nejvyšší pracovní zručnosti, pokud lze tuto zručnost získati vypětím pracovních sil, pracovní pozornosti a pracovní rychlosti, počítaje v to i bezpřerývné využívání času a absolutní ztrnulost myšlení.

Pracovní smlouva, která by poskytovala práci, mzdu a sociální ochranu na základě nejvyšších výkonů některých nebo i četných jednotlivců, považujíc střední pracovní výkon za nenormální, chybný a nedostatečný, a vyměřujíc podle toho pracovní odměnu středního pracovního výkonu tak, že není titulem k obživě slušné a počestné, taková pracovní smlouva jest bez nejmenší pochyby nemravná, nespravedlivá a nezákonná, pokud rozumíme zákonem péči obce o blaho všech (taylorismus, stachanovština).

Po všem tom, co bylo řečeno, třeba odpověděti jasně

na otázku, jaký pracovní výkon a jakými výhradami opatřený smí nabízetí jeden člověk druhému a druhý člověk přijímatí jako nabídku mravně přijatelnou, čili jaký pracovní výkon a za jakých okolností smí nabízetí dospělý muž svobodný a muž ženatý, žena svobodná a žena vdaná, děti práce schopné, ale nedospělé? Na toto všecko třeba odpovědětí, aby se vědělo, zda najimatel práce nepřekročil meze mravnosti a spravedlnosti, slušnosti a lidskosti.

Konečně třeba projednati alespoň zběžně otázku, pokud a na kolik má dělník povinnost respektovati při svém pracovním výkonu práva těch, kteří budou používatí výsledků práce, a sice používatí právem kupní smlouvy, která bude předpokládatí alespoň mlčky jisté vlastnosti koupeného díla. S tím ovšem souvisí otázka, snad ještě přednější, co je v té příčině povinností majitele podniku, čili toho, jenž věci dává vyrábětí, aby je pak dával do prodejního oběhu a sloužil jimi obci. Ten zajisté ještě více než dělník aneb výhradně odpovídá obci spotřebitelské za jakost výrobků, a ten to jest, jenž musí brátí ohled na tuto povinnost při požadovaném pracovním provozu ve svém podniku.

Etika výroby, o níž by bylo třeba říci několik slov v souvislosti s morálkou pracovního výkonu, je dnes pojem dosti exotický. Ještě tak v smlouvě o díle, jak jsme viděli, bylo by možno o ní mluvití, protože v tomto druhu pracovní smlouvy se jakost výrobku skutečně objednává, výslovně nebo mlčky. Právě tím, že se činí smlouva o díle a že se nekupuje to, co jest vyrobeno bez této smlouvy, hledá se jakost výrobku nebo díla větší a vyšší než jest ta, kterou můžeme požadovati u tovarů hotových. To platí nejen o výrobcích movitých, nýbrž také o výrobcích nemovitých. Dokonce to platí nejen o výrobcích ručních a smíšených, nýbrž i o výrobcích továrních. I zde věc objednaná má

býti lepší než ty, které byly vyráběny na prodej do zásoby. Nemovitý výrobek, na př. dům, který se má teprv postavit podle přání a potřeb pána stavby, bude obyčejně v každém směru lepší než domky stavěné od stavitelů do zásoby, aby byly pronajímány zájemcům za laciné peníze, ale ve velkém množství.

Jinak se nikdo neopovazuje mluvit dnes o etice vyrábění v tom smyslu, že by byl výrobce, ať podnikatel, ať jeho zaměstnanci, povinen něčím spotřebitelům, kteří ještě nejsou známi, kteří ještě nezískali žádné právo a kteří si mohou ohmatati výrobek hotový, a nelíbí-li se jim, nechati tak. Námitku, že by pak mohl podnikatel dávat na trh zboží bezcenné, vyvracejí zastánci absolutní hospodářské volnosti tím, že říkají: Nikdo nebude vyrábět zboží bezcenné, ať jde o řemeslníka, či o továrníka. Je-li výroba zboží objednána, je smlouvou o dílo zajištěna také požadovaná nebo běžná jakost díla, a v případě nedostatečnosti jsou po ruce právní prostředky k zjednání nápravy.

Není-li zboží objednáno, jest kupci, kterému se nabízí na prodej, volno zboží méně cenné a osobní zálibě nebo potřebě nevyhovující odmítnouti.* Nelze popřít, že se tímto způsobem zdá zabezpečena jak svoboda v podnikání, tak svoboda v opatřování věcí dobrých, velmi dobrých i výtečných.

Věci tedy došly tam, že otázka povinné jakosti výrobků je s to vzbuditi podiv nejen v společnosti kapitalistické, nýbrž i tam, kde není vůbec soukromých kapitalistů, nýbrž kde kapitalista jest pouze jeden, a to zdánlivě neosobní. Otázka se však může s lidského stanoviska položit i tam, kde se dnes neklade, zejména

* Podle křesťanské i přirozené mravouky hřeší naproti tomu nespravedlností ten prodavač, který sám od sebe neupozorňuje na podstatné nedostatky prodáváného zboží nebo který neodpovídá podle pravdy na otázky týkající se chyb a nedostatků vedlejších.

kladla-li se v dobách jiných, které lidských hledisk a lidských práv dbaly pečlivěji a obezřetněji. Zákony a smlouvy mluvily až podnes o poctivosti v práci nebo o poctivé práci, a rozumívaly tím nejen abstraktní a mechanickou poctivost v odbývání práce, nýbrž i její konkrétní výsledky v dokonaném, hotovém díle. Kdyby toto nebyl cíl, bylo by zbytečno na poctivost práce naléhati a práce mohla by se konati ještě mechaničtěji a bezstarostněji. Středověké cechy však mluvily zřetelně o jakosti výrobku čili o poctivém díle, ta poctivost v práci byla tomuto cíli podřízena, zajisté nikoli na škodu výsledkům, ať šlo o uspokojení osobnosti, která si dílo kupem přisvojila, či osobnosti, která se mohla provedením díla pochlubiti.

Lidské hledisko v otázce jakosti výrobku není opravdu věc tak mlhavá, jak by chtěl souditi leckdo z těch, komu pojem lidského práva vymizel z očí. Vytváření věci, která hotová sluje výrobek, jest úkon lidský. U každého lidského konu však se můžeme tázati, je-li mravně dobrý, splňuje-li se jím dobře nebo dostatečně nějaká povinnost, uplatňuje-li se jím dobře nebo špatně, bídne nebo dokonale nějaké právo. Neřekli bychom nikterak, že žák ve škole nemá žádné jiné povinnosti v své školní práci, než aby vyhověl sotva dostatečně, a tím méně bychom mohli tvrditi, že jaká taká školní práce, i taková, jejíž výsledky nejsou dostatečné, jest školní práce, vyhovující normě, práce, která musí býti respektována, kterou lze považovati za uspokojující a hodnou uznání i odměny. Stejně bychom byli právem pohoršeni nad tím, kdyby veřejní neb soukromí úředníci konali svou práci leda byle, protože by jim nezáleželo na tom, aby občané a strany byly obslouženy řádně a účinně, nýbrž jen na tom, aby byli za svou nedostatečnou práci vůbec zaplacení, protože ji konají.

Tyto zvláštní případy, jež jsme uvedli, spadají pod

pravidlo obecné. Cokoli konáme, máme bezpochyby konati dobře, podle účelu, k němuž směřuje práce svou přirozeností. Konati práci dobře znamená konati ji podle zákona věci. Účelnost věci jest také jeden z těchto zákonů. Podrobovati se zákonům věci jsoucích i zákonu té věci, která má právem vzniknouti, jest beze sporu čin dobrý a mravný. Nepodrobovati se zákonům a požadavkům věci dobré, kdo by mohl nazvati činem dobrým? Zření k věci a k jejím zákonům není otroctví, ani přílišná služba tomu, co jest pouhým prostředkem, nýbrž služba osobě. Věc dobře udělaná poctívá člověka, kterému se jí dostane, i člověka, od něhož pochází. Jest to dílo poctivé, výrobek poctivý, práce poctivá.

Dobrá jakost výrobku patří tudíž nějakým způsobem k etice pracovního výkonu, a sice jako složka věcná, ačkoli se podstatně dotýká osob na obojí straně a osob vůbec. Především se týká všeobecné užitečnosti člověka pro celek; v té jest její čest obecná, která se rovněž vrací k osobě, ale mnohokráte znásobněná. Za druhé vytváří poctivý pracovní výkon cosi, co je k ozdobě a ke cti všech, kdo se zaměstnávají prací stejnou a podobnou, čili dobrý výrobek, způsobený dobrou přípravou, dobrým rozvrhem a dobrou prací či dobrým provedením, jest ke cti a dobru celého stavu, oné organické součástky společnosti, bez níž společnost býti nemůže a která jest oporou její svobody. Kdyby si každý občan dělal všecko jen pro sebe a všecko sám, měl by při řádné práci tu prostou čest, že se o sebe stará rozumně a že sám sebe nepodvádí. Protože však děláme mnoho věcí také pro druhé, ký div, že nám z toho vzchází čest nebo hanba mnohonásobně, a to čest nebo hanba, jež nejsou umělé, nýbrž jsou založeny ve věci, jsou zasloužené a trvají, a mají, jsou-li dobré, mimo právo na odměnu hmotnou také právo na odměnu mravní.

Proti tomuto zcela zdravému myšlení pokouší se moderní společnost o jinou etiku výrobku a tím i etiku pracovního výkonu. Člověk moderní prý žádá výrobek laciný, módní, hotový a kdykoli dosažitelný. Výrobce, ať jednotlivec, vlastníci továrnu, či družstvo, jemuž továrna patří, musí prý laciný tovar vytvářeti na kratší čas, módní na krátkou sezonu, vždy pohotový na rychlý odprodej a brzký zisk. Jen tímto způsobem lze zaručiti, že továrna bude míti odbyt, že může pracovati a prosperovati a že může vyhovovati řečeným nárokům moderního spotřebitele. Cokoli prý se říká proti tomuto koloběhu, nemůže prý vrátiti lidi do starých kolejí hospodářského snažení. Dražota, nevkus, nedostatek zboží, čekání na výrobek teprve objednaný, nedosažitelnost některé věci pro vysokou cenu nebo přílišné zaneprázdnění řídkého a vzácného výrobce, to prý jsou okolnosti, jež starému řádu výrobnímu odzvonily umíráčkem, a nikdo prý není s to, aby nebožtíka na dlouho vzkřísil.

Jenomže žádné z věcí, jež výrobní ideologie dneška klasifikuje jako nepřekonatelné výhody, není tak nedotknutelná, aby nemohla býti právem napadena od obhájců toho, co bylo opuštěno, co snáší výtku zastaralosti a co je ku podivu zastáváno nemnohými, ale vybranými lidmi. Laciné zboží dnešní jest proti starému špatné, módní zboží jest proti starému paušální. Paušální zboží jest asi na té výši jako paušální člověk: chybí mu táž osobní individualita výrobcova i spotřebitelova, jaká by chyběla člověku vyrobenému v továrně, se všemi výhodami člověka přesně udělaného a vkusně udělaného. Seriový vkus jest ovšem různý vkus; ale serií nemůže býti nesmírný počet jako individuí, a k tomu lidských individuí. Individuační princip, různost hmoty, jest při hromadné výrobě příliš omezený, než aby mohl závoditi s tvárným a tvůrčím principem lidské duše, která v svém těle a s ním vytváří takový

princip individuální akce, že sebe větší počet strojů, pokud jest vůbec možný, nemůže vytvořiti tuto pestrost a tuto krásu tvořících příčin. I když Baťa rozmnoží počet kopyt z 20 na 100, je skutečný počet lidských nohou právě tak veliký, jako počet lidí, a laciná i módní bota Baťova nutně zkřivuje nohu i v případě, že by byla opravdu laciná a opravdu vkusná.

Hotovost a dosažitelnost moderního zboží jest naproti tomu nesporně druh pohodlí a výhody. Ale hotovost výrobku souvisí s jeho seriovitostí a dosažitelnost výrobku s jeho lácí. O seriovitosti jsme řekli právě slovo a o laci je řekneme brzy. Hotovost výrobku a jeho dosažitelnost jest totiž pohodlí vnější, nikoli vnitřní. Hotový, hromadně vyrobený tovar znásilňuje namnoze člověka, místo aby mu sloužil. Lidská noha jest věc, které má bota sloužiti. Zákon této nohy jest zákon, kterému se má tato tvořená bota podrobiti do důsledků, protože zákon této nohy jest onen věčný zákon, kterému se musí tvorba podrobiti, aby tvoření bylo rozumné a věčné. V případě hotové seriové obuvi však se člověk podrobuje stroji, a podrobuje se mu po druhé. Prvé podrobení jest v továrně, druhé doma a na ulici. Jsou tedy nepochybně případy, kdy lze a třeba říci, že stroj zotročuje člověka a že mu neslouží.

Kde stroje slouží člověku, ať slouží; nikdo rozumný nebude proti tomu, aby člověku pomáhaly. Ať slouží tam, kde jde o zdolání nepřítelů vlasti; ať slouží tam, kde jde o připravení práce pro člověka, aby mohl začít tam, kde už je potřeba lidské ruky; ať slouží člověku stroje, kde lidské ruce nestačí, aby všem lidem posloužily v základních potřebách, nebo nejsou dosti jemné, aby mu posloužily v speciálních potřebách. Ale ať se ví, že právě zbytečné stroje to jsou, které vyřazují čím dál tím více ruční výrobní stav a ubíjejí ty, kteří dovedou dělati věci dobré a velmi dobré v dostatečném množství i v dostupné ceně.

Co se týče láce výrobku, jest na první pohled zřejmo, že cena výrobku stoupá s jeho jakostí. Solidní (pevné) zboží, vyrobené ze solidních látek solidní prací, nemůže býti prodáváno pod solidní cenu. Čím lepší výrobek, tím vyšší cena; čím chatrnější zboží, tím je lacinější. Nejhorší zboží jest nejlacinější a také nejprístupnější; je-li tím však pomůženo lidem, jest více než pochybno. Láce zboží jest výhoda, je-li zboží úměrně dobré. Je-li však dobrá věc, která má velmi krátké trvání, zatím co jiná téhož druhu má trvání desetkrát delší a cenu jen čtyřikrát větší, jest otázka, na niž není třeba stůj co stůj odpověděti kladně. V tomto případě není ani třeba tvrditi a připouštěti, že taková věc je vskutku laciná a že tato její láce jest obzvláštní výhoda.

Trvá-li se na tom, že je to výhoda pro chudého člověka, když si může v případě naléhavé potřeby koupiti věc za málo peněz, a nad to věc vkusnou, i když v některém směru vyhovuje jen minimálně, není proč bychom se o to dlouho přeli. Připusťme, že je to pravda a že většina továren má býti pro chudáky, zatím co většina továren vyrábí chudáky. Bylo by tedy potřebí zrušiti polovici továren, protože aspoň polovice národa, ba většina národa nemají býti chudáci, nýbrž lidé svobodní, zámožní a nezávislí, a ostatním se má dostávati možnosti, aby se rovněž stali lidmi soběstačnými. Tu však třeba říci, že právě moderní etika výrobku jest vinna tím, že se lidé nestávají soběstačnými, nýbrž čím dál tím více závislými, utištěnými a nemajetnými.

Veliká láce výrobku jest rovna rychlému opatření drahého úvěru. Podepíšeš rychle směnku za jakýchkoli podmínek a máš ihned peníze, ale tyto peníze tě brzy připraví o všechny tvé peníze. Člověk zbohatne šetrností, pracovitostí a skromností v mládí, aby v stáří, kdy nebude moci pracovati a bude míti více potřeb, nemusil šetřiti a se uskrovňovati. Laciné, módní, hoto-

vé a snadno dosažitelné zboží však vychovává, ba nutí člověka k tomu, aby nešetřil, aby nebyl skromný ani skrovný, aby si rychle opatřil, co vidí a co je k dostání. Příslloví: »Nekupuj věci, protože jsou laciné!« vychází z módy, protože zboží, vyráběné ve velkém množství, je vesměs laciné. Služba módě je s to i bohaté lidi ochuditi a přivesti je na mizinu; kterak by mohla dovoliti chudému člověku, aby se vzmohl, když může tak snadno a lacino budití dojem, že není chudý, protože má stále to nejnovější a včerejší věci zahazuje? Jak laciná jest duše, která jest takto denně puzena k tomu, aby pořád shromažďovala, ale nic neshromažďovala na dlouho, nýbrž stále se rozptylovala krátkými hodnotami! Strašlivé tempo výroby, uložené v jejích šatech, přechází do ní samé a stravuje ji tak prudce, že se nikdy nemůže zotaviti a vzepříti, a že žije a chřadne těmi injekcemi, které jsou jí vstřikovány v podobě bídného léku laciných krás a laciných požitků.

Bylo by na místě, aby ubylo strojů, které vyrábějí krásu do zásoby a tovar pro okamžik. Aby nebylo snadno dosažitelné zboží, které nemá velké ceny, protože by si lidé snadněji opatřovali zboží, které má cenu trvalou, a nemusili by si je opatřovati příliš často. Aby i továrny, pokud slouží obecnému dobru, vyráběly zboží jakostnější, třeba dražší, a aby byla bojkotována reklamní zařízení, která oč jsou nákladnější a oč více působí na masy, o to více zdražují výrobky, takže jsou-li přece laciné, jsou o to bezcennější. Podnikání, ať řemeslné či tovární, které vyrábí věci trvanlivé, jest nesporně mravnější než to, které vyrábí věci pro chvílku, protože i když jest v tu vteřinu dražší, jest celkem lacinější, slušnější a ctihodnější, a přispívá k tomu, že lidé jsou lepší, svobodnější a šťastnější.

Obdobně, s patřičnými obměnami, třeba měřiti i jakost výkonu při práci, která není po výtce hmotná, nýbrž duševní a duchová. Zde zase obecné dobro du-

ševní a duchové jest nejvyšším a nejbezpečnějším su-
didlem hodnoty, krásy a jakosti práce nehmotné.

Vzájemná služba člověka člověku, která jest cílem
pracovní či námezdné smlouvy, stává se takto mravním
cílem pracovního výkonu i pracovní odměny, cílem,
v němž jsme dobru bližního povinni sloužiti ze spra-
vedlnosti tak, abychom nebyli zkráceni o dobro své.
Aby však pracovní výkon byl mravný nejen vzhledem
k člověku, pro něhož se pracuje, nýbrž i vzhledem
k člověku, který práci koná, třeba přihlížeti k tomu,
aby práce neukrádala pracujícím statky vyšší, které
nikterak nemohou býti prodávány, ani zaměňovány za
hodnoty podružné.

Po této stránce třeba stanoviti jako zásadu, že ne-
může býti nabízena, ani přijímána práce, která buď
svým obsahem, nebo svými podmínkami a okolnost-
mi zkracuje číkoli právo, nebo zabraňuje plnění jaké-
koli povinnosti. Bylo již řečeno dříve, že se pracovní
výkon, jakožto předmět pracovní smlouvy, nesmí pří-
čítí mravnímu řádu. Ze smlouvy o hřích nevzniká žád-
ný závazek; naopak, splnění závazku jest hřích, a vý-
mluva na závazek jest marná a neplatná vytáčka. Kdo
plní špatné závazky, ten nejočitěji zaprodává duši
za věci méně cenné, a pracovní výkon tohoto druhu jest
nejvnitřnější opak mravného skutku.

Avšak i v případě, že obsah pracovního výkonu je
lhostejný, může býti mravně vadný, jestliže se jím činí
křivda práci vyšší a statkům důležitějším. Jest nemravné
nabízeti, přijímati nebo ukládati takové pracovní
výkony, které připravují člověka o ony prostředky du-
chovního života, jež jsou nutny k spáse a k zacho-
vání posvěcující milosti Boží. Tyto prostředky jsou:
duchovní sebevzdělání (na př. kázání), modlitba proseb-
ná a rozjímání o náboženských pravdách, přijímání
svátostí a účast na bohoslužbách (na mši svaté). Ač se
může zdáti, že uvedené prostředky nejsou nenahradi-

telny, nýbrž že je lze vyvážit jinými, zkušenost prokázala, že nedostatek možnosti, používati jich pravidelně a v náležitém klidu, mívá za následek ochabování ve víře i v skutcích, nehledě k tomu, že u někoho jsou jediným prostředkem krocení žádostivosti a udržování bohabojnosti, tudíž prostředkem, jehož dobrovolné vzdání nemůže znamenati nic jiného než svévolné zběhnutí od křesťanské a lidské povinnosti.

Poněkud jiný poměr mezi prací a duchovními výhodami jest tam, kde jisté hodnoty vyšší jsou jenom prikazovány a vyžadovány, aniž vyjadřovaly vždycky nezbytnost prostředku jako takového. Má-li jíti křesťan v neděli na mši a má-li si dopřáti odpočinku, není dovoleno bez vážné příčiny zadávati tento čas hmotné službě druhého; ale vážná příčina jak s té tak s oné strany opravňuje k tomu, aby se někdy mohla nabízet práce i v den sváteční, i aby se mohla v takový den služebná práce vyžadovati.

Naproti tomu jsou zcela nežádoucí takové práce otců rodin, které jim znemožňují pečovati o duchovní, mravní a tělesné blaho rodiny a náležitou výchovu dětí (na př. práce vzdálené od místa bydliště); dále práce matek a nedospělých dětí mimo rodinný dům nebo rodinný dohled, práce žen nevdaných, která neodpovídá jejich přirozenosti nebo ujímá pracovní příležitost mužům, kteří musí živiti sebe i rodinu. Ty a podobné morální okolnosti, mající na zřeteli dobro rodin, nesmějí býti přehlíženy a stavěny mimo úvahu; jak ti, kdo práci nabízejí, tak prácedárcové jsou povinni dbáti více o morální statky rodin, než o své a jejich statky hmotné, a proto musí učiniti vše, aby tyto vzácnější hodnoty nebyly pracovním výkonem ohrožovány.

Mimo statky duchovní jest však člověk, který pracuje, povinen opatrovati i své statky přirozené, jak duševní schopnosti, tak život, celistvost i zdraví tělesné. Životní svěžest a síla přirozenosti jsou základní pod-

mínkou konání lidských povinností a rozvoje i růstu lidských ctností, jak v řádu přirozeném, tak v řádu nadpřirozeném, a není dovoleno zbavovati se této podmínky nebo ji podstatně oslabovati ani za cenu značných časných výhod. Vždyť ani sláva celého světa nemůže na příklad nahraditi ztrátu jediného tělesného lidského života (Mt 16, 26), a právě tak ztráta duševního zdraví činí i zbývající, byť překypující tělesný život bezcenným a neužitečným. Najimatel pracovních sil by jednal nelidsky a nespravedlivě, kdyby přijímal nabídku nebo ukládal práci, která by činila vědomě úklady lidskému životu a lidské přičetnosti, i kdyby pronajimatel sil dával nabídku úplně nenuceně.

Ale i kdybychom odezírali od nepoměru mezi jakoukoli mzdou a dáním v sázku dober imanentních, musíme trvati na tom, že pracovní síla zaměstnavatele, která jest principem jeho pracovního výkonu a více méně totožná s jeho duševním a tělesným zdravím, má býti chráněna proti jakémukoli domnělému pracovnímu právu, nejen zaměstnavatelovu, nýbrž i zaměstnavatelskému, a to jak z důvodu dobra obecného, tak z důvodu práva osobnosti. Lidská osoba má na svou pracovní sílu toliko právo užité, nikoli svobodně disposiční jako na majetek. Člověk nemá práva ničiti libovolně své síly a mrhati svými schopnostmi; ani v práci nemá práva na výstřednosti, nýbrž i při ní musí zachovávat náležitou míru právě tak, jako při užívání jiných dober, zejména statků hmotných.

Z povinného zřetele na zdraví zaměstnaného a na udržení jeho pracovních sil vyplývají tyto závěry: Pracující hřeší, těžce nebo všedně, přepíná-li své pracovní síly tak, že je ničí nebo umenšuje, čili že své zdraví, duševní nebo tělesné, obětuje za mzdu, která není s to oběť vyvážit. Zákonodárci se obvykle starají, aby zaměstnavatelé nevyčerpávali pracovní síly dělníků nad míru. Ale i když to zákonodárci nečiní, nebo když

právě oni dávají bezohledně vyssávat dělníka neb úředníka nad snesitelný stupeň, mají jak zaměstnavatelé, tak jejich dozorcí povinnost dbáti o to, aby dělník vyssáván nebyl, a to i kdyby se tím porušovala nelidská ustanovení špatných zákonů.

Není třeba připomínati, že podmínky práce třeba upravit tak, aby život, zdraví a jiná práva člověka byly v podniku dostatečně chráněny a nebezpečí pohrom bylo vyloučeno. Jsou sice vážné důvody, které jak pracujícího, tak zaměstnavatele opravňují k postupování nebezpečí a ke konání nebo požadování prací, které jsou vskutku nebezpečné, jako jsou na příklad práce vojenské nebo práce v dolech, kde se obecná potřeba musí smířiti i s jistým nebezpečím. V takovémto případě jest na příslušných činitelích, aby nebezpečí a jeho trvání omezovali na míru nejmenší. Veřejná moc jest povinna přispěti podnikatelům v tom, seč sami nejsou, protože jde právě o zájem veřejný a blaho veřejné.

Délka pracovní doby denní, práce noční, sváteční a těžká, práce přípustná u dělníků slabších (žen, dospívajících členů rodiny, nemocných mužů), to vše bývalo předmětem péče a pozornosti zákonodárců i orgánů dohlížejících na sdělávání smluv; ale války způsobují, že se požadavky válečných nutností přenášejí na úkor pracujících i do doby mírové. Podle přirozené mravouky není však přípustná ani prostředně těžká práce, trvá-li příliš dlouho a nepopřává-li pracujícím dostatek času k odpočinku, k práci náboženské a ke konání prací nevýdělečných, které se týkají povinností osobních. Tím, že se za práci zvláště těžkou a nebezpečnou platí honoráře zvýšené, není odbyta povinnost práci takovou zkracovati a prodlužovati odpočinek, jakož i užívati ještě jiných prostředků ku včasnému restaurování sil. A platí-li se i za obyčejnou práci přes čas mzda mimořádně větší, nezbavuje to pracujícího ani zaměstna-

vatele povinnosti, žádati a poskytovat v řádné pracovní době čas k zastání úkolů, zanedbaných prodloužením práce přes normální dobu. Jen tenkrát, když zákonná pracovní doba jest vyměřena níže, jest dovoleno pracovat »přes čas« pravidelně a v té míře, kterou připouští svědomitost v plnění ostatních úkolů správného člověka.

PRACOVNÍ ODMĚNA

Odměna za lidskou práci, i když jde o odměnu hmotnou a jaksi prozatímní, nemůže býti posuzována jen a jen po směnné stránce výkonu jako kterákoli jiná prodejná věc. Lidská práce jest, co do hodnoty a důstojnosti, přednější než kterékoli zboží a kterákoli jiná práce (zvířecí, přírodní, strojová), v níž lidské účasti není. Toto jest ku podivu přezíráno často nejenom podnikateli, nýbrž i vůdci dělnických mass, nebo hlasateli socialistických utopií. Člověka vytváří intelekt; on a svobodná vůle jsou charakteristické pro lidskou duši na rozdíl od duše zvířecí, protože duchová duše činí člověka bytostí životnou ve všech třech stupních: vegetativním, animálním, rozumovém. Kdo nechce uznati podstatný rozdíl mezi duší zvířecí a lidskou, považuje člověka za soumara a hájí špatně důstojnosti lidské práce, ať zaměstnává člověka jako soukromník, či jako mluvčí »kolektivu«. Ba právě kolektivní zaměstnavatel, vedený materialistickou ideologií, bude zacházeti s lidmi při práci jako s dobyt看em nebo hůře, i když se mimo dobu pracovní stará svým způsobem o to, aby zaměstnanci měli i své třídní »vzdělání«, svou třídní »zábavu«, svůj třídní »požitek«, ba i svou třídní »etiku«.

Je-li však člověk věc živoucí a vědomá, bytost mravní a osoba, jest i lidská práce cosi živoucího, vědomého, osobního a mravního, a nadto, jde-li o práci nutnou

k obživě, cosi živícího, cosi, co v tomto případě jediné živí člověka, co jest základem jeho života vegetativního, smyslového, duševního i duchovního. Člověk pak má i účelově důstojnost nesmírnou. Je stvořen k obrazu a k podobenství Božímu; má cíl podstatně nadpřirozený, již od počátku a nezávisle na vykoupení; lidská přirozenost jest mimo to v podstatě stejná u všech lidí, a k tomu musí bráti zřetel každý, kdo od člověka bližního žádá práci pro sebe. Ani ten, kdo pracuje sám pro sebe, nemůže odezíratí od své lidské důstojnosti a nemůže pracovati tak, aby vyšší jeho statky braly za své přílišnou sháňkou za statky nižšími.

Kvalita práce jest velmi různá co do druhu, i co do stupně důležitosti a znamenitosti: nelze mluvití jen o práci tělesné, nebo dokonce o ní jako nejhlavnější a nejcennější. Práce čistě duchovní (rozjímání, řešení mravních otázek, theoretické studium) je přes všecko také práce tělesná; dokonce unavuje nervy a tělesnou soustavu hlouběji a pronikavěji než kterákoli jiná práce. Práce duchovně-tělesná nebo duševně-tělesná (liturgický úkon, vyučování, sněmování atd.) má zřetelnější povahu tělesnosti než prve jmenovaná práce čistě duchovní neb čistě duševní, ač ani tato ani ona není prací ruční. Stavby duchové (církevní, vědecko-umělecký, vychovatelský i kulturněsprávní) i duchové složky stavu vojenského, veřejnosprávního a stavů hospodářských, neobejdou se ani bez práce vskutku ruční a tělesné po výtce; i při nich jest výkonů běžné tělesné práce dosti (zřízenci a dělníci), a v tomto směru jsou podobny stavům hospodářským, kde jest takovéto tělesné práce ovšem viděti nejvíce.

Jest nesporné učení zdravého rozumu, že i hmotná práce za hmotným cílem, tedy hospodářská práce v nejryzejším smyslu, potřebuje vyšších oněch druhů práce, kde přímé uplatnění tělesných údů v práci, nebo přesněji řečeno: vlastních pracovních údů, jest řídké

nebo žádné. Má-li býti továrna dobrý pracovní podnik, který jest lépe ponechati než zrušiti, musí nad ní, v ní a kolem ní býti konána čtverá práce. Nejvyšší jest práce ustavující a zákonodárná. Potom práce ředitelská a správčí (úřední). Pak práce vedoucích či mistrů, která dělníkům práci ukazuje a nad ní bezprostředně bdí. Konečně práce dělnická, která se týká pracovních údů nejvíce, ale ani ta není (nebo nemá býti) obyčejně taková, aby duch v ní neměl místo zhola žádné.

Pracovní smlouva musí tedy dbáti těchto vlastností lidské práce při všech součástkách, jež ji vytvářejí a nesmí opomíjeti hierarchie těchto vlastností ani při určování odměny za práci, i když hlavním sudidlem při tom jest směnný užitek zaměstnavatelův. Nedbáním tohoto pravidla hřeší nejen ti zákonodárci a usurpátoři zákonodárství, kteří by vůbec nechtěli viděti rozdíl mezi hodnotami práce, nýbrž i ti, kteří tento rozdíl nerespektují dostatečně. Prospěch obecný jest podmíněn zachováváním zřetelných hranic mezi třídami pracujícími v témž oboru, ale s odstupňovaným vlivem rozumu, zkušenosti a zručnosti.

Generální pravidlo o pracovní mzdě by bylo vítáno, kdyby se nejen vyskytovalo v zákoníku, nýbrž bylo tak dobře formulováno, aby se mu nemohlo nic vytýkati. Církevní Kodeks (k. 1524) ustanovuje všeobecně: »Všichni, a zvláště duchovní, řeholníci a správcové církevních statků, mají při najímání prací platiti pracovním silám důstojnou a spravedlivou mzdu; mají dbáti o to, aby zaměstnanci konali v náležitém čase skutky náboženství; nemají je nijakým způsobem odváděti od péče o domácnost, ani od snahy ušetřiti si kapitál, ani jim nemají ukládati víc práce než unesou, neb takovou práci, která se nesnáší s jejich věkem nebo pohlavím.« — Při konkrétním určování pracovní odměny musí tedy býti dbáno její konkrétní důstojnosti a spravedlivé výše, při čemž musí býti jako nezbytnost

zachovány další dodatky citovaného kánonu o ochraně věcí duchovních, rodinných, vlastnických i osobních.

O tom, má-li dělník nebo zřízenec z pouhého titulu práce právo na část zisku v podniku, jemuž slouží, či zda takové právo nemá a zda jest povinen k náhradě, osobil-li si je diktátem, mluvili jsme již v článku o »pracovní smlouvě«. Ani státní úředník nemá práva na čistý zisk státního podniku, jemuž slouží, a tu by přece kontrola hospodaření měla býti nejsnazší, břemeno vyplácení podílů nejlehčí, risiko podnikatelské nejmenší, pochopení pro práva zaměstnancova největší a počet účastníků zisku nejširší.

Kdyby se mzda zaměstnancova měla spravedlivě určovati tím, obdrží-li zaměstnanec podíl na čistém zisku a bude-li povinen míti účast na případných ztrátách podniku, byly by mzdy dělníků nepevné a osud jejich nejistý. Pevné mzdy však, čili ustálené a postačující odměny za práci předpokládají, že zaměstnanec nemá podílu na šťastném nebo nezdařeném losu svého zaměstnavatele, nýbrž že jeho osud dělníka neb úředníka jest po té stránce šťastnější: jest nezávislý, aspoň pokud se týče práce vykonané, na proměnách štěstěny, zahrávající si nevypočitatelně s podnikatelem.

Spravedlivá výše odměny za práci musí se tedy řídit ne prospěchem neb škodou zaměstnavatelovou, nýbrž jinými zřeteli. Lze je shrnouti do těchto tří: 1. do práva pracujícího člověka na přiměřeně dobré zaopatření z práce; 2. do povinnosti podniku poskytovat přiměřeně dobré zaopatření majiteli a trvalou příležitost k práci i přiměřenému výdělku zaměstnanému dělníkovi; 3. do práva a povinnosti celku nepřipouštěti újmu dobra obecného přepínáním výhod a požadavků dobra soukromého na té či oné straně, to jest buď na straně zaměstnavatelově, nebo na straně zaměstnancově.

Z rozboru a pečlivého rozvážení těchto zřetelů lze teprve odvoditi princip o všeobecně a všestranně

spravedlivé mzdě každého pracujícího člověka. Mzda je spravedlivá, jestliže všichni občané vytvářejí aspoň negativně, jak jsou ve svědomí zavázáni, ten dostatečně příznivý hospodářský a etický stav společnosti, že jest únosná a že se pracujícím vskutku vyplácí odměna, úměrná přirozenému účelu pracovního výkonu, pracovní intenzitě i pracovní kvalitě, a nad to i čtverému stupni pracovní hodnosti, tak aby všechny třídy a stupně pracujících mohly žít alespoň v nejmenší míře důstojně a svému stavu přiměřeně. Připouštějí-li poměry s onoho trojího hlediska lepší stupeň mzdy než jest minimální, mohou oň pracující usilovati a se ho domáhati; avšak nikoli tak, aby zaměstnavatel jediný měl zůstávati na míře minimální, zaměstnanci pak na míře vyšší. Takový postoj zaměstnanectva k zaměstnavateli by nemohl býti považován za mravný.

Pravíme, že první zřetel při stanovení spravedlivé odměny za práci musí býti právo pracujícího člověka na přiměřeně dobré zaopatření z práce. Theši tuto nemusíme dokazovati teprve teď, protože jsme ji dokázali už v úvodní kapitole, jednajíc o »titulu práce«. Její smysl jest příliš průzračný, aby někdo, kdo smýšlí lidsky, mohl činiti proti ní námitky. Neboť jestliže má člověk v zásadě předem právo na to, aby nemaje jiných prostředků, dosahoval svou prací všech podmínek slušného živobytí, má člověk pracující toto právo zplatněno konkrétně a hmatatelně. Jakmile však jde o to, co znamená ono přiměřeně dobré zaopatření z práce, mohly by nastati obtíže, kdyby se uvažovalo jednostranně buď o neobmezeném právu podnikatelově, nebo o běžně vymezeném malém právu zaměstnancově. Obojí věc totiž, jak právo vlastnické, tak lidská práce, má dvojí stránku, která nesmí býti přehlížena: soukromou a týkající se pouze jednotlivce, i veřejnou a týkající se společnosti. Právo vlastnické, ať je posvátné sebe více a ať patří k lidské přiroze-

nosti sebe nerozlučněji, není přece zhola neobmezené. Jest omezeno potud, pokud lze prokázat, že by zachováním jeho naprosté nedotknutelnosti v některém případě nebo v řadě případů utrpěli všichni občané, a pokud lze zjistiti, že sám tento celek společnosti má svůj určitý podíl zásluhy na soukromém majetku bližního, aby se právem mohl dovolávaťi tohoto podílu v případě obecné potřeby.

Vskutku lze tvrditi — a je to docela ve shodě s pospolitým charakterem lidského stvoření — že ku vzrůstu bohatství jednotlivců přispívají mnozí, ba všichni lidé některým z těchto způsobů: a) dodáváním peněz, látek a metod, potřebných k výrobnímu procesu, práci spojenou s tímto nakládáním, rozvrhováním a opatrováním, i práci, která je skryta v dodaném kapitálu z minula, z doby, kdy se tento kapitál teprve dobýval a vydělával; b) užíváním rozumu a lidského důmyslu v organisování, řízení a dokonávání práce, i v tom, jak s užitky této práce naložiti, aby to bylo ku prospěchu všech, také těch, kdo chtějí dále práci konati, aby jim nesla žádoucí užitek; c) uplatňováním věcných znalostí v praktickém uskutečňování výroby, speciálními zručnostmi v provádění díla, osobním uměním a vypracovanou, dlouho získávanou dovedností; d) poskytováním právní a fysické ochrany proti jakékoli zvlí a jakémukoli bezpráví cizích lidí, i ochrany a podpory proti silám přírodním a řádění živlů, tak aby byl zajištěn nerušený a pokojný pracovní provoz ve většině podniků; e) přičiněním vlastní práce ruční, potřebné ke zhotovení výrobku nebo provedení díla, nebo tělesným obsluhování strojů, které buď jak buď se přece bez lidské pomoci tělesné neobejdou.

Právě tak možno trvati na tom, že ani jednotlivec, pracující v cizím podniku, není činný pro podnik jen pouhým viditelným podílem své vlastní osobní práce, nýbrž i tím, čím jest vůbec pro společnost. Pro

společnost však jest muž buď otcem rodiny jako základní buňky společnosti, nebo jest normálně kandidátem tohoto otcovství, které se uskuteční za vhodných a čestných podmínek. K nim patří také ta, aby mohl sebe, ženu a děti slušně živiti a lidsky důstojně ve všem prospívati. Jakožto skutečný nebo budoucí otec rodiny má mimo jiné pro společnost také tu důležitost, že jest jedním ze záruk nových pracovních sil, které budou tím účinnější a vzácnější, čím více schopností bude míti jeho rodina, aby je vytvořila a vypěstovala. Na morální, fysické a sociální jakosti těchto sil bude záležeti netoliko prosperita podniku, kde se budou uplatňovati, nýbrž i zdraví celku a obecné podmínky prosperity soukromé, která by bez těchto podmínek nemohla býti uskutečněna a která bez nich také vskutku nebývá uskutečněna. Čím dostatečnější budou rodinné prostředky výchovy a čím lidštější bude sociální postavení rodinné, tím větší naděje jest také pro to, že i etické založení pracovních sil bude lepší a společenské i hospodářské poměry pevnější a klidnější.

Ze sociální povahy majetku i práce vyplývá únosnost požadavku přiměřeně dobrého zaopatření z práce dostatečně. K tomu možno přidati i to, že sama pracovní síla v neosobním smyslu má cenu poněkud větší než jsme zvyklí počítati. Jsou v ní skryta vydání, učiněná při jejím budování; vědomosti, zručnosti a zkušenosti se získávají pomalu a stojí peníze. Pracovní síla musí stačiti uživiti člověka za každých okolností: její aktuální cena jest vyšší než její cena průměrná, která vyjde, počítáme-li s jejím oslabením nemocemi, ochabnutím v stáří, nevyužitím při nezaměstnanosti, ohrožením v oněch nebezpečích života a zdraví, jež práce nese s sebou. Na druhé straně třeba přiznati, že pracovní síla má různou cenu nejen po stránce čtverého vlivu na uskutečnění díla, nýbrž i pokud jde o samu ruční čili fysickou práci jednotlivce. Ženy jsou

od přirozenosti zpravidla tělesně slabší než muži, a právě tak mládež, pokud není úplně dospělá. Při určitých druzích těžké práce nemají tudíž pracovní síly žen a mládeže tutéž cenu jako pracovní síly zdravých mužů. Mimo to nemají ženy tu funkci ve společnosti, aby zakládaly rodinu a aby ji byly povinny uživiti, ačkoli mají povinnost přispívati domácí prací k blahu rodiny, stejně jako děti, které dorůstají a jsou určité práce schopny. Náležitým doplňkem pracovní síly v rodině, vyrovnávajícím to, v čem žena a děti zůstávají pozadu za otcem, jest, kromě nezbytné střídmosti: skromnost, soběstačnost a šetrnost všech členů rodiny, ctnosti, jejichž hospodářská váha jest větší než se všeobecně má za to. Rodina nemůže činiti vydání nad svůj stav, ačkoli má právo také na slušné zotavení a vyrazení. Není třeba kupovati vše, co člověk potřebuje, protože něco si udělá sám z toho, co by jinak odhodil. Šetrnost není jenom opak plýtvání, nýbrž jest moudrost, umění a dovednost, jak zařídit, co je vskutku třeba, s nejmenším nákladem. Co si má ušetřiti ze mzdy muž nebo žena dříve než vstoupí do manželství, může býti zařazeno do rozpočtu o tom, jaká mzda za práci má býti spravedlivá, a právě tak spadá do téhož rozpočtu stabilita společenského a hospodářského řádu, bez níž žádný rozpočet, ani domácí, nemůže býti nic platný zrovna tak, jako nemůže býti nic platno jakékoli řešení sociální otázky v národě nebo lidu nestřídmém a požívačném.

Takto poctivě a střízlivě postavené právo pracujícího člověka snese dobře srovnání s právem podniku a s právem společnosti čili blaha obecného. Podnik má právo, ba povinnost živiti přiměřeně majitele, a nad to povinnost se udržeti, aby zaměstnanci nepřišli o práci a o výdělek. Toto druhé stejně jako prvé patří k obecnému dobru, a není tudíž možno zvyšovati nemírně mzdy zaměstnancům nad důstojné minimum na úkor majitele a na škodu a zkázu podniku.

Je-li však něco jiného vinno úpadkem podniku než výše mezd zaměstnanectva, nemají proto býti snižovány mzdy, leda v případě, že jsou značně vysoké a že by setrvání při nich přivodilo škodu všeobecnou, kterou by nebylo lze napravit v dohledné době. Obecné blaho však klade oběma stranám ještě jiné meze. Obec trpí ujmu, buď vinou poměrů celkových, nebo vinou podniku, nebo vinou ne hospodárných zaměstnanců, když značná jejich část nemůže ukládati úspor a zakládati kapitál, když mnohým chybí příležitost k práci nebo když práce je často přerušována z jakýchkoli důvodů; když není náležitého, dobře zdůvodněného poměru mezi mzdami, a právě tak mezi mzdami a cenami životních potřeb, jež nutno za mzdu opatřovati. Trpí-li obecné blaho některým z těchto způsobů, jest jisto, že je někde chyba, a vzniká mravní závazek u těch, kteří ji mohou napravit, aby ji napravili. Napravují tím často svou vlastní škodu, protože škoda obecná se právě týká mnohých jednotlivců přímo a celku jen nepřímě.

Obecné dobro však jest porušováno ještě jinými způsoby, týkajícími se přímo nebo nepřímě ekonomického práva jednotlivců nebo rodin, a tím opět také celku. Mezi nespravedlivé zásady obchodní a hospodářské patří zásada, že je vždycky spravedlivá mzda, která byla svobodně od obou stran umluvena; zásada, že když jest pracovních sil nadbytek, jest dovoleno mzdu snížit pod důstojné minimum, aby mohli býti zaměstnání mnozí; zásada, že jest dovoleno snížit mzdy pod řečenou míru za tím účelem, aby zboží mohlo býti prodáváno laciněji a podnik mohl zvítěziti v cizí konkurenci. Nelze také říkati, že podnik špatně prosperující vinou jiných okolností než pracovních sil může snižovati platy týmž právem, jako je musí vypláceti za práci ne dost poctivě dělanou, protože co říkáme o spravedlivě mzdě a její výši, týká se práce dělané dobře a svědomitě, ovšem lidsky a beze škody na duši neb na

těle. Ač jest dále pravda, že ženy a nedospělá mládež mají slabší sílu fysickou, přece jest nespravedlivá a vede k obecnému zlu zásada, že tato práce je vždycky horší než práce mužů a že zasluhuje vždycky menší mzdu. Někdy jest tato práce dokonce lepší než mužská, protože ženy mají pro ni přirozenou větší schopnost. Jindy je táž a téže ceny jako mužská, protože při ní na rozdílu sil nezáleží, a opět jindy jest táž proto, že se stejně přísně vyžaduje a vyměřuje, třebas jí ženy trpí více než muži. Kdyby práce žen a mládeže měla býti vždycky zásadně lacinější než práce mužská, byla by od kořistníků vyhledávána vždy právě tato lacinější práce, a muži, kteří mají živiti neb zakládati rodinu, byli by bez práce, a obecné dobro, které chce, aby rodinu živil muž a žena aby se zdržovala doma, řídila domácnost a vychovávala dítky, bylo by ohrožováno v samé podstatě.

Dobro rodiny patří k dobru obecnému na místě prvé, a dobro potomstva nejenom musí býti chráněno z důvodů etických (početné rodiny nesmějí býti vysmívány, ani kladeny sociálně za méně početné!), nýbrž i z důvodů obecných. Není-li jiné pomoci, může a má zákonodárce uložit veřejnosti nebo korporacím, aby vydržovali fond pro podporu mimořádně početných rodin, jestliže řádné prostředky nestačí pro vydržování rodiny přirozeně žijící a normálně početné (Francouzské allocations familiales.)

Přikročme nyní k vysvětlení vysloveného námi principu o spravedlivé mzdě, i k tomu, co jest konkrétně »přiměřeně dobré zaopatření z práce«, nebo co znamená: žiti aspoň nejmenší měrou »přiměřeně svému stavu«. Co pravíme o povinnosti občanů a úřadů, vytvářeti dostatečně příznivý hospodářský a etický stav společnosti, aby mohla býti každá práce náležitě honorována, myslíme v plném rozsahu morálního závazku i s povinností náhrady v případě, že by byla po-

rušena spravedlnost směnná (na př. zbytečným postátněním soukromých podniků, rušením pracovního poměru pro pouhé podezření nebo z důvodů labilně politických, nebo takovým zatížením dávkami, že se to rovná bezprávné konfiskaci jmění občanů, jako se stalo v případě zabrání vinice Nábotovy králem Achabem). Pokud by nešlo o porušení směnné spravedlnosti, nýbrž o porušení spravedlnosti podílné, a pokud by jen podílná a nikoli směnná nespravedlnost byly odpovědny — možno-li tak myslit — za to, že lidé nemohou pracovati s úspěchem na dosažení důstojné životní míry, zůstávalo by přece v moci těch, kteří mohou, byť jen dodatečně, volati k odpovědnosti současné nebo bývalé rušitele podílnosti, aby konfiskací majetku těchto rušitelů napravili jejich špatné činy ve prospěch obecného blaha. Nesnadnost náhrady, pokud jest přísnou povinností, není žádným důvodem k jejímu prominutí, a nedostatek pozoru mravního není omluvou v případě, že někdo věří falešným názorům o právu majetkovém, když buď právo přirozené, nebo učení Církve o věci jest známo a má býti známo, a jest pomíjeno, neuznáváno nebo zavrhováno.

V thesi o spravedlivé mzdě měříme odměnu »podle přirozeného účelu pracovního výkonu«. Potřebuje-li výkladu tento výraz, osvětlený tím, co jsme řekli již několikrát, pak záleží další osvětlení v tom, že zde účel bereme v smyslu ekonomickém, který je souběžný se smyslem etickým. Přirozený cíl práce jest býti prostředkem k naplnění povinností přirozeným řádem určených. Soubor těchto povinností jest povinnost jedna: rozvíjeti lidskou přirozenost ve směru její vnitřní zákonitosti, ustanovené Bohem při jejím stvoření. O tom, jak rodinná soustava a instituce manželství patří k přirozenosti člověkově a jaké místo má v rodině muž, žena a děti po stránce hospodářské, bylo řečeno dosti. Možno však přidati to, že příroda není ne-

schopna vyživiti slušně všecky lidi, kteří si počínají shodně s přirozeným zákonem, ba že je schopna vyživiti je nadbytečně a opatřiti je vším potřebným v každé příčině, jestliže každý zachovává meze spravedlnosti a práva, a nad to povinnost společenské lásky a lidskosti v případech, které obecnému opatření spravedlnosti unikají a na něž výjimečně spravedlnost nestačí. Nehodí se proto mluvit o tom, že nárok na odměnu za práci jest od přirozenosti malý a že kdo nepracují na svém, jsou od samé přirozenosti odsouzeni k živoření; protože ve skutečnosti práce věnovaná cizímu člověku přináší mu více užitku než ztráty, a protože i práce na cizím, nechceme-li drze obviňovati Stvořitele z nedopatření, je svou přirozeností schopna opatřiti člověku a jeho rodině vše potřebné.

Námitka, že pracovní intenzita jest někdy malá, takže nezasluhuje plné mzdy, jest platná jen tehdy když neschopnost dospělého člověka jest abnormální (přirozená vada) a když ji nelze vždy vyrovnati opatřením takové práce, při které by jednosměrná nedostatečnost subjektu nebyla na překážku. V takovém nebo i horším případě přirozené neschopnosti musí vypomoci podle zákona přirozenosti nejbližší příbuzní, nebo společnost podle pravidla o vzájemné lidské výpomoci, o almužně nebo pomoci veřejné. Kde však malá pracovní intenzita jest zaviněna stářím, nemocí, neštěstím při práci, malou, ale nikoli abnormálně malou zručností, tam nemůže býti uváděna proti právu na řádnou odměnu za řádnou práci, poněvadž nedostatek těchto výjimečných případů má býti právě předem vyrovnán dostatečně hojnou mzdou z doby svěžích sil, užitky úspor, pomocí členů rodiny, výběrem práce lehčí, která může býti dokonce odpovědnější a tím cennější. Nikterak tudíž není řečeno, že se za práci méně intenzivní má platiti stejně jako za práci intenzivnější, nýbrž naopak: odměna za práci má býti úměr-

ná pracovní intenzitě v témž řádu a druhu, čili v téže výši a hodnoti práce.

Toto rozlišení pracovní kvality či vyšších a nižších druhů práce jest nejvhodnějším prostředkem k objasnění toho, čemu říkáme »přiměřená minimální úroveň stavu« nebo »život podle přiměřených minimálních podmínek stavovských«. Odměna za práci, která nepřihlíží přesně k tomuto rozlišení pracovní hodnoti a v téže hodnoti i k zřetelně různé kvalitě práce, nemá v sobě záruky, že je spravedlivá, nýbrž nutně budí pocit nespravedlivosti u mnohých, a to pocit oprávněný. Řekli jsme, že takový zmatený postup odporuje principům obecného dobra, kdežto uznávání zřetele na hodnotu a jakost práce, to pravíme nyní, jest měřítko svrchované spravedlnosti, třebas ho lze v praxi užiti jen úhrnným výměrem. Jest to totiž měřítko svrchované věcné, protože hledíme při něm na míru zásluhy o provedení díla, a podle této míry zásluhy, účinného vlivu a patřičné odpovědnosti za rozvržení, konání, dokončení, jakost a využití díla vyměřujeme odměnu, nenechávajíce ovšem bez náležitého povšimnutí ani toho, kdo vůbec dílo umožnil, dav k dispozici hmotné prostředky k jeho uskutečnění a provedení.

Důsledky, plynoucí z této nauky o spravedlivé mzdě, jsou několikeré. První důsledek jest kladné řešení otázky rodinné mzdy pro pracujícího otce, ano každého dospělého muže jakožto přirozeného kandidáta manželství a otcovství. Rodinnou mzdu není třeba rozlišovati podle počtu dětí; takového rozlišování doba dřívější neznala, a řádná mzda má za normálních časů stačiti na dobré zaopatření i rodiny početnější, není-li právě zcela mimořádně početná. Předpokládá se ovšem, že každý práceschopný člen rodiny přispívá na rodinná vydání svým dílem, třebas ne prací za mzdu mimo rodinu, a že každý tento člen pěstuje ony už zmíněné ekonomické ctnosti, které umožňují

uložiti část výdělků jako úsporu pro dobu úbytku pracovní schopnosti. Pokud se týče námitky, že by vyplácení rodinné mzdy každému dospělému muži bylo pro podniky neúnosné a že by právě tím byli mnozí muži — proti účelu rodinné mzdy! — odváděni od manželství a řádného rodinného života, nebo že by podnikatelé právě pro všeobecnost rodinné mzdy u mužů byli donucováni — ke škodě společnosti — vyhledávat lacinou sílu ženskou, lze odpovědět, že obtíž tohoto druhu může být řešena lehce tím prostým technickým opatřením, že podnikatelé budou povinni platit každé dospělé dělné síle, ať mužské či ženské, pokud muži i ženy konají práci pro podnik stejně platnou, takovou střední mzdu, která jest průměrem mezi otcovskou mzdou rodinnou a mzdou schopnou uživiti slušně dospělého jednotlivce. Bude pak věcí stavovské organizace nebo státní instituce, aby vybírala od svobodných pravidelně tak vysoký příspěvek na rodiny, aby i rodiny mohly býti živы slušně a důstojně v tom poměru a v té úrovni, jak jest to možno a jak jest to nutno u svobodných. Předpokládáme-li v státě mírně řízené národní hospodářství, rozsáhlou samosprávu i výdělečných stavů a rozumnou péči státu o sociální pomoc slabším, a uvážíme-li znovu, že i žena a děti v domácnosti mohou přispěti svým dílem domácí práce k zaopatření celé rodiny, dospějeme k závěru, že řádná »střední rodinná mzda«, potřebná k slušnému a počestnému živobytí a životního zajištění, nemůže býti příčinou ruinování podniků, ani nespravedlivého okrádání podnikatelů.

Další důsledek nauky o přiměřeně vysoké mzdě pro otce rodin jest ten, že první starostí o tuto věc jsou zatíženi jednotliví zaměstnavatelé, kteří jsou povinni učiniti se své strany vše, aby v svém přísně směnném závazku dostáli. Podnikatel musí tedy prodávati vyrobené zboží nebo zvýšiti určité poplatky tak,

aby na sebe a na své zaměstnance vydělal. Musí podnikati práce za podmínek, které dostatečný prospěch zaručují, a seč jest, varovati se všeho, co podnik oslabuje a slouží jiným zbytečným cílům než hospodářským. Podnikatel musí růsti nebo se zmenšovati tak, aby ty zaměstnance, které má, zaopatřil včasné a dostatečně, protože o jiné mu zatím starost nepřísluší, a péče o zaměstnance musí provázeti všechny jeho plány a počty jako nejvnitřnější záležitost morálně-hospodářská i lidská. Podnikatelům není volno pod normál snižovati platy zaměstnancům, nebo je propouštěti proto, že čistý výtěžek podniku jest nižší nebo i hodně nižší proti dřívějšímu, jestliže podnikatel přece ještě vydělá tolik, že sám může býti důstojně živ podle svého stavu a že podnik sám neschází, nýbrž jest držen v rovnováze a není vážných obav, že by se zhroutil.

Ostatní starosti podnikatelovy, které má mimo záležitost platu svých zaměstnanců a kterých se rovněž musí zhostiti čestně a podle své povinnosti, mohou někdy způsobiti, že jeho závazek poskytovati zaměstnancům mzdu tak vysokou, aby jejich rodiny mohly z ní žíti slušně a důstojně, dochází změn a úprav, které znamenají prakticky, že závazek podnikatelův vůči zaměstnancům je zmenšen, a že se část jeho tíže musí přenést buď na celý stav, nebo na celek občanské společnosti, aby celkový výdělek zaměstnancův dosáhl slušné úrovně v dříve vyloženém smyslu. Totéž platí v případě, že ani řádná rodinná mzda nestačí k tomu, aby řádně vyživila rodinu mimořádně početnou. Zaměstnanci si totiž mohou někdy vypomáhati jako korporace i bez pomoci státu různým způsobem. Buď fondem k tomuto účelu udržovaným od samého zaměstnanectva; nebo zcela dobrovolnými sbírkami pravidelně nebo při jistých příležitostech konanými ve prospěch takového vyrovnávacího fondu; nebo stále otevřenou sbírkou přátel a štědrých podpo-

rovatelů stavu, zejména pak jeho sociálně slabší vrstvy. Podpory, jež by se dodávaly z těchto zdrojů, nastupovaly by bez jakéhokoli stranického klíče takřka samočinně, tak aby vždy byla pro každého jednotlivce dosažena míra řádné střední mzdy, a pro otce rodin dostatečně vysoká rodinná, postačující k slušnému a důstojnému zaopatření i rodiny sebepočetnější. Pokud by však ani stavovská opatření nestačila k vyrovnání nedostatků, musila by nastoupiti pomoc státního pracovního úřadu neb Sociální Péče způsobem, který jsme již vyložili v úvodní kapitole o práci.

Případy, v nichž podnikatel může nebo musí býti osvobozen od vyplácení mzdy rodinné nebo dokonce i od mzdy individuální, jsou tyto: a) když zaměstnanec nedosahuje při práci výkonnosti průměrně silného a příčinnivého pracovníka pro sešlost, chorobu, vadu, úraz, neschopnost; b) když krajinné poměry podniků jsou obecně takové, že jejich výtěžek nestačí k uhrazení nákladu na přiměřené zaopatření podnikatele a jeho rodiny, a ještě na přiměřené zaopatření zaměstnanců a jejich rodin; c) když podnikatel najme někoho na práci z pouhého milosrdenství, protože ho jinak nepotřebuje, a když takto najatý nepřináší zaměstnavateli toho užitku, jaký přinášejí jiní zaměstnanci, jejichž práce jest nezbytná; d) když najaté síly jsou od přirozenosti slabší k zdárnému vykonávání určité práce, takže jich podnikatel musí najmouti více, aby zastaly práci mužů zdravých a schopných; e) když podnikatel mimo prokazatelnou a trvající vinu vlastní začíná trpěti škodu v svém podniku, takže je nebezpečí, že přijde dříve neb později částečně nebo úplně na mizinu.

Jakkoli otázka spravedlivé pracovní mzdy má býti řešena podle vylíčených zásad, nutno přiznati, že konkrétní odhadování její může býti nesnadné a rozdílné, a že není radno unáhlovati se příliš v soudech a

odsudcích nad tou či onou stranou. Pokud však jest dobrá vůle, nemohou tyto difference, třebaš byly v číslech značné, vésti k nápadnému zvyšování nebo snižování úrovně zaměstnanectva proti právům zaměstnavatelů a naopak, jsou-li svěřeny dohledu a rozhodnutí činitelů moudrých, nestranných a oboustranně uvážlivých. V mezích tohoto dohledu nelze namítati nic proti svobodě zaměstnavatelů nebo svobodě těch, kdo práci pronajímají. Avšak i tito hřeší proti spravedlnosti směnné, kdyby využívajíce nutnosti najimatelovy požadovali na něm vydřidušsky odměnu nesmyslně velikou a neúnosnou.

VI

ZÁSADY SVĚPOMOCI

Pracovní smlouva jest jakožto právní úkon dělána v tichém předpokladu, že obě smluvní strany chtějí státi v povinnosti a že také vskutku v svých závazcích státi budou. Co však jest počíti v případě, že se tento předpoklad hroutí, nebo že neexistují závažné okolnosti v pracovním paktu předpokládané, na př. pevnost právního řádu, známost a jistota hospodářských potřeb. Pokud jest právní řád vybudován ústrojně a ohrazen více instancemi, a pokud jsou potřeby celku sledovány samosprávnými stavovskými organisacemi, jest nebezpečí veřejné nejistoty vzdáleno, i když ústřední vedení státní společnosti stojí daleko za ideálem. Hůře jest, když není ani jednoho, ani druhého, a když právní vůle vladařova nebo vládní jest chabá nebo žádná, když veřejnost neuznává neplatnosti smluv, nevyhovujících přirozené spravedlnosti, a když mravní výše smluvních stran kolísá mezi právem a bezprávím, nebo mezi oboustrannou vůlí ošiditi a podvésti. Je-li jedinou překážkou spravedlivého plnění spravedlivé námezdné smlouvy veřejná nespravedlnost podílná, nebo vůbec veřejná nejistota poměrů, zaviňovaná neschopností zákonodárců nebo strážců zákonů, jest dobrá a spravedlivá vůle všech zaměstnavatelů a všech zaměstnanců potud marná, pokud se obě strany nepřičiní všemi silami právními i politickými, aby podmínky obec-

ného dobra byly zjednány a veřejná jistota obnovena.

Jak se mezi tím dovedou spravedlivě vyrovnávat obě strany pracovní smlouvy mezi sebou, jest otázka nesnadná. Tím nesnadnější, je-li i jedna z obou stran nakažena hesly nespravedlivými a podvodnými, nebo druhá nemoudře uražena tím, že se smlouva nezachová z příčin přesahujících vůli strany opačné. Obojí pošetilost jest obvyklá, a nedostatek rozumného uvažování mezi zaměstnavateli a zaměstnanci jest jen odrazem pošetilosti vyšší. Jestliže selhávají ti, kdo jsou povoláni, aby vyšším rozhledem a hlubším pohledem, nejvyšší snahou a vyspělou moudrostí docházeli aspoň k slušnému řízení společnosti, co lze očekávat od mass a jednotlivců, kteří o spravedlnosti obecné nejsou důrazně poučováni od nikoho, ani teoretickými výklady, ani nejvyššími příklady? Tato společná vina společnosti musí býti napravena společně, to jest, společnost sama musí vynutiti směr k nápravě a nápravu samu, nechce-li hynouti i zajíti. Pravice neb levice pracovní smlouvy ať nekřičí vždy vášnivě, že věc leží v druhé ruce, nýbrž ať uvažuje chladně o tom, zda nedostatek dobrého poměru mezi nimi netkví v hlavě nebo v prsou. Nezastává-li hlava neb srdce správně svou funkci, končetiny jich nemohou přímo nahraditi, ať jsou ve shodě sebe lepší; mnoho rukou však může energicky zjednati nápravu neb cestu k nápravě, je-li vedeno jednotným, včasným, jistým, dobrým a odhodlaným poznáním.

Organisace zaměstnavatelů i organisace zaměstnanců nejsou totiž tak malé a bezvýznamné skupiny v národě, aby nemohly položit na váhu své slovo, kdyby toto slovo bylo rozvážené a dobré, a kdyby zamýšlelo dobré obou stran podle věčného zákona časné spravedlnosti. Právě tak by mohli občané jakožto voliči nebo aspoň jako dobře organisovaný dav vynutiti lepší správu věcí veřejných a lepší uspořádání poměrů hospodářských při zachování všech přirozených práv každého

jednotlivce, kdyby měli zdravý rozum v hlavě, aspoň ten rozum, aby dobře odhadli, komu mají svěřiti svůj los a komu věnovati svou plnou politickou důvěru. Jestliže celý národ bloudí, musí se i celý potáceti, trvá-li bloudění dlouho a zázračný ukazatel cesty se nezjeví. Situace však se může zhoršiti potud, že takový ukazatel nesmí promluviti, i kdyby se vyskytl, protože vašeň davů jest vychována tak, aby věřila v spasitelnost toho, co je špatné a tudíž záhubné. Nářek všech, kdo špatně volí své spasitele a přivozují zvětšení obecných nesnází, z nichž vyplývá pro naříkající škoda a nemožnost vybřednutí, není hoden soustrasti, nýbrž trestu. Proč by neměli býti trestáni nouzí ti, kdož jakoukoli pomoc jim nabízenou odmítají neb ruší svými politickými činy? Musí trpěti všichni, kdo mohli zabrániti obecným krisím a nezabránili, kdo znovu a vždycky zklamávají v občansko-politické povinnosti, kterou nekonají řádně, záměrně, bez ukvapenosti a s pečlivým rozmyslem!

Po těchto poznámkách, které bylo nutno předeslati, aby spojitost dění veřejného s dobrem soukromým bylo znovu zdůrazněno, možno přikročiti k svépomocem zaměstnavatelů a zaměstnanců (jedněch vůči druhým) za předpokladu, že existuje právní i hospodářská jednota, nebo za předpokladu, že obě strany tuto veřejnou nejistotu vyrovnávají a zneškodňují společně a svorně dohodnutými obapolnými opatřeními. K této společné svépomoci proti vyšší špatné moci jest ovšem třeba vyspělosti názorové a mravní, která by pak umožňovala i snadnou dohodu vzájemnou, aniž by bylo potřebí utíkati se k výpomocem mimo smlouvu nebo k prostředkům, abych tak řekl, mimoprávním. Spíše však než této oboustranné vyspělosti lze se nadíti, že jen jedna z obou stran jest vyspělá rozumově i morálně, a schopna učiniti svépomocná opatření jak proti druhé straně smluvní, tak proti následkům špatných

poměrů veřejných. O této trojí svépomoci jest nám nyní pojednati: o první jako dodatkovém právu právního poměru, zvaného pracovní smlouva; o druhé jako občanském právu všeobecném, aplikovaném na právo hospodářské; o třetí jako o svépomoci dvojnásobné a smíšené, a při tom zcela účinné, samostatné a nezávislé.

Jak může zaměstnavatel neb zaměstnanec prosazovati své právo proti druhé straně, která sama jest tísněna a rdoušena drakem bezprávního a zmatečného stavu veřejného, jest otázka choulostivá. Lze vymysleti tisíce způsobů, jak lze beze lži a bez křivdy přijíti na své a obejíti cizí nerozum nebo tvrdohlavost, se kterou není žádná rovná řeč a žádné dobré pojednání. Ale jak se má i v tomto případě jíti na kůži tomu, kdo vlastně není vinen a kdo si jen hájí svého práva, kdo by byl zavázán druhému jen za podmínky, že by sám netrpěl křivdu od škůdce většího a provinilejšího? Zde se umění svépomoci ocitá na holičkách a octlo by se na scestí nejenom kdyby šlo na vinníka nepravého místo na pravého, nýbrž i kdyby šlo na pravého prostřednictvím nepravého, protože tento, nejsa vskutku vinník a nemaje povinnosti, nemůže býti, vyjma případy krajní a veliké tísně, postihován nejprve újmami, škodami a zkráceními, a pak snad hojen akcemi, které by postihovaly vinníka pravého, leda že bychom mohli souditi, že nepravý vinník nemůže býti v tomto případě rozumně nerad, že se s ním provozuje trochu pospolitě hry a že jest také trochu zatahován do nebezpečí, přímého i nepřímého. Jakými způsoby lze vésti tento odškodňovací boj a s jakým zdarem, o tom zde nemůžeme dávatí návody. Bylo by dosti na tom, kdybychom mohli říci po uvážení všeho, že jest dovolen, jako jest dovolená oprávněná svépomoc. Odškodňovati se na těch, kdo se dávají platiti za špatné, škodlivé, zhoubné a nespravedlivé řízení věcí, a tím porušují

spravedlnost podílnou, směnnou a namnoze ještě jedenkrát směnnou,* nemůže býti nedovoleno proto, že to poškozuje společnost a nikoli její vůdce. Neboť v předpokládaném případě žádný statek národní není zabezpečen v rukou těchto vůdců, a mimo to je společnost v našem předpokladě zavázána doplňovati jako jindy nemohoucnost podnikatelů soukromých, kteří tudíž sami mají právo tento doplněk vymáhati cestou veřejnou, a není-li to možno, tajnou. Nelze ostatně nazývati škodou pro stát, bere-li se mu to, co má on sám dáti bez vybízení, a nelze nazývati okrádáním státu, to jest všech občanů, dobývání vlastního práva na komkoli, protože by právě obecnost takového počínání musila vytvořiti obecně pevný právní a hospodářský stav společnosti. Jest tedy lhostejnou otázka, jak dosáhnout vinníka v jeho nedostupné moci, když někdo postižený ví, jak ho dosáhnouti, a ví zároveň, že nemoha u něho dosíci právního zastání, může sám konati soudce i soudního vykonavatele aspoň tím způsobem, který mu jest přístup.

Schůdnější cesta k dobytí mzdového práva v době veřejného bezpráví jest ovšem ta, na níž se shodnou zaměstnavatelé se zaměstnanci, nebo zaměstnanci s těmi, kdo je mohou vypláceti ze své nebo z veřejné pokladny. Veřejný zaměstnavatel nemá vůči svým zaměstnancům, pokud to nejsou zaměstnanci z nouze a na čas, menší závazky než zaměstnavatelé soukromí, a i nouzovým zaměstnancům má stát povinnost platiti slušné existenční minimum ve smyslu shora vyložené střední rodinné mzdy podle výše pracovního stavu. Nemůže-li tedy soukromý zaměstnavatel vypláceti ze

* Za práci již vykonanou nebo umluvenou náleží přísné právo na mzdu; toto právo nelze omezovati ani prostředky lhostejnými. Avšak ani právo nadějně nesmí bez nespravedlnosti odnímati úředník, jenž má všem sloužiti!

svého takové minimum vinou veřejných činitelů, nebo nechce-li veřejný zaměstnavatel neb jeho pověřenec (úředník) vypláceti veřejným zaměstnancům toto minimum z důvodů jakýchkoli, jsou to nepochybně situace, kde proti veřejným škůdcům, kteří zadávají pověsti státu jako společnosti dokonalé a v jistém smyslu soběstačné, jsou dovoleny akce veřejné, nebo kde není svobody a naděje, akce soukromé a tajné. Státní úředník může především, neobává-li se osobní persekuce a je-li právo veřejného zaměstnance jisté, dáti propláceti veřejným zaměstnancům důstojné existenční minimum, a to i přes zákaz svých představených, protože takový zákaz není platný. Právě tak mohou soukromí podnikatelé společně se svými zaměstnanci čeliti škodám, vznikajícím obojí straně vinou státu, všemi dobrými nebo lhostejnými prostředky, které nejsou špatné samy v sobě, ani nepřesahují míru práva (užití moci neb odporu není věc sama v sobě špatná; lež je špatná vždy, avšak nikoli zatajení, pravda relativní, zámlka poznatelná). Jsou jisté způsoby, které dovedou ulehčiti zúčastněným jich krutou situaci na účet nespravedlivého státu, a jsou celé země ba státy, kde jest dovoleno a nutno žíti tímto způsobem, aby byl vůbec možný jakýsi lidský život.

Konečně jsme již u případu docela normálního, kde společenské právní a hospodářské poměry jsou stabilisovány a kde jen třídní boj v mezích občanských zákonů nalézá ještě místo. Zde jde o spor v poměru mezi podnikateli a zaměstnanci, když jedna strana nezachovává úmluvy s druhou stranou, nebo když není z nějaké příčiny («pro nerovnost») nadále ochotna úmluvu s druhou stranou zachovávat. Spor může nastati i při sdělávání nové úmluvy po vypršení úmluvy staré, ba právě tato chvíle jest obyčejně nejpríhodnější k tomu, aby se bez porušení spravedlnosti vytvořil nový právní poměr mezi podnikem a zaměstnanci. N á s t r o-

jem změny v poměru jest nejenom vyjednávání a přemlouvání, nýbrž i jiné činy, zejména »stávka« na straně zaměstnanců a »výluka« na straně zaměstnavatelů. To arci mluvíme již o organisovaném boji tříd, kde mají rozhodovati nikoli jednotlivý zaměstnanec a nikoli jednotlivý zaměstnavatel, nikoli jednotlivý čin a nikoli jednotlivé vypovězení činu. Obrana jednotlivcova nebo osamocených jednotlivců proti jednotlivci neb jednotlivcům, z nichž každý postupuje na svou pěst, jest obrana neb akce jiného druhu a zpravidla za okolností zcela mimořádných, kde akce veřejně organisovaná není možná, nebo není pro ni důvodu obecného u většiny členů organisace zaměstnanců neb zaměstnavatelů, nebo jest obojí, ale není jednotného vedení a věc nestrpí lhostejnosti. Jinak jest otázka dovolenosti neb nedovolenosti takových akcí (tajných usurpací a nevýkonností) celkem táž jako v případě boje veřejně organisovaného, takže stačí na tomto místě promluvit o právu nebo nespravedlnosti stávky, a o právu neb nespravedlnosti výluky.

Stávka jest umluvené a provedené hromadné zastavení práce za účelem dobytí lepších výhod na zaměstnavateli. Výluka jest hromadné propouštění zaměstnanců od zaměstnavatele, v odvetu za uskutečněnou nebo hrozící stávku. Ani stávka, ani výluka nejsou činy samy v sobě špatné, protože člověk není povinen setrvati navždy v práci pro druhého, ani podržeti v práci cizí sílu navždy a za všech okolností, nýbrž může někdy z práce vystoupiti, jednotlivě neb hromadně, nebo zase někoho z práce propustiti, opět jednotlivě neb hromadně, aniž se tím dopustil nespravedlnosti, nebo činu mravně nedovoleného. Právě jde o to, kdy a za kterých podmínek není stávka nebo výluka nespravedlivá, a kdy a v jakém případě jest dokonce dovolená. Za stávku nelze počítati odchod i velmi četných jednotlivců po vypršení pracovní smlouvy ani v případě,

že by se tento odchod jevil organisován, jestliže jeho důvodem není právní utkání se zaměstnavatelem za účelem nové a výhodnější smlouvy, nýbrž výhoda zaměstnanců, na níž dosavadní zaměstnavatel nemá žádného podílu ani vlivu. Podobně není žádnou výlukou, musí-li zaměstnavatel propustiti kohokoli, ať malý či velký počet lidí, pro neschopnost k práci, pro snížení výroby z nedostatku odbytu, pro vlastní neschopnost platiti nadále celý počet zaměstnaných, pro odbojné škodlivé a nenáležitě chování pracujících, nebo vůbec z důvodů jiných než jest obrana proti stávce nebo požadavkům, tvořícím přípravu k stávce.

Stávka není nespravedlivá, není-li jí porušována spravedlivá pracovní smlouva a není-li jí vymáháno nic nespravedlivého. Vypršel-li čas dotavadní smlouvy, není zajisté smlouva porušována. Nevypršel-li čas, ale je-li smlouva nespravedlivá a tudíž neplatná, není ovšem třeba ji zachovávat a práci požadovanou konati, dokud nebude opravena k spravedlivému znění. Jest nespravedlivá smlouva, jestliže mzda jí slibovaná nedosahuje spravedlivé výše, nebo není-li celá a včas vyplácena, jsou-li zaměstnanci nuceni v smlouvě neb dodatkem k takové nedělní neb sváteční práci, která není nezbytná, je-li na nich vždy něco požadováno a vymáháno mimo znění smlouvy, není-li v smlouvě dostatečně zaručena a nechce-li se zaručiti ani poskytnouti ochrana proti nebezpečím života a zdraví, jsou-li zaměstnanci bez příčiny zbavováni výhod, které jim byly od zaměstnavatele do té chvíle poskytovány, třeba nejsou vytčeny v pracovní smlouvě. Vypršela-li dotavadní smlouva, není nespravedlivé, žádají-li zaměstnanci snížení pracovní doby na nejnižší spravedlivou mez, zvýšení mzdy na nejvyšší spravedlivou míru, zlepšení ostatních pracovních podmínek nebo ochrany proti pracovním nebezpečím na stupeň co možno dokonalý; zaměstnavatel však nejedná proti nespravedl-

nosti, když jim ze své strany odpírá vyhověti za meze dostatečnosti, t. j. za mez slušnosti a důstojnosti, a když zachováváje nejnižší hranici spravedlnosti, spoléhá v ostatním buď na své umění vyjednávací, nebo na celkovou situaci ekonomickou.

Splňuje-li tedy zaměstnavatel minimální požadavky spravedlnosti, může při sdělávání nové smlouvy strana nespokojená přemlouvati druhé, aby se nespokojili tím, co jim podnikatel nabízí; hřešila by však proti spravedlnosti, kdyby omezovala svobodu strany spokojené násilím, hrozbami, lstí, lžemi, vylučováním, zbavováním jakýchkoli dotavadních výhod, a byla by povinna k dvojí náhradě: podnikatelům za ušlý zisk, jehož je zbavila prostředky nespravedlivými, a zaměstnancům z téhož důvodu za ušlý výdělek, byť minimální.

Nechce-li naproti tomu podnikatel platiti ani mzdu minimální, ač nemá žádné dostatečné omluvy podle dřívějšího výkladu, mohou nespokojenci nutiti morálně, t. j. dovolenými prostředky, druhé, aby za takových podmínek práci nepřijímali; mohou je tedy na příklad také vyloučiti ze všech spolků, založených ku prospěchu zaměstnanectva a řízených spolkovým právem.

Je-li však zastavení práce od samého počátku nespravedlivé, jest i pouhé přemlouvání k účasti na stávce čin nespravedlivý. Svůdcové nejsou sice povinni náhradou těm, kdo se dali přemluviti, jsou však zavázáni spolu s těmi, které svedli, k náhradě všech škod, které způsobili podnikatelům. Kdo však nutil někoho k nespravedlivé stávce prostředky nedovolenými a nespravedlivými, jest povinen k náhradě jak podnikatelům tak zaměstnancům. Obojí byli poškozeni a obojím se musí od vinníka škoda nahraditi.

Stávka není nedovolená, není-li v ní nespravedlnosti a jsou-li splněny předpoklady týkající se jejího účelu, jejích prostředků a způsobů, i jejího oprávnění

přes všechny nesnáze, které z ní obyčejně pocházejí. Obecně třeba říci, že cíl spravedlivé stávky, aby byla zároveň dovolena, musí býti počestný a alespoň pravděpodobně dosažitelný. Prostředky uskutečňující stávku spravedlivou nesmějí hraničiti s postrachem a násilím, protože jednak omezování cizí svobody jest nespravedlivé, jednak donucování druhých k stávce činí spravedlnost stávky pochybnou; nejvyšší hrozbou stávkářů proti stávkokazům může býti to, že v případě dobrého výsledku stávky neobdrží stávkokazi žádné z výhod, dosažených stávkou proti stavu nestávkujících. Veřejná kázeň stávkujících patří rovněž k podmínkám dovolenosti stávky; nespokojenost se zaměstnavateli nesmí přejíti k rušení veřejného pořádku, tím méně k plenění, ničení majetku, ohrožování na životě, páchání násilností a prolévání krve. Příčiny ospravedlňující stávku musí vyvažovati všechna zla, která stávkami vznikají, počítaje v to i možný naprostý neúspěch a zhoršení situace stávkujících.

Jediný počestný cíl stávky je zvýšení životní úrovně pracujícího na míru důstojnou, a to buď nejnižší, nebo střední, nebo nejvyšší. Lze bojovati za ulehčení práce příliš těžké, příliš dlouhé a příliš nebezpečné, za nesitelnější podmínky při práci, která jest příliš obtížná. Není počestné pořádati stávky za účelem rozvrácení společenských pořádků, zjištění síly a množství dělnické třídy, vymačkávání nespravedlivých pracovních podmínek, demonstrování neb manifestování dělnické vůle, sympatie neb solidarity, vyloučení nepohodlných nebo přísných představených, dozorců, dělníků a vůbec lidí jinak smýšlejících, a konečně vymáhání takových ústupků na podnikateli, které znamenají vskutku jen škodu a rozvrácení podniku.

Povinnost stávkovati, t. j. účastniti se stávky, jest právě tak problematická jako jest problematická svoboda těch, kteří stávkují. Z té příčiny jest účast na

stávce, třebas i nespravedlivé, obyčejně bezhříšná, protože všechna odpovědnost spočívá na vůdcích a není snadné nebrati účast na stávce pod všeobecným tlakem a strachem; padá však plně na vrub každého jednotlivce, účastní-li se mimo opomíjení práce ještě jiných akcí, jimiž se svoboda občanů porušuje. Kdyby šlo o stávkou spravedlivou jako jediný a účinný prostředek k nápravě, nesměli by někteří zaměstnanci kaziti stávkou a její výsledky svou neúčastí; ve skutečnosti jest veškeré zlo stávek zaviňováno tím, že jednotlivci neuplatňují v otázce stávky svůj vlastní hlas, svou zkušenost, svou obavu a samostatnost. Vůdcové stávek pak ukazují nedostatek své odpovědnosti tehdy, když stávka dostává nebezpečný zvrát proti právu a oni nečiní ničeho, aby stůj co stůj zabránili jakýmkoli protiprávním výtržnostem.

Stávkou je dovoleno vyvolati a připustiti jen v krajním případě, kdy už není žádné jiné pomoci a kdy všechny mírnější prostředky byly vyčerpány. Stávky způsobují totiž mnoho škody podnikatelům, podnikům i zaměstnancům, obecnému prospěchu i veřejnému klidu; myslí se rozrušují, propast se prohlubuje, odvyká se práci a pořádnému životu, kladou se počátky občanské války. Co pohltil stávka, jest podobno zbytečným a nadměrným ztrátám válek. Jen podobná nemožnost jiného řešení opravňuje k stávce podobně jako k válce. Dělati však ze stávek stálé zřízení teroristického rázu není dovoleno, a už pouhý zápis do stávkového sdružení jest obyčejně čin proti obecnému blahu. Mají-li totiž všichni členové spolku na výzvu vedení povinnost zahájit stávkou kdykoli a není-li jisto aspoň ze zkušenosti minulé, že úřadující vedení nespravedlivé stávky nepřikazuje, není dovoleno v sdružení setrvati. Avšak ani přikázaná stávka není dovolena, i když je spravedlivá, je-li jejím důvodem pouhá solidarita s jinou pracovní společností,

kteřá nepatř́ k svazu, nebo kteřá bojuje za zlepš́ní úrovně nikoli nedostatečné, a ani v tom př́padě, že by konfederovaná společnost bojovala za slušné minimum, nesmějí se k ní v stávce př́dávati společnosti nepostiženě, je-li to pro jejich členy spojeno se škodou buď pro rozsah stávky nebo z jiného důvodu, na př́klad pro vytvoř́ení nedůvěry mezi podnikatelem a zaměstnanci, kteř́ s ním byli dotud spokojeni.

Zvláštní zmínky zasluhuje otázka stávky státních neb samosprávných zaměstnanců, nebo stávka těch zaměstnanců soukromých, kteř́ jsou činni v službách veřejnosti, jako jsou na př́klad všichni lidé, zaměstnaní v různých oborech veřejné dopravy v př́padě, že tuto dopravu obstarávají společnosti soukromé. Všechny tyto druhy zaměstnanců mají závazek — často několikanásobný — sloužití dobru obecnému s většími obětmi než zaměstnanci čistě soukromí, a smějí tudíž zahájiti stávku jenom v př́padě, že jejich osud jest morálně nesnesitelný. Mohou zajisté bojovati za minimálně vysokou střední rodinnou mzdu, protože jest těžko říci, že mzda pod toto minimum je snesitelná s obecným prospěchem, kterého mají všichni občané vyhledávati. Avšak i za této podmínky jest veřejná stávka dovolena jen tehdy, když obecné dobro netrpí stávkou mnohem více a když naopak jest naděje, že se stávkou dosáhne zlepš́ení situace veřejné, to jest účinnější vůle k pronikavější nápravě těch poměrů veřejných, které mají za následek vleklé a vždy znovu a znovu se opakující národohospodářské krise. Jest však dovolena veřejným zaměstnancům, trpícím veřejnou nepř́zní, tak zvaná bílá stávka, při níž se omezují na práci podle př́dpsů, odmítajíce vše, co př́dpsům nevyhovuje a při čem by musili osvědčiti zvláštní shovívavost a dobrovolnou pomoc.

Pokud se týče př́pustnosti výluky, platí o její spravedlnosti a dovolenosti pravidla podobná

jako při morálním posuzování stávky. Zaměstnavatel smí užití obranné výluky proti stávce nespravedlivé, o tom není sporu. Má však jako ve válce zachovati náležitý pořad: zahájit vyjednávání, aby rozjitřené mysli změkly; vyslechnouti nezaujatě požadavky stávkujících nebo stávkou hrozících, aby je mohl posouditi s klidnou pozorností; prohlásiti ochotu k splnění všeho, co na něm žádá přísná spravedlnost, a nad to i k tomu, co mu dovoluje jeho vlastní důstojnost a případné povinnosti, nebo jeho jiná, důležitá a uznání hodná rozhodnutí; hroziti výlukou dříve než se k ní uchýlí jako k poslednímu prostředku, a nerozšiřovati ji bez příčiny na ty, kteří se osobně nespravedlností neprovinili. I při výluce nese největší odpovědnost organisace, tentokrát zaměstnavatelská, na jejichž vůdcích zvláště záleží, není-li důvodem výluky více hamiznost a tvrdost zaměstnavatelů než přílišná náročnost zaměstnanců. I když požadavky zaměstnanců nejdou přes míru spravedlnosti samy o sobě, mohou býti neúnosny pro zaměstnavatele, a tento ovšem má právo vésti boj k jejich odmrštění právě tak, jako oni vedou boj k jejich prosazení. Předejítí stávku výlukou nemusí býti útokem; avšak ani útok na stav, který začíná býti pro podnikatele nespravedlivý, nemusí býti nespravedlivý. Ani úplné propuštění všech pracujících ve všech podnicích podnikatelových nemusí býti nespravedlivé, jestliže je to prostředek proti nespravedlnosti, absolutní neb relativní, druhé strany, která nemůže býti donucena k umírněnosti leda vyloučením všech, aby se nemohli v nespravedlnosti navzájem podporovati, aby vyčerpali zálohy vzdoru, aby nemohli nabýti sil střídáním, i aby v celkovém množství se našlo co nejvíc těch, kteří jsou ochotni k jednání rozváznému a rozumnému.

Z Á V Ě R

V traktátu o pracovní smlouvě, který jsme právě ukončili, podány jsou v hrubém a stručném vylíčení hlavní zásady jednání obou smluvních stran pokud chtějí činiti nárok na to, aby byly uznány za spravedlivé a přípustné. Na kasuistiku zbylo málo místa; avšak principy, které jsme pečlivě shromáždili, jsou-li pozorně studovány, stačí na všechny běžné případy.

Složitost některých řešení, na př. otázky stávek, ukazuje, že jde o řešení pouze výpomocná, více méně jen relativně dobrá. Plným řešením otázek pracovních i mzdových jest organické uspořádání společnosti, nikoli třídní boj a kolísající nejistota třídní války, která i když není ustavičná, je stále na blízku.

Organické řešení záleží ve vnitřním ulámaní hrotů sporu a vnějších zárukách moudrosti a rozšafnosti v jejich urovnávání. Zájem třídy (na př. ručních dělníků v továrně) měl by býti ochráněn nejen syndikátem v hranicích téhož stavu, nýbrž i ústřední správou stavu a stavovskými soudy všech instancí, ministerstvy sociálními i příslušnými ministerstvy odbornými, a konečně orgány svrchovanosti, které by byly při stálém styku s vládními i stavovskými činiteli schopny zjednatí nápravu i v případech nejspletitějších užitím moci, autority a moudrosti vladařské.

Jest na bíledni, že by takto byla každá věc stavovské

třídy lépe zajištěna proti zvlí a nespravedlnosti spoluobčanů, než jest o ni postaráno tak nebezpečnými a dvojsečnými experimenty jako je stávka, výluka nebo sabotáž.

Přes to, že na kasuistiku nezbyvá místa, chceme učiniti na konec několik poznámek kasuistických, abychom ukázali cestu k rozboru a řešení kasusů jakýchkoli.

Proti naší thesi, že zaměstnanec nemá beze všeho právo na účast v čistém zisku podniku, může někdo vyraziti na př. s námitkou, že některé státy už uzákonily desetiprocentní podíl zaměstnanců na zisku podnikatelově, a že tudíž jde o skutečné právo, nikoli jen o vyžebnané dobrodiní. Na to odpovídáme, že musíme setrvati na tom, co jsme na příslušném místě řekli. Takový zákon, který překračuje meze striktního práva ve prospěch jednoho na úkor druhého, zakládá zajisté právo poškozeného na to, aby se odškodnil, buď na tom, který z něho neprávem těží, nebo na tom, kdo toto násilí chrání. Takový zákon jest pramálo užitečný; krom toho, co jsme právě poznamenali, bere radost podnikateli, který by byl svým pomocníkům prokázal uznání dobrovolně, a zbavuje vděčnosti zaměstnaného, který spatřuje v činu podnikatelově výkon práva, nikoli čin blahosklonnosti. Jen v případě, že zákonem stanovená účast v zisku neznamená nic jiného než úpravu spravedlivé mzdy touto poněkud zvláštní cestou, byl by zákon spravedlivý, se všemi důsledky z toho vyplývajícími.

Jiná námitka by byla, že otázka rodinné mzdy nemůže býti řešena jinak než opět jen paušálním zásahem veřejné moci, která na př. zavede zákonem rodinný příspěvek 150 Kčs na každé dítě, čímž prý odstraní všecky obtíže v propočítávání rodinné mzdy. Nehledě k tomu, že formální a mechanická rozhodnutí nepřihlízejí dostatečně k vlastní podstatě problému a ne-

řeší věc meritorně, nýbrž uplatňují zpravidla důvody politické a pomíjející, jest rodinný příspěvek, čerpaný z veřejných prostředků, velmi často nespravedlivým zatížením celé jedné části obyvatelstva, místo vytýkaného a neúnosného zatížení těch, v jejichž prospěch pracují zaměstnanci, kteří rodinný příspěvek pobírají.

Námítky čerpané proti morálním vývodům z platného práva, abychom rozšířili thesi, neříkají tudíž mnoho, protože platné právo může zajisté býti ve svědomí i ve vnějším jednání neplatné. I ti, kteří se dovolávají platného práva, bojovali často za nynější »platné« právo proti dřívějšímu »platnému« právu, čímž sami dokázali, že dřívější platné právo neuznávali a patřili k těm, kteří toto právo nepovažovali za platné a spravedlivé. Platné právo má tedy cenu relativní: různé státy mají různé platné právo, a všechny dohromady platí jen tolik, kolik se srovnává s právem Božím, nic více. Věda o dobrém svědomí, morální theologie, nepodléhá tudíž platnému právu, nýbrž právě ona to jest, která přezkoušívá platnost čehokoli, co se vztahuje k závazkům svědomí.

V předcházejícím pojednání nebylo zaujato výslovně stanovisko k moderní regulaci mezd státem, který vylučuje otázku odměny za práci i pracovních povinností ze smluvní volnosti stran a diktuje spíše, co mají dělníci od zaměstnavatelů obdržeti, a to nejen po stránce peněžité, nýbrž i pokud se týče dovolené atd. Průběhem pojednání bylo naznačeno dosti srozumitelně, že tyto záležitosti a jejich úprava patří především k občanské svobodě v uzavírání smluv, a že stát překračuje nezřízeně a často i nespravedlivě svou kompetenci, když věci toho druhu primárně usměrňuje. Přiznati ovšem dlužno, že sekundárně a výpomocně má stát právo, ba povinnost, chránit i práva občanů s té i oné strany, a tudíž i rozhodovati spravedlivě spory o věci přísného nároku mezi stranami.

Obecně by se tudíž mělo promluvíti o tom, jak se hojiti na státu, který působí svým občanům — místo, aby jim prospíval — škodu. Německý národně-socialistický stát byl nepochybně státem tohoto typu, a otázka, co mají činiti občané v takovém případě, který není jenom možný, nýbrž bývá i skutečný, není tudíž nikterak zbytečná. Každý pochopí, jaký jest rozdíl mezi prospěchem a škodou, mezi škodou a pouhou neužitečností, a mezi pouhou neškodností a povinnou účinnou pomocí. Není snadné vymáhati soukromé právo na dobře vybavené veřejné moci a není lehkou dobrou svědomí vydobývati si náhradu na celku, když vinen není celek, nýbrž jeho dočasní ředitelé a jejich nesčetní přísluhovatelé.

Jedno však jest jisto v této spleťté otázce a přispívá neobyčejně k jejímu správnému řešení. Proti nespravedlnosti veřejných vykořisťovatelů, obrněných prostředky násilí, lze s úspěchem postupovati tajnými prostředky sebeobranou, o nichž nikdo neví, leč jedině postižený činitel svépomocí. Mimoto: I když pachatelé nespravedlnosti na spoluobčanech nejsou obyčejní soukromí zločinci, nýbrž držitelé moci veřejné, a i když nikoli celek, který jim bezbranně podléhá, nýbrž oni, kteří celek terorisují, jsou ti, proti nimž čelí sebeobrana, přece není činem bezpráví proti celku a není na škodu celku, nýbrž naopak, když někdo vymáhá a přivlastňuje si věci, jež mu náležejí přísným právem, i proti podstatě vlastnictví společného, spravovaného lidmi nepoctivými.

Tento způsob sebeobranou prospívá všem, jak přímo, tak také nepřímou; kdežto ústupky majitelů, činěné veřejnému násilí, zhoršují postavení občanstva, a toto jako celek, který nebrání částí, jest pak spoluvinnou na jednotlivcích a může býti donucováno k náhradě i k žádoucímu probuzení těmi, kteří dobývajíce svého práva konají spolu s tím povinností spravedlivé akce

pro nastolení řádu. Způsoby, jakými se občan může na státu odškodniti, jsou pak tím snazší, čím jest menší svoboda samostatného hájení života a čím jest větší počet lidí, které stát nuceně zaměstnává jako své robotníky.

O B S A H

Předmluva	5
I. Titul práce	7
II. Pojem smlouvy	24
III. Pracovní smlouva	42
IV. Pracovní výkon	61
V. Pracovní odměna	76
VI. Zásady svépomoci	93
Závěr	106

SOCIÁLNÍ NAUKA CÍRKVE

III

Prof. dr K. Miklík CSSR

P R A C O V N Í S M L O U V A

Vyšlo jako 86. svazek

Dominikánské edice Krystal,
kterou řídí P. Dr S. Braitó O. P.,
v Olomouci 1947 - Písmem petit
Excelsior vytiskl olomoucký
knihtiskař Edmund Kramář.

Náklad 4000 výtisků.

Brož. Kčs 28.—.