

TÍMOTHEUS UODICKI

PRINCIPV

SOCIÁLNÍ ETHIKV

II

KFTVSTRL 1946 OLOHOUC

SOCIÁLNÍ

NAUKA

CÍRKVE

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 OBSTÁT

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 být definována jako rozumná nebo uvědomělá lidská činnost, jejímž cílem

jest »opatřování věcí, jež jsou nutný k rozmanitým lidským potřebám.« (Lev XIII., Rerum novarum). Není to tedy jakákoli činnost, kterou lze najíti 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 býti 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.e

JJ ^ 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 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 býtí 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

ciU-<1

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 vytřídí 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 jiti buď o statky spotřební (zuzivatelné), jež se užíváním spotřebují, nebo použitelné, jež se užíváním nespotebují. 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: směnárenství, 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 krásě 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.« C o m s e n t 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 rajske 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.« j Mojš 1 28

K tomuto místu poznamenává svatý Tomáš:
»Toto vzdělávání by nebylo bývalo namáhavé, nýbrž příjemné jakožto cvičení přirozené síly.« j 100 3

Práce ve stavu dokonalosti tedy byla podobna 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 jisti z ní po všechny dny života svého. Trní a hloží ti bude ploditi a budeš jisti bylinu země. V potu tváře své budeš jisti chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž
is i Vzát<<

I Mojž. 3, 17-19

80. Ze 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 jaksí 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 —

IV

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 potřeba 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 nutně k zachování života, a jestliže je někdo opomíjí, zanedbává svůj život, jež je každý povinen zachovati.«
QQ JJJ 'GG

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, neznamená, že by každý jednotlivec byl povinen stejně měrou a za všech okolností pracovat tělesně nebo duševně bez rozdílu. A především to neznamená, že by

byl každý člověk povinen pracovati tělesně. Tělesná práce je závazná jen potud, pokud jí člověk potřebuje k uspokojení nutných potřeb; má-li jiný cíl nebo může-li člověk obstarati své nezbytné potřeby jinak, není nutná. To platí tím více, že na základě přirozené dělby práce může malý počet lidí obstarati 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, pročež také bylo řečeno prvním člověku Gen. 3, 19: V potu tváře své budeš jisti chléb svůj, a Z. 127, 2: Pracemi rukou svých se budeš živiti, atd. Za druhé je uspořádána k odstranění zahálky, z níž vznikají mnohá zla; pročež 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, pročež 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 nutná k takovému cíli, neboť co je nařízeno k cíli, má nutnost z cíle, totiž tak, že je to tolik 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 zjevno 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, zbrani 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 vykonat 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 druhích 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 žít bez pokrmu, nebyl by vázán příkazem jisti. 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 žiti, není povinen tělesně pracovat... Kdo však nemá, z čeho by se jinak živil, nebo může získávat žívobyti jenom nějakým nedovoleným způsobem, je povinen tělesně pracovat.*

Quodl yn 1?

»Ačkoli má člověk přirozenou žádost shromažďovati 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 býti 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 býti zbaveni starosti o časné věci.*

CG m m

»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 yn „ gd 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 býti 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 uděleti almužnu a neměl by jinak, z čeho by nuzné podporoval.* JJ JJ 3

»Nežije zahálčivě, kdo žije jakýmkoli způsobem užitečně a

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 nadmíru 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, zabývají 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 býti 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.® JJ JJ 16g j

Z toho lze odvodit nový důvod pro nutnost dělb 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 dvojí tělesný 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, nakolik 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 mí-

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

Neboť co požaduje mravní řád na dělníkovi, sedlákoví 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. Cím 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 věčné 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

PŘÁVO NA SOUKROMÉ VLASTNICTVÍ

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 užitekem 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 být jen podmíněným pánem věcí; a může jím být 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 být pojímána dvojitým způsobem: jednak co do své přirozenosti, jež nepodléhá lidské, nýbrž jen božské moci, již 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 užtku jakožto učiněných pro něho; neboť vždycky je nedokonalější pro dokonalejší... A z toho důvodu dokazuje Filosof, 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.«
n ^ 6g ^

»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 naskýtají, 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 člověkově, 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;

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 náležité, 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 užívati 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 věcí 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 dražší než otrok, nýbrž podle toho, jakým způsobem člověk věci užívá.« [^] JJ [^] 3 _{acj} 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.« JJ JJ ₅₇ 3

88. Za druhé však musí být vlastnictví uvažováno l se zřetelem k subjektu, k člověku, který něco vlastní jako své. Zde je možno rozlišiti ve vlastnictví dvě věci: za prvé 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 prvé, 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 obstarávat 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 věci k člověku: má-li se užitečnost věci 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 věci k člověku, ale že stejně tak z ní vyplývá i jeho omezení, dané těmito třemi zásadami:

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

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

3. Užívání věci má býti 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 spravovati, 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 opatřoval 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 prvním je tedy třeba říci, že společenství věci 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.« JJ_{n 6g 2}

»2e 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 nepřihkl určitou část ve vlastnictví, ponechav lidské příčinnivost a státním zřízením, aby vymezily 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

»Casné 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 živit tím, co mu přebývá.« JJ_{n 32 5 acJ 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: „Lačňjícimu náleží chléb, jež ty zadržuješ; nahým náleží oděv, jež ty uzavíráš; vykopení 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.«

n n 6g ?

»Jak jsme viděli před chvílí, soukromé vlastnictví statků je přirozeným právem člověka; a užívání 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 žiti 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 povinností '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 stanovití 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 věci pochází z lidského práva, když byl předtím stanovil, že vlastnictví je pro člověka něco přirozeného, protože to vyplývá z užitkové povahy věci.

91. Za druhé je důležité, že vlastnické právo a vlastnické užívání věci 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 být 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 být 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 zvláště jeho způsob 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 určovat 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 vymezovat, 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 přivlastnit 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, at 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.« JJ JJ^{g6} 7

93. Ale vlastní princip omezení vlastnictví vzhledem k společnému dobru se opírá již o samu omezenost předmětu vlastnictví. Množství statků je omezeno a obvykle 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 nouzí, neboť časné statky nemůže vlastnit současně mnoho lidí.« n III 18 1 a d 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 jim 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 sdostatek 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 nepřímo 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

NABÝVANÍ VLASTNICTVÍ

0

95. Všimněme si nyní důležité otázky, jak vzniká vlastnické právo jednotlivce čili jakým dovořeným 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 jednosti-anné. 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.

»2e pak lze prvotně nabýti vlastnictví i přivlastněním věcí, jež nikomu nepatří, i příčinlivostí 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 jíž se dostává věci nové podoby nebo přírůstku, přivlastňuje pracujícím tyto plody.«

Pius XI., Enc. Quadragesimo anno

' Podmínkou dovolenosti 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 dědičným, smluvním převodem (směnou) majetku nebo konečně vydržením. To všechno jsou dovolené způsoby nabývání vlastnictví; jejich podrobnou úpravu provádí pozitivní právo.

VIII

ZISK Z NÁMEZDNÉ PRAČE

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?

Ze 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 obvykle 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 obvykle 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 zhodnotit její výsledky; a to mu jistě dává právo na něco více než na zaplacení materiálu a náhradu za opotřebenění 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 n H4 i

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

»Mzda je úměrná zásluze, ježto v udílení mzdy je zachována rovnost spravedlnosti.* QQ JJJ 14G

»Mzda náleží práci podle I. Kor. 3, 8: Každý obdrží svou mzdu podle své práce.« JJ ^ 1g2 2

To odpovídá oběma základním znakům práce, osobitosti a nutnosti:

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

jména ksebezáchově. V potu tváře své budeš jisti 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, jíž je třeba nejvíce poslouchati.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

Poněvadž tedy pracovní síla náleží svému subjektu, může ji pracující člověk svobodně směřovati; 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 opatření si majetek a držeti jej soukromým právem jako něco vlastního. Postupuje-li totiž své síly, svou příčinnost 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 riziku 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, jejíž 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 středního a mravného.«

Lev XIII., Enc. Rerum novarum

»Především se má dostat dělníkovi mzdy, která stačí k vydržování jeho i jeho rodiny... Je velikým zlem, jež musí býtí potíráno všemi prostředky, jestliže jsou matky pro nedostatečnost otcovy mzdy nuceny pracovat na výdělek mimo domov a musejí zanedbávat své zvláštní starosti a povinnosti, zejména výchovu dítěte. Vší mocí je tedy třeba usilovatí 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 býtí... Jiným způsobem se chápe jako nezbytné to, bez čeho nelze véstí 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 ubrat, a přece ještě zůstane dosti, aby se mohlo žítí přiměřeně vlastnímu stavu... Bylo by však nezřízené, kdyby si někdo odňal a uštědřil jiným ze svého vlastnictví tolik, že by nemohl žítí přiměřeně podle svého stavu a podle daných okolností. Nikdo totiž není povinen žítí nepřiměřeně.«

^ ^
g

To všechno tedy musí býtí bráno v počet při stanovení minimální mzdy, má-li býtí 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, již 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, již 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 sloužit 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 dvojí 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 Filosafo 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 tihne do nekonečna. A proto obchodování vzato samo o sobě má v sobě cosi hanebného, pokud v sobě nechová nočestný 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.« JJ JJ 4

Zde je prostým a přitom velmi důsažným způsobem vyložena 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 risiko 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 NN N I C
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 vyjádřitelnou. 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, užívající ho k pití, a pšenici, užívající jí k pokrmu. Proto se u takových věcí nesmí počítat zvláště 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 zvláště víno a zvláště 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 neznamená spotřebování věci samé, jako užívání domu záleží v jeho

obývání, nikoli v jeho zničení. A proto se může u takových věcí obojí postupovati zvláště, 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 Filosofa 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.«

n n 78i 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 užitekem vynakládá k rozmnožení jmění nebo přikoupení nemovitosti 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,

jíž 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 restitu- cí, ke které zavazuje spravedlnost, jež sluje směnná a jíž náleží zachovávat v lidských smlouvách rovnost každému vlastní i nahrazovati ji tam, kde nebyla za- chována.« Benedikt XIV.. Enc. Vix pervenit

m

102. Naproti tomu však se zásadně připouští, že se při smlouvě o půjčku mohou vyskytovat průvodní okol- nosti, které dávají věřiteli nárok, aby od dlužníka při- jal 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 Filosofo 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 uží- tím, 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 ti- chého či výslovného závazku, nýbrž jako dar daný zdarma, nehřeší, protože i předtím, než půjčil peníze, mohl dovoleně přijmout dar, a neocítá se v horším posta- vení proto, že poskytl půjčku. Lze však dovoleně poža- dovat za půjčku něco, co se neměří penězi, třeba blaho- vůli a lásku toho, komu půjčil, nebo něco podobného.

K prvnímu je tedy třeba říci, že ten, kdo posky- tuje půjčku, může bez hříchu pojmouti do smlouvy s vypůjčujícím náhradu škody, kterou se mu ubírá něco, co má mít, neboť to neznamena prodávati uží- vání 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 udělil; a takové náležitosti nepřísluší občanská závaznost, již se zavádí jakási nutnost, takže odplata není samo-

»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 vlastním 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 obvykle nevydával v nějaké mimořádné nebezpečí ztráty, protože nároky věřitelovy byly velmi přísně zabezpečovány zákony světskými i církevními.

To se změnilo změnou hospodářské soustavy. Liberalistický 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. Penále, 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

RÁD HODNOT

I

PŘIROZENÁ STUPNICE HODNOT

105. Práci 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 nadřazené 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 nešváry. 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,«

piug M Enc ubi arcano

II

ZIVOT 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, vítězství 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 pojímat 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.

ftekne-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 být 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 těžiško 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 vysvítá z trojího. Za prvé z toho, že je-li blaženost člověka činností, musí to být 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 nerí 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, pořádacího činnosti i trpnosti.« i II 3 5

109. Jsou-li tedy hodnoty řádu kontemplativního nadřazeny hodnotám řádu činného, neznamená to, že by ty druhé byly vylučovány, neboť i ony náleží 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.« ^{^^} JJJ 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 kontemplaci, takže i v samé oblasti spekulativního rozumu se uplatňuje odstupňování hodnot. Co se týče pojmu »kontemplativní život«, rozumí se jím obyčejně celý řád rozumu spekulativního, čímž se jaksí naznačuje už názvoslovně, že celé poznání slouží kontemplaci. Životem činným pak se podobně rozumí celá oblast rozumu praktického, 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 kontemplanční 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 druzí 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 teologie.
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 ŽIVOTE

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 intenzivní 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 zvláště zdůraznit vzhledem k tomu, že právě v oblasti společenského života je tato velká pravda nejčastěji opomíjena.

Lze to psychologicky snadno vysvětlit. Pospolitý život směřuje k vnějšímu blahobytu jako k nejbližšímu cíli, vyžaduje intenzivní 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 neužitečnou.

114. To je právě jeden z nejosudnějších bludů praktického člověka. Pravda je opačná. Hodnoty kontemplativní jsou nejnütnější 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 kontemplace 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 kontemplace je nejen vrcholem veškeré všech ostatních činností, jež v ní mají svůj konečný činnost, nýbrž že je také opačně zdrojem plnosti a síly smysli; a že tedy kontemplace 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 kontemplace 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 vší vnějškovosti, náhodnosti, rozptýlení a soustředění na podstatu. Ale nebývá nejčastější příčinou omylu v jakémkoli poznání právě to, že člověk podlehe nějakému vnějšímu 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 zkrlesle nebo kuse, sotva bude s to jednati tak, jak si toho žádá povaha cíle a prostředků. Proto je kontemplace nepřímo předpokladem dobrého činu. A její význam pro pospolitý život vystoupí tím zřetelněji, uvážíme-li, že pro nadměrný tlak činného života bývá člověku činnému zpravidla zřidka 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 kontemplace 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 kontemplace 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 Filozof praví, že filosofovatí je lepší než získávati majetek, ale získávati majetek je lepší pro toho, kdo trpí nouzí.«

TT TT

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 stupně 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 věci 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.

CAST ŠESTÁ

STÁT

I

DEFINICE STÁTU

118. Přistupující 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 definovat 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 1,1.)

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 rozptylovalo 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. Pohybovatí pak skrže 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 nadřizených.«

n n 1Q4 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 vladaf 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 správčům 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 jedinnost, plnost a svrchovanost státní moci. Jedinost vyplývá ze samého smyslu občanské společnosti: společně sledování cíle předpokládá zajisté shodu a jednotný postup; moc, která tento postup řídí, musí být 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, již 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 porušiti 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 schéma 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 kteréhokolik 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 úchytky 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 jednotlivec 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

STATNÍ 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 naskýtá 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; neznamená 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 zajistě 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 xni.; Enc. Diuturnum

130. Co se ovšem týče změny existujícího státního zřízení, platí pro ni podmínka, že nesmí být libovolná, nýbrž musí mít 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 otřást 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 dvojnásobným 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 velkými 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 odnímatí 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 vštípí 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 pospolitě lidské činnosti v oblast státní moci — vede buď k anarchii nebo k otrockému despotismu. Na druhé straně však platí, že nižší pospolitě 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 získávání 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, třeba i v řádu pozemských věcí, nesmí zanedbávatí 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, byt 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 vyšeďše 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 činiti 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 Církví 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 moci 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; pročež 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; nebot ta nemůže dlouho prospívat ani se udržeti, odvrhne-li náboženství, jež je člověku nejvyšším vůdcem a učitelem svědomitého zachovávání práv a povinností.«

P I U S X., E N C. V e h e m e n t e r

140. Spolupráce obou společností tedy musí být založena na zásadních zřetelech mravního prospěchu; nemůže to být 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 žiti 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 jednotlivec 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 prvé 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 býti 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 věci 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 náležejí 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 výchovatského 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, již 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 PRÁVA 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 nejosudnějším omylům.

Správný úsudek závisí na správném rozlišení. Řekne-li se, že všichni lidé jsou si rovni, neznamená 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_4

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 majíce 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 jednotlivec 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 týž 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.* j gg 3

»Ti, kdo vynikají rozumem, mají přirozenou nadvládu; ti, kdo mají slabý rozum, ale silné tělo, zdají se od přirozenosti založení k služebnosti.* ^ JJJ

»Jsou mezi lidmi převeliké a přečetné přirozené rozdíly: nemají všichni stejné nadání, stejnou obratnost, stejné zdraví, stejné síly; a z nutných rozdílů 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 téměř božskému zákonu a jeho důsledku, přirozenému zákonu mravnímu, a mají vzhledem k němu tytéž závazky a táž 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 jednatelce povinen, protože je nezbytná a protože je dána už v samé povaze svobody.

»Světských vládců je člověk povinen poslouchati pod-
tud, pokud toho vyžaduje řád spravedlnosti.*

II II 104, 6 ad 3

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

JJ ^ g

»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 žiti 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 jednatelce 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 jejich 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.«

P i u s X I - > E n c . C a s t i c o n n u b i i

»Již pouhým světlem rozumu, zkouáme-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, nepřístupní-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: Nezapíjejš! Neboť stejně svatou věcí je život jich obou a ani stát nebude nikdy moci míti právo jej

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 vychovááno; 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 být 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 ušlechtleji 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. *Časti 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 zástíta proti podnětům k nevěře, at vznikajícím v duchu nebo přicházejícím zvenčí; zabraňuje se jakýkoli přístup úzkostlivé obavě, zdali snad manžel manželku nebo manželka manžela neopusti 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 květat 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: *Zeny 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 osobití prvenství lásky jako něco, co jí náleží<t

Pius XI., Časti connubii

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

»AĚkoli 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, jimž 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 uzavřel-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., Časti 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 Církví; a toto spojení nemůže zajisté býti zrušeno žádným rozloučením, dokud žije Kristus a Církev skrze

n ě h a n

Pius XI., Části 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 křesťanství 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.*

T a m t ě ž

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 přirození 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.« JJ JJ JQ ^

»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 plodit, udělil také právo a povinnost vychovávat. Nikdo přece nemůže nevidět, že dítě si samo nestačí a nemůže se starat 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 zplazením 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 nerozvazatelným poutem a tak je vždycky pohotově služba obou i jejich vzájemná pomoc.«

Pius XI., *Časti 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.®

P i u s x i., *Divini illius*

Přítom 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 něž 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 bezbožnosti.«

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 (rozluka 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., Části 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 vyhovovatí 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 Církve 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 péči 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 těžce 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 — *obonumoperis*, 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.« p i u s X J E n c Q u a e J r a g e s i m o a n n o

»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. (Přisl. XVIII, 19) Tímto přirozeným sklonem je člověk veden, aby se sdružoval s jinými v stát; týmž sklonem veden cítí potřebu, aby vstoupil se spoluobčany v jiné společnosti, malé sice a nedokonalé, ale přece skutečné společnosti.« L e y x n i (E n c . R e r u m n o v a r u m

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. Nebot tvoření soukromých společností dovoluje člověku právo přirozené; posláním státu pak je, aby byl přirozenému právu zástitou, 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 něž jsou zřizovány.« (Rerum novarum). Tutěž 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 podniků, 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 pořádací (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 stávk; 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 užiti s jistými omezeními moci a síly zákonů. Tyto meze určuje též účel, který vyžaduje pomoci zákonů: nemají se totiž zákony uplatňovati více a nemají jiti dále, než nakolik toho vyžaduje odstranění zlořádů nebo odvrácení nebezpečím

Ley XIIIj 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 organizace, a to bez ohledu na hospodářskou doktrínu, 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 organizováno podle

věcného zřetele k výsledku práce, ke statkům, jež mají být 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 být 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 věsti 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 výtežek — snaha, jež na jedné straně podněcuje dobré vlastnosti, horlivost, zdatnost a pílí, 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 nejlaciněji a prodáti co nejdražší; obchodník se snaží snížit co nejvíce nákupní cenu a prodáti zboží co nejdražší — nebo prodáti 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 prvé 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 samoúčelným; 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 jednatel má míti 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.

Ze 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 býti uplatněno obecně — to jest, že vlastnictví výrobních prostředků musí býti účasten co největší počet pracujících lidí. Vlastnictví musí býti rozděleno, nikoli soustředěno — distribuce, nikoli centralisace musí býti 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 býti 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. **Ze** 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 všech 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 uplatňovati duchovní zřetele. Nejzazší mechanisace výroby ovšem může poskytnout nejvíce statků s nejmenší námahou; a může pracujícímu člověkovu 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 vyrobít 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-

tváří 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 plátno, 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. Mállokterý 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 pře-
vaha vývozu sice může vést k dočasnému prospěchu, ale v dalších důsledcích vede nutně buď ke ztrátě vý-
vozních možností, jež vede k vnitřní hospodářské krizi, nebo k udržování vývozních možností prostředky poli-
tickými, což vede zase k válečným konfliktům, jež na-
konec přinášejí vždycky větší škodu než užitek oběma
zúčastněným stranám.

Je tedy zřejmo, že v hospodářské oblasti se naskýtá
státu množství závažných úkolů i tehdy, když ponechá
nižším hospodářským organisacím všechno, co mohou
samy zastat, a omezí se na věci, k nimž je jen on sám
náležitě vyzbrojen.

X

STAT 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, společen-
ská složka, která má širší dosah než rodina nebo pra-
covní 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 dokonala a nemá tedy svrchovanou občanskou moc.

Proto má tato složka zvláštní význam pro stát ja-
kožto prostředek jeho výkonné moci. umožňuje státu nej-
snadnější styk s jednotlivci, protože soustřeďuje v po-
spolitém 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 dvojí 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 totožné; 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 obvykle 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 směšování. 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 národů dynastických, se nyní svádějí ve jméno zájmů národních.

Přítom je zmatek myšlení takový, že není shody ani v základní otázce: co to je národ. Pro jednu názorovou 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 přičtena 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 krajový rys, neprávem rozšířený na celý národ.

Naproti tomu společenství národního jazyka je zřejmé a skutečně 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 žiti podle mravu svého domova, kraje, kmene i národa. To je nejen osobní právo, nýbrž i mravní příkaz; nobof 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 odnárodnování; 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 oklikou 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 být místo smyslové kvality užíváno převážně logického vztahu, a všechno záleží na tom, do jaké míry lze pomocí vztahů mezi slovy vyjádřit 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 inspirované 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; nebýtí nutností tvořit v určitém jazyce nebo vycházeti z určité tradice, mohli by všichni náležeti stejným právem k témuž duchovnímu rodu tvůrců — aniž se tím ovšem zmenšují 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 uvědoměném 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 vyrovnání 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 prvé 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, trestajice zločince, podle Apoštolova slova: Ne nadarmo nosí meč, neboť jest služebníkem Božím, mstitelem vyliti hněvu na toho, kdo se dopouští zlého (Rím 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. (Z. 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.'« JJ JJ 40 J

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 nejeden 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 nabádati, 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

p_{us} XI E_{nc} 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

0 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 присvojení 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 nedostatecích 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 věci. Osobní žádost moci, slávy, bohatství, rozkoší může býti ovšem dostatečným podnětem k despocii; ale nebezpečnější jsou skryté podněty, jež vyplývají z nedostatků lidské přirozenosti a jež často svádí státní moc na scestí 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, již se mu dostane od státu. Ten, kdo má moc, si ovšem neuvědomuje stejně ostře, že překročil spravedlivou mez, prostě proto, že nepociťuje 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 sdostatek 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 státní zřízení než realista Aristoteles. A totéž 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 platónským myšlením, směřujícím k státnímu absolutismu, a aristotelským 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 nadřaděnosti 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.:

»Uvážili-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 zabráňovati, aby svoboda jednotlivců nepřekračovala meze a nezmocňovala se cizího, vzniká nenávisť k samé autoritě; chudí závidí bohatým a mezi občanskými třídami trvá prudký boj, když se jedni snaží za každou cenu získat a vyrvat jiným to, čeho sami nemají, a druzí se to snaží podržeti a rozhojnití.« *E n c A d b e a t i s s i m i*

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 zvláště 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 koření.«

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 neznamená, 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 vésti 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.*

TT IT 47 ě

Uvážíme-li nyní, jak rozmanité jsou obory pospolitého 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 ctižádostí, 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 být 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 ctnosti — 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? Nevídimе právě dnes až příliš zřejmě, jaké pohromy vznikají z nedostatku sociálu' 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. Otrockým 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, napomínají nejme 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 vlidně, 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 uzdou 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 zřejmá. Obrátme se nyní k otázce: Může stát, který nemá moc nad dušemi, vyvíjet nějakou společnou 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 pojátkem 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 ctíti 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 vzdávat Bohu poctu, tak náleží v druhotném smyslu k ctnosti zvané pietas vzdávat poctu rodičům i vlasti. V úctě k rodičům pak je zahrnuta úcta ke všem pokrevencům, protože ti tak slují právě proto, že pocházejí od týchž rodičů... V úctě 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 odpovédět 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 o 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 všechn 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

C A S T P K V N I : C L O V Ě K A V E S M Í R

I Princip theocentrický

- 4 Dva principy metafysického řádu vesmíru: theocentrický a hierarchický. 11
- 5 Dovězení 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 Dvojí 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 dokonalosti, stupňování intenzity. 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 úchyly 21

ČÁST DRUHÁ: JEDINEC A SPOLEČNOST

I Trojí řád v člověku

- 17 Člověk je uspořádán trojím řádem: podle pravidla rozumu, podle pravidla Božského zákona a podle pravidla života pospolitého. 25

II Rád lásky

- 18 Duchovní láska (přátelství) je blahověle 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 Rád pospolitě spravedlnosti

- 22 Rád 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 neplyne, že společnost je ve všem nadřa- zena 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 společenské- mu 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, blížeším cílem časný blahobyť	40
32 Nejbližeším cílem občanské společnosti je spo- lečné dobro občanského míru	42
33 Společné dobro se liší od dobra soukromého nejen počtem, nýbrž i povahově.	43
34 Stupnice společenských cílů: občanský mír, časný blahobyť, mravní dokonalost, věčná blaženost	44

ČÁST TŘETÍ: RÁD SPRAVEDLNOSTI

I Spravedlnost obecná a zvláštění

35 Spravedlnost ve vlastním smyslu je pohotovost stále a trvale udíletí každému jeho právo . . .	45
36 Spravedlnost v přeneseném smyslu je správné uspořádání jednotlivých principů činnosti v člo- věku	47
37 Spravedlnost obecná pořádá člověka k obec- nému dobru, zvláštění k zvláštěnímu.	47
38 Při spravedlnosti se hledí k množství udílení- ho, v lásce k náklonnosti, s níž se něco udílí .	49
39 Rád lásky je širší co do rozsahu i intenzity než	

řád spravedlnosti

- 40 Spravedlnost hledí k náležitosti předmětu činnosti, ostatní ctnosti se týkají způsobu činnosti
- 41 Všechny úkony ctnosti nepodléhají spravedlnosti obecně
- 42 Spravedlnost slouží lásce, láska je nejlepší posilou a oporou spravedlnosti

II Právo a zákon

- 43 Právo je předmět spravedlnosti
- 44 Dvě základní podmínky práva: náležitost a rovnost
- 45 Po stránce látkové záleží právo v užívání věcí, osob nebo prací
- 46 Zákon je uspořádání lidského rozumu k společnému dobru
- 47 Každý spravedlivý zákon vychází z věčného zákona

III Trojí zákon

- 48 Zákon je věčný plán vesmírného řízení v Božím rozumu
- 49 Zákon přirozený je účast stvoření na věčném zákoně skrze sklony přirozenosti
- 50 Rozumný tvor je účasten věčného zákona chápáním a soudností, nerozumný jen činností a trpností
- 51 Mravní jednání se řídí evidentními principy praktického rozumu
- 52 Přirozený zákon je nevyhladitelný, nezrušitelný a nezměnitelný
- 53 Druhotné principy přirozeného mravního zákona mohou býti změněny v jednotlivých případech, jde-li o zachování společného dobra
- 54 Principy společné všemu stvoření: sledování dobra, sebezáchova, uchování rodu

55	Principy rozumné přirozenosti: láska k Bohu a bližnímu, Desatero	65
56	Příkázání 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 změnily 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

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 oobního 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 Nezbytnot 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 věci 24
88 Totéž platí o individuálním vlastnění věci . . 25
89 Vlastnictví musí být 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 užiti 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 nejnižší 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 učtou.	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 ústavy monarchie, aristokracie, demokracie 73
- 130 Změna státního zřízení je povolena, 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 společenstev a práv jedince 75
- 133 Princip subsidiarity: stát nemá přejímat úkoly nižších společenstev, 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 jednotlivci 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 Vláša 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 dobru114
- 174 Třetím úkolem je ochrana hospodářské činnosti proti vnějším zásahům a úprava mezinárodní směny statků115

X Stát a místní společenství

- 175 Obec je přirozená pospolitost obdobná pospolitosti státní116
- 176 Dobro obce je odlišné od dobra státu a vyžaduje vlastní správu.117

XI Stát a národní společenství

- 177 Princip národního společenství není ani v oblasti biologické ani v oblasti duchovní118
- 178 Národ je trvalé společenství lidí, kteří užívají téhož jazyka k dorozumívání a k vyjadřování kulturních hodnot119
- 179 Národní společenství má přirozená práva, jež musí stát uznávat120
- 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 národní121
- 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 národní124

XIII Mezistátní vztahy

- 184 Pro styk mezi státy platí základní principy přirozeného práva125
- 185 Podmínky spravedlivé války: státní autorita, spravedlivý důvod, spravedlivý úmysl125

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. DrS. M. Brait
O. P., v Olomouci 1946. - Písmem
Excelsior vytiskl olomoucký
knihtiskař Edmund Kramář.