

Právní věda a věda o právu.

Poznámky k Weyrově noetice.

Odpověď na článek, jež se stejným nadpisem, s podtitulem:
„Poznámky ke Kallabově a Englišově noetice“ uveřejnil
prof. dr. Weyr jednak v Časopise pro právní a státní vědu,
ročník XVIII, 1935, str. 81 až 120, jednak jako sv. LXXIII.
Sbírkky spisů právnických a národohospodářských, 1935.

Napsal

Dr. Jaroslav Kallab,

profesor právnické fakulty Masarykovy university v Brně.

Zvláštní otisk z Časopisu pro právní a státní vědu,
čís. VI.—VII., ročník XVIII. (1935).

*Pro prof. dr. K. Laštovku
o myšl. poznámky
21. 10. 35
aut.*

*odp. Weyr 31
Jan*

Brno 1935.

Nákladem autora. — Tiskem Akc. mor. knihtiskárny Polygrafie v Brně.



Jsem velmi vděčný prof. dru Weyrovi, že svou kritikou mých názorů dal podnět ke kontradiktornímu projednání základních otázek metodologických, jimiž se zabývají někteří členové právnické fakulty brněnské. Neboť i když se tím zjistí rozpory, které v této generaci sotva se již podaří překonat, bude z toho zisk, že se vyjasní pouhá nedorozumění a odliší skutečné rozpory od pouhých rozdílů terminologických, ke kterým sváděl dosavadní zvyk projednávat zásadní metodologické otázky ve formě monologů.

Weyr ovšem konfrontaci našich názorů poněkud ztížil tím, že za předmět podrobnějšího rozboru si obral jediný můj článek, k tomu článek věnovaný jiné otázce, než o kterou mu jde. Kdežto Weyrovi jde podle úvodních slov jeho článku o rozbor „stanoviska, které zaujímá Kallab k normativní teorii“, nejde v mém článku „Právo a politika“ (Vědecká ročenka právn. fakulty Masarykovy university, XII. 1933, str. 37 až 50), jež Weyr činí předmětem své kritiky, o stanovisko k normativní teorii, nýbrž jde o charakteristiku rozdílu mezi myšlením právnickým a politickým, při čemž o normativní teorii se zmiňují jen potud, pokud je toho třeba k pochopení toho, co oběma těmito způsobům myšlení je společného. Spis, v němž ex professo jsem se zabýval otázkami ve Weyrově kritice nadhozenými „Úvod ve studium metod právnických“, Weyr sice příležitostně (str. 6) cituje, nezdá se mi však, že by mu byl při probírání jednotlivých problémů věnoval zvláštní pozornost.

K usnadnění případné další diskuse rozčleňuji rozbor Weyrovův podle jednotlivých sporných bodů.

1. Co chceme nazývat skutečností? Věc, již jsem ve článku Weyrem kritisovaném nemohl zvláště vyložit, již však podrobně rozebírám v citovaném „Úvodě“ (I., str. 33 n.) je otázka, kterou Weyr správně činí východiskem své kritiky,

totiž otázka, co je skutečnost. Weyr nesouhlasí s větou zmíněného mého článku, kde tvrdím, že „předmětem právní vědy není právo, nýbrž tatáž skutečnost, o níž mohu tvořiti též poznatky v rámci poznání toho, co jest, věd přírodních v nejšířším slova smyslu“. Proti tomu namítá Weyr, že „podle normativní teorie jest „skutečnost“ kategorií výlučně přírodovědecky-kausální, což znamená, že ona buď jest nebo není, takže o ní nelze činit jiných výroků, než existenciálních“ (str. 6), vytýká mi, že opouštím hledisko kriticko-idealistické (ve smyslu Kantovy filosofie) a že „neguji noetický základ normativní teorie, který spočívá v tom, že se připouští vedle skutečnosti ještě jiný předmět možného poznávání“ (str. 7). Dodáme-li k tomu, že podle tvrzení Weyrova (tamtéž) „skutečnost“ jest jen jedna, a to ta, která se nám objeví, když předmět poznávání pozorujeme pod zorným úhlem kauzality“ (str. 7), vidíme hned v těchto úvodních slovech, v čem se s Weyrem rozcházím.

Jde tu především o rozpor terminologický, že totiž nazývám skutečností něco jiného, než Weyr.

Za druhé tu jde o rozpor metodologický v tom, že Weyr vidí v rozdílu mezi přírodními a normativními vědami rozdíl v předmětu poznání, kdežto já tu vidím rozdíl ve způsobu poznávání.

Za třetí pak tu jde o rozpor filosofický v tom, že různě chápeme smysl kritického idealismu.

Pokud jde o první rozpor, jeví se v tom, že Weyrovi skutečností jest to, co jest, kdežto já skutečností rozumím předmět poznávání, abstrahujeme-li od formy poznání, tedy cosi podobného Kantovu Ding an sich. Důsledkem tohoto terminologického rozdílu je pak, že to, co já tvrdím o skutečnosti, nelze vztahovati na skutečnost ve smyslu Weyrově a naopak to, co tvrdí o skutečnosti Weyr, neplatí o skutečnosti ve smyslu mém. Tento terminologický rozdíl ovšem by neměl valného významu, kdyby nebyl důsledkem rozdílu metodologického, rozdílu totiž v tom, že Weyr třídí vědy podle předmětu (skutečnost — norma), kdežto já se pokouším tříditi je podle forem, v nichž skutečnost poznáváme (soud — norma). A tento rozdíl zase ukazuje hlouběji na rozdíl v tom, jak chápeme smysl kritického idealismu. Kdežto u Weyra rozlišení mezi obsahem a formou poznatku vystupuje jen jako noetická pomůcka k tomu, abychom si uvědomili povahu zjevů, vystupuje u mne zároveň i jako noetická pomůcka k pochopení dvojího rozdílného procesu poznání.

2. F o r m a a o b s a h p o z n a t k u. Netajím si, že Weyr je proti mně nesporně ve výhodě potud, že jeho pojem skutečnosti se kryje s tím, co běžná mluva skutečností jmenuje, i s tím, jak vládnoucí pozitivistická filosofie chápe skutečnost. Jest to pojem skutečnosti, jenž je přizpůsoben podmínkám chápání přírody, zvláště neživé, a jenž umožnil nebývalý pozvoj věd přírodních a na nich spočívajících věd technických, ovšem za cenu zanedbání

těch stránek poznání, jež by nám umožnily objektivně mysliti o věcech etických a společenských, právních a politických.

Skutečnost jest podle obecného Weyrem převzatého názoru něco na poznávajícím subjektu nezávislého, něco, o existenci čeho se potřebuji jen smysly přesvědčiti. Naproti tomu i v článku Weyrem kritisovaném samém podávám odchylnou definici skutečnosti, jež podle mého zdání lépe hovoří základům kritického idealismu. Pravím tam totiž (str. 41): „O skutečnosti jaká je mimo lidské poznání, nemohu nic věděti. Nemohu skutečnost tedy definovati jinak, než jako to, co prožívám a co v poznatcích se snažím nahraditi myšlenkovými výtvy, jimiž bych se s druhými o tyto zážitky mohl sdíleti, a jež by mně samému ve vzpomínkách zážitky zastupovaly. Je-li skutečnost to, co zažívám, pak mohu o ní toliko vypovídati, že jest nekonečně různá a stále se mění. Moje poznávání spočívá v tom, že zachycuji jednotlivé znaky a kupím (má býti: pořádám) je v představy a pojmy i v soudy, výpovědi o tom, co jest. Není tedy nikdy to, co jest, totožné se skutečností.“ K tomu pak dodávám na str. 43: „Normativisté stejně jako jejich pozitivističtí odpůrci ztotožňují svět, jenž je, se skutečností, na druhé straně neodolali zcela příkladu svého mistra Kanta, jež úvahy o tom, co má býti, v Kritice praktického rozumu svedly k metafysické konstrukci dvou světů, k učení, že svět, jenž má býti, není tento náš smyslový svět, nýbrž nadsmyslný svět ideí.“ Nejsm si vědom, že bych tím, jak Weyr mi vytýká, (str. 6) „opouštěl filosofické hledisko kriticko-idealistické (ve smyslu Kantovy filosofie), s něž jediné lze normativní teorii imanentně kritisovati“. Opouštím jen Kantovu metafysiku, a snažím se hlediska, jež Kant uplatnil v Kritice čirého rozumu uplatnit i v noetice praktického rozumu. Za jádro kritického idealismu nepokládám tedy Kantovo metafysické rozlišení smyslového, zákony kauzality ovládaného světa, od ideálního světa svobody, nýbrž jádrem jest mi učení, že poznatek nikdy není pouhým pasivním obrazem něčeho, co trvá mimo poznávající subjekt, v zrcadle jeho vědomí, nýbrž že v poznatku spolupůsobí jak vnější objekt, tak poznávací činnost subjektu. Nelze ovšem mysliti formu, poznávací činnost, bez obsahu, jako nelze mysliti obsah bez formy. Z toho však nevyplývá, že formy poznání toho, co jest, by byly jediné formy, jimiž můžeme objekt poznati. Vždyť v tom právě vidím velký pokrok, jež věd právní přinesli normativisté, že zdůraznili, že vedle poznání toho, co jest, je tu i poznání toho, co má býti, že vedle toho, co jest, (das Sein) jest tu i to, co má býti (das Sollen). Zdá se mi, že by význam a cenu normativní teorie zbytečně snižoval, kdo by s Weyrem se domníval, že rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co má býti, je v objektu poznání. Vždyť sám na str. 9, kde příkladem poněkud drastickým se snaží vyvrátiti noetické východisko En-

glišovo i moje, dochází přibližně k témuž závěru jako já, že totiž předmětem poznávání o sobě — t. j. odmyslíme-li si způsoby „pozorování“ (představování) — je ve všech třech případech (poznávání kausálního, normativního i teleologického), zásadně nepoznatelné kantovské „Ding an sich“¹⁾. Toto Ding an sich je ovšem nepoznatelné, to však neznamená, že bychom je při noetickém rozboru poznání měli pomíjet. Naopak bez jeho supponování by učení kritického idealismu bylo nepochopitelné. Skutečnost stává se poznatelnou oním procesem, jejž jsem nahoře uvedl, že totiž ji myšlenkově zpracováváme, při čemž ovšem předpokládám, že nemusím zvláště zdůraznit, že tu nejde o vyličení nějakého v prostoru a čase se odehrávajícího postupu psychologického, nýbrž o znázornění poznatku noetického, podmínek poznání vůbec se týkajícího. Proto tu také — což často zvláště ve filosofických pojednáních se přehlíží — mluvím-li o poznávajícím subjektu, nemám na mysli Petra nebo Pavla, sebe nebo jiného (na př. boha, stát, lid), nýbrž poznávající subjekt je zase supponovaný subjekt poznání, tedy hledíc k tomu, že jiné poznání než lidské se vymyká každé noetice, poznávající lidstvo. Rozlišení mezi obsahem a formou poznání tedy nás vede k rozlišení supponovaného objektu poznání, jímž je Kantovo Ding an sich, a supponovaného subjektu poznání, totiž lidské schopnosti formování objektu dojt k poznatku. Dojdeme-li s normativisty k uznání dvou základních forem lidského poznání, poznání kausálního a poznání normativního, z nichž prvním zjišťujeme co jest, druhým zjišťujeme, co má být, nevyplývá z toho, jak normativisté po stopách Kantových učí, že by tu byly dva světy, svět toho, co jest, a svět toho, co má být, nýbrž jen, že totéž Ding an sich mohu svému poznání vtělit, použiji-li jedné formy poznání jako to, co jest, použiji-li druhé formy jako to, co má být. Že by rozdíl mezi tím co jest, a tím co má být byl v objektu, nelze dokázat, poněvadž tento objekt, ať jej nazýváme Ding an sich, nebo skutečnost, je bez užití některé z obou forem nepoznatelný, to pak, co nelze poznati, nelze také tříditi.

Nezdá se mi tedy správným, jestliže Weyr došel k poznání, že společným předmětem kausálního, normativního i teleologického poznání je Ding an sich, tedy v podstatě k východisku mé noetiky, a pochváliv si tento výsledek slov „tak to žádá důsledná formulace kritického idealismu“ (str. 9, ač na str. 6 podobné mé učení vytyká jako opuštění filosofického hlediska kriticko-idealistického) pokračuje ne zcela jasně: „Proto trvám na tom, že předmětem poznání normativního jsou normy a že nelze věc chápati tak, že by jím byly předměty nebo věci, o kterých

¹⁾ Čtenář necht si laskavě všimne, že Weyr tu správně nemluví o „deštníku o sobě“, nýbrž o „Ding an sich“ v singulare tantum, poněvadž je možno, že onen deštník se mně zjeví s teleologického (hospodářského) hlediska jako statek, s normativního jako předmět krádeže, pozůstalost atd.

tyto normy jednají, přes to, že na druhé straně lze zajisté říci, že účelem normativního poznání je poznati obsah norem, t. j. to, co podle nich má být. „Je-li norma formou, v níž vypovídám, že něco má být, nemůže nikdy být sama o sobě předmětem poznání (leďa v exaktní normologii), nýbrž jest předmětem poznání vždy jen jako forma, v níž určitý obsah se mi stává poznatelným. Jest pak úplným analogem soudu, chceme-li toto označení vyhraditi formě výpovědi o tom, co jest. Ačkoli tedy to, co jest, nemohu jinak poznati, než ve formě soudu, nikdo neřekne, že předmětem kausálního poznání je soud. V obou případech forma (tam norma, zde soud) není předmětem poznání, nýbrž nástrojem, jenž mi umožňuje poznání. To, co má být, nemohu, jak správně normativisté rozpoznali, poznati jinak, než myslím-li to ve formě normy. Z toho nikdy nemohu vyvoditi, že by tato norma byla předmětem poznání, nýbrž předmětem poznání je její obsah, to, co má být.

Vedlo by nás příliš daleko, kdybychom v jednotlivostech stopovali, jak v celé této argumentaci Weyr mne vyvrací tvrzeními, jež by bylo lze svěsti na větu: Co Kallab tvrdí o skutečnosti jako předmětu poznání, není správné, poněvadž to neplatí o skutečnosti, jak ji chápou normativisté. To je však vyložené nedorozumění. Neboť skutečnost ve smyslu normativistů (jako ostatně též ve smyslu pozitivistů) je již Ding an sich, tedy skutečnost v mé m smyslu, přioděná do jedné z obou forem poznání, totiž do forem poznání toho, co jest. O tomto myšlenkovém výtvoru ovšem nelze tvrditi, že by bylo možno naň aplikovati i druhou formu poznání. Z toho však neplyne, že objektem poznání kausálního je skutečnost, kdežto předmětem poznání normativního jest norma, nýbrž nejvýše možno tvrditi, že norma je forma, v níž to, co já nazývám skutečností, je poznatelné tam, kde nejde o odpověď na otázku co jest nebo není, nýbrž kde jde o odpověď na otázku, co má nebo nemá být.

3. P o z n á n í a t v o ř e n í. Hlubší důvod, proč Weyr zamítá můj paralelismus mezi kausální, (teleologickou) a normativní formou poznávání, jest jeho zásadní (rovněž částečně od Kanta převzaté) rozlišování mezi poznáním a chtěním, mezi intelektem a vůlí. Vytyká mi totiž, že užívám slova „tvoření“ v příliš širokém filosoficky neupotřebitelném smyslu, když mluvím o vědě jako činnosti tvořivé, a pokračuje: „Zde se mstí na Kallabovi mlhavost oné ‚skutečnosti‘ v jeho smyslu, o níž prý mohu stejně vypovídati, že jest nebo že má být. Pokud totiž jde o onu skutečnost, která jest (resp. byla nebo bude) nebo — což jest totéž — o níž vypovídám, že jest, je to ona známá přírodovědecká skutečnost, která jest předmětem poznávání věd přírodních (kausálních), nebudeme o ní zajisté tvrditi, že bychom ji poznáváním teprve tvořili, nýbrž ona zde právě jest a naším úkolem jest tudíž pouze, abychom zjistili, jaká jest“ (str. 13). Tímto tvr-

zením se Weyr podle mého zdání dostává do rozporu s kritickým idealismem, jež činí stejně jako já východiskem své noetiky. Neboť základní poučkou tohoto směru je, že objekt bez součinnosti poznávajícího subjektu je nepoznatelný, čili, že jest nemožno si představití objekt, aniž bychom jej myšlenkově zpracovali. Abstrahujeme-li od subjektu poznání, zbývá nám jako objekt poznání jen ono nepoznatelné Ding an sich, pro které volím název „skutečnost“, když chci vyjádřit, že to není filosofická konstrukce vznášející se v nebi pojmů, nýbrž že to je filosofická konstrukce, jež mi má na vědomí uvést, že předmětem mého poznávání je ten svět, v němž žijeme a jež prožíváme, i když jej právě nečiníme předmětem své činnosti poznávací. Z této skutečnosti v mém smyslu teprve aplikaci určitých forem myšlení tvořím svět, který jest. Nemusím snad varovati před opačnou chybou solipsismu, učení totiž, že každý člověk si tvoří svůj svět. Jak nahoře jsem se zmínil, znamená poznávající subjekt, „já“ ve smyslu noetiky, myslící lidstvo, nebo lépe předpokládanou lidskou schopnost poznání. Na poznávajícím subjektu nezávislá je jen skutečnost v mém smyslu; tuto skutečnost člověk ovšem netvoří. Ale skutečnost ve smyslu Weyrově, to, o čem vypovídám, že jest, člověk tvoří, jak patrně z existence přírodních věd, jež nejsou, než projevem lidské snahy nahradití nekočné různou a stále se měnící skutečnost racionální soustavou myšlenkových výtvorů. Ono hysteron-proteron, že přírodu jako nikdy nedosažitelný ideál poznání toho, co jest, promítáme mimo sebe a představujeme si, jako by tu byla a my ji jen objevovali, vyložil jsem opíraje se o Kanta obšírně ve svém Úvodě, zvl. str. 8 a 69.

Weyr se tedy mylí, domnívá-li se, že při výpovědi, že něco jest, se uplatňuje jen intelekt, kdežto při výpovědi, že něco má být, se uplatňuje jen vůle. Ono přísné, kdysi oblíbené, členění duševních schopností v rozum, cit a vůli, jež patrně má Weyr na mysli, není již obeeným míněním psychologů, kteří spíše než rozdíl, zdůrazňují vzájemnou podmíněnost těchto duševních schopností. Zvláště však v noetice jako v nauce o poznání nelze tuším přehlížeti, jak všechny tyto schopnosti, jež se nám tu jeví jako trojí možný způsob hodnocení myšlenkových obsahů, jsou jen tři stránky, s nichž možno pozorovati vztah člověka ke skutečnosti. Tuto věc, již jsem ve zmíněném Úvodě obšírně vyložil, Weyr pomínil, ač tím budí dojem, jako by noetika idealistická od dob Kantových nebyla mimo vytvoření normativní teorie učinila pokroků. Útěchou jest mi, že osud nepovšimnutí sdílím tu s celou německou teorií hodnot, s učením Bergsonovým a Poincaréovým a j. ve Francii i s učením pragmatistů v zemích anglosaských. Na druhé straně jest mi tím vzata možnost obrany, když Weyr se omezuje na výtku, že opouštím „další základní thesi kritického idealismu, která rozlišuje zásadně mezi intelektuální čin-

ností poznávací a všemi ostatními činnostmi, čili základní protiklad mezi intelektem a vůlí, mezi poznáváním a tvořením“ (str. 11), stírám, základní a nadmíru příznačný protiklad poznávací činnosti jakožto typické funkce intelektu (ono ‚teorein‘ čili kon-template) a všech ostatních činností a dějů, které možno snad shrnouti pod povšechný pojem, jež naznačuje slovo ‚prattein‘ (v širším smyslu: dělati nebo dítí se), protiklad poznávání na jedné straně a chtění, vůle a tvoření na druhé“ (str. 12). Weyr kritizuje mé názory o normativní teorii podle jediného, k tomu jinému předmětu věnovaného článku, přehlíží, že celý můj spis, onen i jím citovaný I. díl Úvodu je v podstatě věnován důkazu, že rozdíl mezi výpovědí o tom, co jest a výpovědí o tom, co má být, není rozdíl v předmětu, nýbrž rozdíl ve způsobu, jímž své poznatky tvoříme, měříce skutečnost jednou podle hodnoty pravdy, jednou podle hodnoty dobra. To ovšem zde nemohu znovu vykládati, omezím se tedy jen na dva argumenty, jimiž Weyr opírá svůj zamítavý posudek. Je to především námitka, že mé učení odpirá tomu, co on nazývá kritickým idealismem. Pokud jde o poznání toho, co jest, není, pokud mohu postřehnouti, mezi námi rozdíl. Uchyluji se ovšem od Weyrova chápání kritického idealismu, pokud, těžce z dalšího vývoje tohoto učení, aplikuji jeho základy (rozlišení subjektu poznání od objektu) na poznání toho, co má být. Druhá námitka je, že mé stírání protikladu poznání a tvoření by vedlo k názoru, že poznávající subjekt poznáváním tvoří svůj předmět poznání (str. 12/13). Zmínil jsem se však již nahoře, že tvoře poznatek o skutečnosti, předpokládám a netvořím tuto skutečnost, ovšem však tvořím poznatek, určitý myšlenkový výtvor, jež mi pro mé myšlení má skutečnost v určitém směru zastupovati. Opět musím litovati, že Weyr nechal nepovšimnutou obšírnou partii mého Úvodu (zvl. str. 94 n.), kde se snažím upozorniti na rozdíl mezi naivním poznáváním (řečí, nápodobou, výchovou, uznáváním autority a pod.) a poznáváním vědeckým, a kde poukazuji k tomu, že rozdíl spočívá v tom, že při vědeckém poznávání se řídím jen jedinou hodnotou (tedy při poznávání toho, co jest, hodnotou pravdy), kdežto při naivním poznávání spolupůsobí různé hodnoty.

Ona tvořivá činnost, jež Weyrovi je protinožcem poznávání, je předpokladem poznání toho, co jest, stejně, jako poznávání toho, co má být. Rozdíl mezi oběma je v tom, že při poznávání toho, co jest, z objektu poznání vylučuji moment tvoření, představuji si svět, jako by v něm nebylo tvořivé vůle, jako by vše se dalo jen působením zákona kausality, kdežto při poznávání toho, co má být, moment tvořivé vůle nemohu v obraze světa postrádati; kde by nebylo možnosti volby, ve světě ovládaném zákony kausality, nemá otázka po tom, co má být, smyslu. Nemohu tedy uznati, že při poznávání (toho, co jest) nespůsobí vůle, kdežto zase to, při čem vůle spolupůsobí (odpověď na

otázku, co má být) není poznáváním. Mínení, že subjekt poznání toho, co jest, netvoří, nýbrž jen pasivně do sebe vnímá skutečnost, odporuje jádru kritického idealismu a lépe sluší pozitivistovi, než přívrženci učení Kantova. Od dob Kantových bylo však mimo to opětovně zdůrazněno, že spojka „jest“ v soudu není jen věcí intelektu, nýbrž i věcí vůle, poněvadž není jen gramatickým spojením podmětu s přísudkem ve větu, nýbrž i projevem vůle, aby právě toto spojení bylo uznáno za pravdivé. Podobně však i v normě spojka „má být“ není jen gramatickou pomůckou, nýbrž projevuje i rozhodnutí, aby právě to, co normou vyjadřuji, bylo uznáno za správné. Pokud v soudu vidíme formu poznání toho, co jest, jest v něm stejně mnoho vůle, jako v normě, jako ve formě poznání toho, co má být. Moment volní v normě není dán tím, že bych normou vyjadřoval nějaké rozhodnutí, kdežto soud by rozhodnutím nebyl, nýbrž v tom, že svět, jímž se zabývám ve formě soudu, je myšlen k vůle (svět kauzality), kdežto norma by neměla smyslu, kdyby svět, jež jí chápu, nebyl oživen vůlí²⁾. Vypovídám-li, že jest, nebo, že má být o předmětu, jež nelze myslit, než jako chtěný, neplyne z toho, že i subjekt poznání jej musil chtít. Chtění zde právě není psychologický fakt, nýbrž podmínka poznání, forma myšlení.

4. Jednotnost poznání jako kriterion objektivnosti. Poznání toho, co jest, čili tvoření soudů, předpokládá tedy stejně moment vůle jako poznání toho, co má být, čili tvoření norem. Jako spojkou „jest“ v soudě vyjadřuji výsledek volby mezi různými možnými myšlenkovými obsahy, jimiž na danou otázku po tom, co jest, mohu odpovědět, tak spojka „má být“ vyjadřuje výsledek volby mezi různými možnými myšlenkovými obsahy, jimiž mohu odpovědět na danou otázku, co má být. Může tedy odpověď na otázku co jest být stejně správná nebo nesprávná, jako odpověď na otázku co má být. Nazveme-li správnou odpověď na danou otázku objektivním poznatkem, vzniká nám otázka, v čem spočívá jádro objektivnosti, t. j. co chceme říci, nazveme-li určitý poznatek objektivním. Opět bohužel tu Weyr neuznal za vhodno vyvrátit obšírné mé výklady o objektivnosti (Úvod str. 53) a omezuje se na tvrzení, že poznávání toho, co jest, „nazývá se zpravidla „objektivním“ a míní se touto objektivností především nega-

²⁾ Podobný omyl nacházím u Weyra v pozn. 2. na str. 10., kde se pozastavuje nad jiným mým pokusem vložiti normu, totiž tím, že upozorňuji, že skutečnost, již vyjadřuji soudem, nezná (reálného) času, kdežto skutečnost, o níž vypovídám normou, čas předpokládá. Zvláště odvolání se na Bergsona tu Weyr vykládá zcela falešně, neuvědomiv si patrně, že jedna z hlavních zásluh Bergsonových jest, že zdůraznil, že čas, jež prožíváme, reálný čas (durée) je něco zcela jiného, než čas jako forma myšlení (náboru) u Kanta, a že přírodovědné poznání je umožněno jen vypuštěním momentu reálného času z obrazu skutečnosti.

tivně tolik, že poznávající vylučuje při své činnosti všeliký osobní (subjektivní) zájem, t. j., že jí nic jiného nechce, leda právě poznávání“ (str. 13). S touto definicí mohu celkem souhlasiti, třeba bych onen moment chtění, jež tu Weyr připouští, nikterak nepodeceňoval, poněvadž okolnost, že chci poznati, se projevuje, jak jsme nahoře viděli, jako volba mezi různými možnými odpovědmi a vyzvednutí jedné z nich jako té, pro niž vindikujeme obecné uznání. Weyr však nedoceňuje, že zcela totéž, co zde připouští o poznání toho, co jest (o odpovědi na otázku, co jest), platí též o poznání toho, co má být (o odpovědi na otázku, co má být). I tu volíme mezi různými odpovědmi na danou otázku a volíme tu, která není výtvořem jiného chtění, než toho, jež nechce nic, než poznati (ovšem poznati to, co má být), čili jež je objektivní³⁾.

Aby v tomto pro celou úvahu rozhodném bodě mně dal za pravdu, v tom Weyrovi brání jeho od pozitivistů převzatý pojem skutečnosti, totiž ztotožnění skutečnosti s tím, co jest. Proto dochází k úplně pozitivistickému tvrzení: „mé výpovědi (o skutečnosti, jaká jest) mohou být pravdivé nebo nepravdivé podle toho, shodují-li se s tím, jak svět skutečně vypadá nebo ne“ (str. 14). Při tom přehlíží základní poučku kritického idealismu, že o tom, co nevstoupilo do mého vědomí, nebylo mou myslí formováno, nemohu nic vědět, nemohu to tedy vůbec s ničím srovnávat. I když srovnávám svůj poznatek o tom, co jest, se skutečností, nesrovnávám, jak by se podle výkladu Weyrova zdálo, myšlenkový výtvoř s něčím, co není myšlenkovým výtvořem, se skutečností myšlenkově nezpracovanou, poněvadž tato skutečnost (v mém smyslu) je nepoznatelné Ding an sich; nýbrž vždy srovnávám vědecký, vůli k pravdě řízený myšlenkový výtvoř s myšlenkovým výtvořem naivním, na jehož utváření působily jiné ještě momenty, než vůle k pravdě. To přehlížeje, nepochopil Weyr naprosto mého tvrzení, že „se nám požadavek pravdivosti mění v požadavek jednotnosti mého poznání, jenž zase jest výrazem jednotnosti vědomí“, a následkem toho nepodává jeho potvrzení nebo vyvrácení, nýbrž jeho karikaturu. Tak již Weyrovo tvrzení, že Kallabův požadavek „jednotnosti“ poznání jest kriteriem ryze formálním, z něž proto na žádný způsob nemohou plynouti nějaké obsahové důsledky, t. j. týkající se podstaty (vlastností, obsahu atd.) poznávaného předmětu (str. 14), svědčí o neporozumění. Vždyť jednotnost poznání, zvláště když jí ještě blíže vysvětluji jako jednotnost vědomí, nemůže být bez obsahu, jednotnost je možná jen tam, kde jest něco, co právě v jednotu slučuji. Také nelze

³⁾ Weyr se tu mimoděk aspoň částečně uvaroval omylu, jež zpravidla nacházíme u pozitivistů, že totiž jen poznání je objektivní, kdežto chtění je nutně subjektivní. Připouští aspoň, že poznávání předpokládá chtění, totiž právě chtění objektivně poznati. Proč by člověk, jenž se rozhoduje, co má být, nemohl chtít stejně objektivně?

si představiti poznání nebo vědomí bez obsahu. V mysli jsou různé myšlenkové výtvořky, a požadavkem jednotnosti poznání nevyjadřují tedy nic jiného, než tendenci každého myslícího člověka tyto myšlenkové výtvořky uspořádati jako články jednotného nějakého systému, jednotného vědomí. To se děje právě tím, že rozeznávám správné poznatky, jež v mysli podržím, a nesprávné, jichž se snažím se zhodit. Proto tvrdím, že „poznatky správné rozeznám podle toho, zda je mohu bez logického odporu včleniti do určité myšlenkové soustavy“. Po- zastavuje-li se Weyr nad tvrzením, že kriteriem správnosti je logický poměr mezi různými myšlenkovými výtvořky, a vyvrací-li toto mé učení tvrzením, že kriteriem pravdivosti není „logický odpor“ nebo „jednotnost mého poznání“, nýbrž jediné a prosté to, „že jest v nich odpor — ne sice logický, nýbrž se skutečností, kterou chci poznávati“, a dodává-li, že „tu jde arcíť o skutečnosti v mém smyslu, a nikoli Kallabové“ (str. 15), upadá zase do pozitivistického omylu, jako by to, co jest, bylo myslitelné jinak, než jako myšlenkový výtvořek, a jako by tudíž mezi tím, co myslím jako jsoucí, a mým myšlenkovým výtvořkem o tom, co jest, byl možný jiný poměr, než poměr logický. Weyrovo tvrzení tedy, že „poznatek, že jsou skřítci, je nepravdivý, poněvadž ve skutečnosti (ve světě, jaký jest) není skřítků“ (str. 15), nevyvrací, nýbrž potvrzuje mé učení, jestliže si jen rozpomeneme na to, co uznává na str. 13, kde mluví o skutečnosti, která jest (resp. byla nebo bude), nebo — což jest totéž — o níž vypovídám, že jest, a která je, ona známá přírodovědecká skutečnost, která jest předmětem poznávání věd přírodních (kausálních). Weyr tu z obsahu lidského vědomí, ze souboru myšlenkových výtvořků, s nimiž poznává srovnávám nabízející se mi odpověď na otázku, co jest, zcela libovolně vylučuje ty myšlenkové obsahy, jež získávám zkušeností, a jen tak může tvrditi, že pravdivost poznatku „nemá s jednotností nic co dělat“ (str. 15). Přehlíží stále, že o tom, co nevstoupilo do mého vědomí, nemohu nic věděti, nemohu to tedy také s ničím srovnávati. Jakmile by připustil, že také to, co jest (což je, jak uznává, identické s tím, o čem vypovídám, že jest), přichází v kritice poznání v úvahu jen jako myšlenkový obsah, viděl by, že ve výsledku není mezi jeho tvrzením a mým žádného rozdílu, že i já svým požadavkem jednotnosti poznání nevyjadřuji nic jiného, než požadavek souhlasu mezi vědeckým poznatkem a lidskou zkušeností.

Rozdíl — ovšem podstatný — je jen v noetickém výkladu zjevu, že určité myšlenkové výtvořky o tom, co jest, uznáváme za pravdivé, jiné jako nepravdivé zamítáme, t. j. nebereme v úvahu při dalším tvoření pravdivých poznatků. U Weyra je to souhlas s jakousi mimo poznávající subjekt, tedy mimo vědomí existující skutečností, což je přímý odpor proti základům kritického idealismu (odpor k poučce, jež je téměř truismem, že

nic nevím o tom, co nevstoupilo v mé vědomí, co tedy nevím), kdežto u mne je to souhlas s tou skutečností, již lidský duch do okamžiku tvoření mého poznatku ze souboru lidských zkušeností (zážitků) myšlenkově zpracoval v jednotný obraz přírody.

Nemohu tedy ani po výkladech Weyrových opustiti svého učení, že objektivnost není vlastností něčeho, co je mimo poznávající subjekt (objektivní objekt poznání je pleonasmus), nýbrž objektivní je jen můj poznatek o objektu, a objektivně pravdivý jest ten soud, jímž vyjadřuji myšlenkový obsah, jež bez logického odporu mohu sloučiti v jednotu s ostatními svými myšlenkovými obsahy, vyjadřujícími, co jest. Hlubší důvod tohoto kriteria pravdivosti jest pak, jak jsem rovněž v Úvodu se snažil obšírně ukázati, že označením „objektivní“ chceme vyjadřiti myšlenku, že nikdo nepoznává sám, a nikdo nepoznává jen pro sebe, nýbrž že poznávající jsme nástroji poznávajícího lidstva. Proto rozeznáváme a jako subjektivní označujeme ty poznatky, jež jsou plodem individuálních našich vlastností, od těch, jež, jsouce nezávislé na efemerním našem já (a jež proto nazýváme objektivními), mohou také v mysli každého jiného správně myslícího stejnou funkci plniti, přispěti totiž k jednotností lidského vědění.

Že kriteriem pravdivosti není souhlas s objektem mimo poznávající subjekt existujícím, nýbrž logická jednotota mezi různými našimi myšlenkovými výtvořky, toho důkazem jsou exaktní vědy, jež vědomě abstrahují od těch myšlenkových výtvořků, jež obsah svůj čerpají ze zkušenosti, a slučují v myšlenkovou soustavu jen myšlenkové výtvořky, jimiž zkoumáme možnosti myšlení dané jednotlivými formami našeho poznání. Také tu mohu jen odkázati ke svému Úvodu (str. 27 n.), o němž se Weyr bohužel zase nezmiňuje tam, kde vyvrací mé názory o exaktních vědách (str. 19). Pro nedostatek místa musím však tuto úvahu, jež by musila býti obšírná, vypustiti.

5. **Objektivnost normy.** Okolnost, že Weyr neporozuměl mé konstrukci jednotnosti poznání jako kriteria objektivnosti, jest bohužel nejcitelnější tam, kde vykládá důsledky tohoto domněle mého učení pro nauku o poznání toho, co má býti. Tu, míní Weyr, vzniká otázka, jak a odkud se poznávající subjekt dozví, co má býti, a pokračuje: „Kallab i zde operuje svou ‚jednotností poznání‘ a domnívá se, že z tohoto (vpravdě ryze formálního) kriteria lze jakýmsi tajuplným způsobem, pouhou ‚jednotností‘, ‚objektivností‘ a ‚důsledností‘ poznání, vysoukati (praví Weyr), to, co má býti.“ „... Popírám (pokračuje Weyr), že by něco podobného bylo možné. Nikdy nedozvím se něco o tom, co má býti, když jedinou mou pomůckou poznávací jest princip ‚jednoty toho, co má býti‘ (str. 16). Jak možno doufati, že se kdy poštěstí, abychom pomoci pouhého formálního, tedy

bezobsažného principu „jednoty toho, co má být“ a pouze negativním prostředkem vyloučení „okamžité nálady, osobních tužeb“ při našich úvahách dospěli k poznatku...“ (tamtéž).

Jednota poznání je sice formální princip, jenž však předpokládá, jak jsme viděli, obsah. Tento obsah tam, kde jednáme o skutečnosti (ve vědách empirických na rozdíl od exaktních), musíme předpokládati dříve, než hledáme k jejímu pochopení jednotící princip. Jestliže tedy potom ukazuje Weyr hned dva způsoby, jimiž možno na normy jednotně pohlížeti (princip jednotnosti předmětu normativního poznávání jako obsahový princip a sjednocení norem podle subjektu jako princip formální), nevyvrací mého učení, nýbrž je potvrzuje, a naprosto nechápu, čím jsem mu zavedl podnět k tomu, že proti mně hájí thesei, že obsah naprosto nemůže být nahrazen principem pouhé jednotnosti v poznávání toho, kdo poznává (poznávajícího subjektu), tedy, že jednotnost musí být dána v předmětu, nikoliv v subjektu poznávání, a že: „Odmyslíme-li si (však) — a to bychom při Kallabově konstrukci musili učiniti — jak ono formální, tak obsahové kritérium jednotnosti předmětu normativního poznávání, pak stává se z požadavku „jednotnosti mého poznání“ prázdné slovo, při němž nelze si nic mysliti“ (str. 17).

Litoval bych velice, kdyby posluchači Weyrovi, u nichž nelze očekávat, že si údaje učitelovy pověří vlastním studiem kritizovaného mínění, mně imputovali učení tak nesmyslné. Vždyť stále zdůrazňuji, a Weyr mně to právě vyčítá, že obsahem vědy o tom, co má být, jest skutečnost. Ovšem ne skutečnost ve smyslu toho, co jest, nýbrž ve smyslu onoho ještě neformovaného objektu poznání, jenž poznatelným se stane teprve tím, že jej vpravím do určité formy. Souhlasím pak s normativisty, že není vědou jen poznání toho, co jest, nýbrž i poznání toho, co má být. Stavím s normativisty proti soudu normu jako specifickou formu normativního poznání. Podstatně se však rozcházejím s normativisty i s Weyrem v tom, že hájím mínění, že norma není jen forma, jež vytváří objekt normativního poznání (tak, že normativní věda jest stejně, jako přírodní věda, odkázána jen na rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není), nýbrž hájím mínění, že máme-li mluvit o zvláštní normativní vědě, nemůže rozdíl této vědy proti vědám přírodním (kausálním) být jen v předmětu, nýbrž že musíme jej hledati i ve zvláštní formě, již tvoříme své poznatky. Zase odkazuji k tomu, co jsem o věci obšírně vyložil ve svém Úvodu, zvl. str. 74 n.

Weyrovi brání v uznání tohoto učení hlavně jeho pozitivistické ztotožnění skutečnosti s tím, co jest. Musím opakovati, že to, co jest, je již plodem určitého způsobu chápání skutečnosti, totiž toho způsobu chápání, při němž ze skutečnosti, jak ji zažíváme, je vyloučen moment času (reálného) a moment tvořivosti. Uvědomím-li si, že moje tvořivá vůle a onen čas, jež prožívám, jsou stejně skutečné, jako předměty přírodovědného po-

znání, třeba bych je v myšlenkových výtvořech, vytvořených ve formách chápání toho, co je (tedy za předpokladu času jako pouhé formy vnímání a kausalit jako formy myšlení), nenalézal, musím dospěti k závěru, že odpověď na to, co má být, musím stejně hledati ve skutečnosti, jako v ní hledám odpověď na otázku, co jest. I tu ovšem nemohu si uvědomiti skutečnost bez formy poznání, ale chtěje odpověděti na otázku, co má být, musím užívat jiných forem myšlení, v nichž bych skutečnost chápal, než hledám-li odpověď na otázku, co jest. Tou formou je právě norma. Tím, že skutečnost, již prožívám, chci chápati tak, abych si mohl odpověděti na otázku, co má a co nemá být, musím v ní předpokládati lidskou schopnost voliti mezi různými možnostmi a z těch možností vyzvednouti jednu, o níž právě slovem „má“ (sc. být) vyjadřuji, že jí dávám přednost před jinými možnostmi. Opět musím vysloviti politování, že Weyr úplně pominul to, co v Úvodu vykládám o poměru hodnocení k poznání. (Úvod, str. 60 n.)

Tak docházím k nepřehledné zásobě odpovědi na otázku, co má být, jako ve svém vědomí shromažďuji po celý život poznatky o tom, co jest. Mám tedy to, co má být, pokládati za méně skutečné, než to, co jest? Je svět, jenž je výsledkem tvořivé činnosti lidské (kultura) méně skutečný než svět podřízený zákonu kausalit (příroda)?

Mé tvrzení zní sice nezvykle, ale jen proto, že skutečně naše schopnost poznati rozdíl mezi tím, co jest a co není, jest vyvinutější, než schopnost rozpoznati, co má a co nemá být. To míní snad i Weyr, když na str. 9 mluví o „převaze přírodovědeckého aspektu nad jinými“. To je však historicky podmíněný fakt (směr myšlení, jímž šlo evropské lidstvo od renaissance), není to však poznatek noetický. Způsoby a meze lidského poznání se nemění tím, že jsme v používání jedněch zvláště, než v používání druhých. Ví-li tedy, poněvadž to sám zažívám, že lidé zákonům kausalit navzdory chtějí, tvoří, z možností ve skutečnosti se jim nabízejících volí, a hledám-li cestu, jak si vyjasniti tento směr lidského myšlení, nemohu zavírat oči před faktem, že hledání odpovědi na otázku, co má být, se až na předpokládanou hodnotu (zde dobro, tam pravda) neliší od hledání odpovědi na otázku, co jest. Jako hledaje tuto odpověď předpokládám skutečnost již naivně formovanou v zásobě poznatků lidstvem nahromaděných, tak také v záplavě odpovědí na otázku, co má být, jež zkušeností duch lidský nastrojádá, budu viděti pokus o naivní odpověď na otázku, co má být. A je to tatáž snaha po jednotnosti mého vědomí, jež mne pudí k tomu, abych z možných odpovědí na otázku, co má být, jako správnou zachoval tu, již s ostatními poznatky o tom, co má být, možno sloučiti v logickou jednotu. Tak stejně, jako při hledání odpovědi na otázku, co jest, rozlišuji i tam, kde

hledám odpověď na otázku, co má být, odpovědi správné od nesprávných, objektivní od subjektivních.

Nejsou jen objektivní soudy, nýbrž i objektivní normy, v obou případech pak stejně objektivnost není vlastností objektu, nýbrž vlastností poznatku, totiž ta vlastnost, že poznatek je tak vytvořen, že v mysli každého jiného, kdo chce správně myslit, jest s to, aby umožnil jednotnost vědomí.

Weyr proti tomu uplatňuje dvě námitky: především, že norma jako výpověď o tom, co má být, jest výrazem chtění, a to je individuálně různé, tedy nutně subjektivní. Podle toho by objektivní norma byla kontradikce. Proti tomu upozorňuji, že v kruhu soudů věci se mají stejně. I každý lidský soud je výsledkem určitých psychických příčin (pozorujeme-li jej psychologicky), a přece nikomu nenapadne, aby popíral rozdíl mezi správnými a nesprávnými soudy, poznatky o tom, co jest. Proč uznáváme možnost objektivních soudů a neuznáváme možnost objektivních norem? Zase jen důsledkem onoho od dob renaissance se vyvinuvšího předsudku, že skutečnost jest to, co jest. Tedy co jest nutné. V tomto rámci nějaká lidská volnost jest nemyslitelná, tedy chtění je subjektivní iluzí. UVědomíme-li si však, že dokud pozorujeme poznávání jako zjev psychický, tedy jako něco, co jest, nám mizí rozdíl mezi správným a nesprávným soudem (poněvadž předpokládá vševládnou zákon kausalitě musím nesprávný soud uznati za stejně nutný, jako soud správný), že tento rozdíl nám vysvitne teprve, předpokládáme-li možnost volby, rozhodování, vůle, nebudeme již a priori vylučovati možnost objektivních norem.

Druhá, s tím související námitka je, že zkušenost nás učí o nesprávných, neobjektivních normách, jež přece uznáváme za normy. Tak Weyr rázně odporuje mému učení, k němuž se vrátíme v jiné souvislosti, že se stanoviska noetiky není rozdílu mezi právní vědou a činností normotvůrce, jenž tvoří pozitivní právo, slovy: „Tímto ‚positivním právem‘ můžeme patrně rozumět pouze empirického normotvůrce (Weyr patrně míní jeho výtvořitel), který tvoří právní řád — pozitivní právo, tedy na př. Národní shromáždění československé u nás, Hitler v Německu, Mussolini v Itálii atd. Ti že by chtěli poskytovat ‚obrazy skutečnosti‘?“ (str. 21). Odpovídám: ovšem že chtějí poskytovat obraz skutečnosti, arci ne skutečnosti, jaká je, nýbrž skutečnosti, jaká má být. Vždyť ani členové Národního shromáždění, ani Hitler, ani Mussolini nejsou básníci, volně sprádaající své sny o štěstí, nebo mniši, oddávající se vitae contemplativae, nýbrž jsou lidé, kteří na této zemi, za podmínek, za nichž žijeme, se rozhodují mezi tím, co má být a co nemá být, nikoliv pro radost autorskou, že budou moci své výtvořitelství čistit ve Sbírci zákonů, nýbrž proto, že jsou přesvědčeni, že podle toho, jak oni odpovědí na otázku, co má být, budou žít lidé na tomto skutečném světě se rozhodovati, že tedy budou přijímatí jejich

normy za objektivní. Proto, pokračuje-li Weyr s málo tajeným vítězoslavným posměchem: „Ó nikoliv! Těm se naprosto nejedná o řešení teoretických problémů, t. j. o poznání, nýbrž oni chtějí, aby skutečnost vypadala tak či onak. A věda, která by je chtěla nápodobit, by patrně musila také něco chtít. Ale pravá věda nic nechce, leda poznání“ (str. 22/23), odpovídám ano, ale poznání, jak nás učí normativisté, není jen poznání toho, co jest, nýbrž i poznání toho, co má být. Nepochybně i člen Národního shromáždění, i Hitler, i Mussolini chtějí poznati a věřícímu lidu k věření předložiti odpověď na otázku, co má být, věsti jej při jeho rozhodování, poněvadž jinak by jejich normy neměly smyslu. Ovšem, míní-li Weyr svou námitkou, že empirický normotvůrce nemusí hledati objektivní normu, že stejně platná je i norma, která má na sobě pečť osobního přesvědčení, stavovských, třídních, národních zvláštních zájmů, kdežto přestítele vědy, jenž by takovými ohledy se řídil, bychom neuznali za vědce, jen potvrzuje mé učení, že úkolem vědy je tvořiti objektivní poznatky o tom, co má být, stejně, jako v jiných vědách tvoří objektivní poznatky o tom, co jest. Že v životě se nám často pod zdáním objektivní normy předkládá subjektivní chtění, je snad smutný dějinný fakt, jež však neuznáváme za rozhodný pro noetiku, poněvadž si snadno vzpomeneme na případy, kdy celá staletí svou vědu o tom, co jest, tvořila v rámci příkazů autority a jistě i dnes se vyskytují případy, kde autorita vědce vědu obohatí poznatky, jež se později ukáží omyly, ne-li projevem spíše touhy po osobní slávě a proslulosti, než touhy po pravdě. —

Nevystihnuv naprosto smyslu mého principu jednotnosti, a vykládáje si jej jako nesmyslnou myšlenku, že z formálního principu chce vyvoditi nějaký obsah — kdežto onen princip jednotnosti obsah předpokládá —, vidí Weyr v mé právní vědě (na rozdíl od vědy o právu) jednou starou teorií přirozenoprávní (str. 22), jednou úvahu etickou (str. 24), jednou úvahu de lege ferenda (str. 26). Mám za to, že po hořejších vysvětlivkách o principu jednotnosti vědomí i o poměru mezi poznáním a tvořením obavy Weyrovy odpadnou. Jest snad jasno, že nepotřebuji „onoho formálního kriteria“ k tomu, abych se vyhnul důsledku, že tak jako příroda (svět, jaký jest) jest předmětem poznávání přírodovědeckého, tak předmětem normativního poznávání jsou normy (svět, jaký býti má) (str. 18), nýbrž že principu jednotnosti poznání (vědomí) potřebuji, abych rozlišil objektivní myšlenkové výtvořitelství o skutečnosti od subjektivních⁴⁾.

⁴⁾ Neporozuměv mému principu jednotnosti, vyložil si Weyr chybně i můj pojem spravedlnosti. Spravedlnost je mně formální princip jednotnosti norem, jako pravdivost je formální princip jednotnosti soudů. To myslím neznámená nic jiného, než to, co Weyr následkem často zmíněného omylu uvádí na str. 22 proti mně, když praví: „Spravedlnost normy

I druhý bod, v němž podle zdání Weyrova se s ním rozcházejím, spočívá na nedorozumění. Jest to Weyrovo tvrzení, že „pravá věda nic nechce, leda poznání“. Nemůže také chtít, že něco má být, t. j. stanovití normy (str. 22). Naohře jsem ukázal, že nedorozumění mezi Weyrem a mnou vzniká z dvojího smyslu slova „poznávání“. Weyrovi poznávání jest rozlišování toho, co jest od toho, co není, a prostředkem verifikace je mu skutečnost jako to, co jest. Pokud bychom tím, co jest, rozuměli nějakou existenci mimo poznávající subjekt, popírám na základě učení kritického idealismu možnost této verifikace. Srovnávati mohu jen jeden myšlenkový obsah s druhým. Uznávám-li pak s Weyrem a jeho školou, že předmětem vědy není jen to, co jest, nýbrž i to, co má být, musím připustiti, že poznáváním není jen, činím-li rozdíl mezi tím, co jest, a tím, co není, nýbrž i rozeznávám-li to, co má být, od toho, co být nemá. V tom, že si neuvědomila zcela tento nutný důsledek svého východiska, vidím největší slabinu dosavadní normologie.

Jak naohře jsem se pokoušel ukázati, rozcházejím se s Weyrem v tom, že objektivnost je mi vlastností poznatku, kdežto u Weyra je vlastností poznávaného objektu. Je-li norma odpovědi na otázku, co má být, předpokládá-li tedy každá norma rozhodnutí mezi tím, co být má, a tím, co nemá být, nemohu vylučovati možnost objektivní normy. Poznání toho, co má být, tedy může se díti vědecky i nevědecky. Vědeckým postupem nazýváme takové poznávání, jež směřuje k odlišení objektivních poznatků od subjektivních, těch myšlenkových výtvorů, jež jsou diktovány snahou po obecné (logické) platnosti od těch, jež vytvořeny jsou tendencemi jinými. Domnívám se tedy, že přesněji než normativisté se držím východiska normativní teorie, připouštím-li možnost objektivních poznatků o tom, co má být, a tedy možnost vědy právní. Weyrovo patetické tvrzení: „Normativisté žádným způsobem nemohou uznaní Kallabovu ‚právní vědu‘, kterou tento autor staví v protivu k pouhé ‚vědě o právu‘“ (str. 21), zase spočívá na nedorozumění. Pomíjím zcela, jestliže Weyr slůvkem „pouhou“ mně imputuje nedostatek hodnocení vědy o právu, a není mi jasno, z čeho vyvozuje, že vědu právní pokládám za něco vyššího než vědu o právu. Také není správné, že bych stavěl svou právní

samotné (na př. státní) možno opět zase (sic) zjistiti jen za předpokladu, že ji měřím (hodnotím) jinou normou“. Předpokládám ovšem, že tu si nepředstavuje Weyr spravedlnost jako normu určitého obsahu, nýbrž jako vyjádření vztahu dané normy k souboru ostatních. I o tom se mohl Weyr podrobněji informovati v mém Úvodě, str. 133. n. Spravedlnost jest mi, jak jsem ukázal v řadě článků, normou správného myšlení, nikoliv normou jednání, je kategorií logickou, nikoliv právníkou. Jako si nemohu právě, hledě na empirický obsah, představití absolutní pravdu, již bych si uvědomoval svět, jenž je, tak si nemohu představití v empirickém světě absolutní spravedlnost (viz opět Úvod, str. 60 n.).

vědu v protivu k vědě o právu. Naopak, snažím se ukázati, že tu jde o dvě úplně samostatné vědy, z nichž ovšem každá má jiné poslání a tedy mně může dáti odpověď na jinou skupinu otázek. —

6. Věda o právu a věda právní. Poněvadž s hořejšími nedorozuměními se v pojednáních Weyrových a jeho žáků (asi následkem formy monologu u nich oblíbené) setkávám stále, ač jsem se snažil, nehledě již k Úvodu, v řadě článků je vyvrátiti, budiž mi dovoleno věc vyložiti souborně, třeba za cenu opakování věcí, jež jsem již uvedl, a za cenu nepřesností, jichž se nelze uvarovati tam, kde věc velmi složitou v zájmu názornosti si zjednodušujeme⁵⁾.

Skutečností jest mi substrát lidské zkušenosti (zážitků), jenž nám zbude, abstrahujeme-li od forem poznání. Skutečnost se stává tedy poznatelnou teprve tím, že ji myslím v určitých formách poznání. Jsou formy, jimiž poznávám to, co jest, jiné, jimiž poznávám to, co má být. Obojí formy mohu naplniti jakýmkoliv obsahem. Vědeckým poznatkem je mi však — nehledíme-li k důležité kategorii věd exaktních — jen forma myšlení, do níž jsem pojal obsah, vzatý ze zkušenosti, tedy poskytlující obraz skutečnosti. Ale i o skutečnosti mohu tvořiti poznatky nesprávné; abych došel ke správným, vědeckým, objektivním poznatkům, musím splniti požadavek jednotnosti poznání. Uvědomím si, že můj poznatek je nesprávný, jestliže zjistím, že jest v odporu s ostatním obsahem mého vědomí. Tím docházím k obecně platným, objektivním poznatkům, poněvadž jen myšlenkový výtvor, taktó věleněný do soustavy myšlenek, může také jinými myslícími subjekty býti převzat a sloužiti zase jim k dosažení ideálu poznání, jednotnosti. To platí stejně, jde-li mi o poznání světa, jenž je, jako o poznání světa, jenž má být. Nejde tu o dva světy, nýbrž o dvě možnosti poznávati skutečnost, již jednou chápu jako to, co jest podřízeno zákonům kauzality, jednou jako to, v čem se osvědčuje tvořivá lidská vůle⁶⁾.

⁵⁾ Tak zvláště vypouštím celou důležitou partii o poměru Weyrovy normy k Englišovu postulátu. Pojednal jsem o ní v článku „In margine Englišova třídění věd“ ve Sborníku prací k padesátému narozeninám Karla Engliše, 1930, str. 369 n.

⁶⁾ Tomu odporuje Weyr v pozn. 4. na str. 25/26 slovy: „Co je ale, tak dlužno se tázati, ‚objekt‘ v případě, když jde o poznatek, že ‚se nemá vraždit‘. Je to snad ‚skutečnost, v níž se nemá vraždit‘? A co znamená ‚zpodobování a zastupování‘ tohoto objektu? Což mohu poznatkem, tedy výplodem intelektuálním zpodobovati objekt, t. j. skutečnost ve smyslu Kallabově, jako malíř ‚zpodobuje‘ přírodu na svém plátně? Znamená poznatek, že holub je pták, ‚zpodobování‘ a může tento poznatek holuba ‚zastupovati‘? Odpovídám, že v případě, že jde o poznatek, že ‚se nemá vraždit‘, není objektem ‚skutečnost, v níž se nemá vraždit‘, nýbrž skutečnost, že se nemá vraždit, že ze souboru možností, jimiž bych chtěl dosáti určitého cíle, musím, mám-li správně mysliti, vyloučiti možnost

To, co jest, mohu mysliti a vyjádřiti jen ve formě soudu, to, co má býti, jen ve formě normy. Jako tedy soud je specifická forma odpovědi na otázku, co jest, tak norma je specifická forma odpovědi na otázku, co má býti. Ve formě soudu mohu ovšem vyjádřiti i obsah, jenž není čerpán ze zkušenosti. Tyto myšlenkové výtvořiny, pokud nepatří do skupiny exaktních věd, odlišujeme od vědeckých a prohlašujeme za poučky náboženské („duše je nesmrtelná“), lze-li jimi ukojiti potřeby náboženského myšlení, nebo výtvořiny umělecké, zvláště básnické („letěla běloučká holubička“ ve Smetanově ukolébavce), lze-li jimi ukojiti potřebu krásna. Ve formě soudu mohu ovšem vyjádřiti i myšlenkový obsah, jenž se ukáže omylem, klamem, lží. Vědecký tedy je jen ten soud, čerpající svůj obsah ze zkušenosti, jenž vytvořen byl ve snaze, ukojiti potřebu poznání toho, co jest, tedy jen soud objektivní, jak nahoře bylo obšírně vyloženo.

Podobně však mají se věci i v oboru poznání toho, co má býti. Také poznatek o tom, co má býti, nemohu vyjádřiti jinak, než ve formě normy, ale není každá norma poznatkem o tom, co má býti. Může to býti projev přání, rozkaz, projev svévole, násilí, libovůle atd. Co dodává normě smyslu normy, není tedy forma normy, nýbrž její obsah, totiž, že jest to výsledek volby mezi možnými odpověďmi na otázku, co má býti, a to volby, při níž poznávajícímu šlo o vytvoření obecně platného poznatku. Za vědeckou tedy uznáme jen objektivní normu, opět ve smyslu nahoře obšírněji vyloženém. Prohlašuje-li Weyr, že věda nemůže nic tvořit, nýbrž jen poznávat, namítám, že poznávání není jinak možné, než jako tvoření objektivních soudů, a upozorňuji, že to platí nejen o poznání toho, co jest, nýbrž i o poznání toho, co má býti, kde ovšem nemluvíme již o soudech, nýbrž o normách.

Je-li pak podle učení normativistů úkolem právní vědy poznání (rozumějme vědecké) toho, co má býti, můžeme tomu rozuměti dvojím způsobem: Buď činíme normu před-

vraždy, čili, že ve světě, jaký má býti, není vražda mezi možnými prostředky. To „zpodobování“ a „zastupování“ objektu znamená, že myšlenkovým svým výtvořem nikdy nemohu vyčerpati všechny znaky objektu. Ve světě, ježž prožívám, není pojem vraždy, nýbrž množství individuálních situací, v nichž se rozhoduji, mám-li nebo nemám-li určitou osobu za určitých okolností určitým způsobem usmrtiti. Všechny tyto eventuality nahradím na př. zákonnou definicí vraždy. Tím je vražda (jednotlivá) zpodobena, ne ovšem tím, že by tu byly všechny znaky, nýbrž jako na podobizně, ony znaky, jichž potřebuji, abych, naskytne-li se mi skutečnost toho druhu, ji poznal. Stejně malíř na svém plátně namaluje každý snad odstín jednotlivého listu na stromě, ač je stejně pravdivý, jako jsou ty znaky, ježž na svém obraze zachytil. Poznatek konečně, že holub je pták, zpodobuje holuba, poněvadž slovem „pták“ vyznačuji znaky také holuba charakterisující; a ovšem, že tento poznatek může v mé mysli holuba zastupovati, poněvadž vyřknu tento poznatek jen, nepotřebuji-li se již zabývatí ostatními znaky holuba.

mětem svého poznání, vypovídáme o ní, že jest. To jest, pokud jde o normy právní, Weyrova věda o právu. Nebo snažíme se sami dáti odpověď na otázku, co má býti, vytvořiti objektivní normu, a to je moje věda právní.

Weyr popírá možnost právní vědy v podstatě z těchto důvodů:

Vědeckou nazýváme jen činnost, jež směřuje ke správné odpovědi na otázku, co jest. Tedy také o normě může věda vypovídati jen, zda tu jest nebo není. Weyrova věda o právu je tedy věda, jež postupuje v podstatě stejně, jako věda přírodní, od níž se liší jen svým předmětem. Jsem dalek toho, abych popíral možnost a záslušnost takové vědy. Namítám jen, že touto metodou, t. j. hledaje pravdu o normách, mohu pěstovati historii práva, sociologii práva, zjišťuji-li pravdu o dané normě v prostoru a čase, nebo metodologii (teorii) práva, snažím-li se vypovídati pravdu o formě normy, stopuji-li myšlenkové možnosti formou normy dané, tedy podmínky a meze poznání normy. To je práce, již také přívrženci normativní teorie částečně se značným úspěchem konají. Není ovšem vyloučeno, abychom název „věda“ nevyhradili jen postupu Weyrem hájenému, tedy jen teoretickou vědu o právu nazývali vědou. Pak nám však chybí označení pro myšlenkový postup, jímž snažíme se objektivně odpověděti na otázku, co má býti, pro celou velkou skupinu věd praktických.

Druhá námitka Weyrova jest, že moje právní věda nemůže býti vědou, poněvadž hledá objektivní normu, tedy nevyovídá o normě, nýbrž vypovídá sama ve formě normy, je sama „normotvůrcem“. Norma však nikdy nemůže býti, podle Weyra, objektivní, poněvadž jí k objektivnosti chybí možnost srovnání s objektem. Tuto námitku jsem se snažil nahoře obšírně vyvrátiti. Jde zde o rozpor v pojmu objektivnosti. Popírám možnost srovnání poznatku s něčím, co by nebylo myšlenkovým výtvořem. Kdyby Weyr připustil možnost srovnání výpovědi o tom, co jest s jinými myšlenkovými obsahy, na to se vztahujícími, co jest, musil by připustiti, že i normu mohu srovnávati s lidskou zkušeností o tom, co má býti.

Obě tyto námitky Weyrovy tedy vyplývají z toho, že Weyr jak svůj pojem skutečnosti, tak svůj pojem objektivnosti bere v podstatě z filosofie pozitivistické, kdežto já se snažím vytvořiti a obhájeti pojem skutečnosti a objektivnosti, který by lépe hověl požadavkům kritického idealismu.

Třetí, nejzávažnější námitkou Weyrovou proti možnosti právní vědy jest: Podle jakého měřítka mám poznati, zda daná norma je objektivní? Může-li věda nám dáti jen odpověď na otázku, zda něco jest nebo není, může věda nám též o normě říci jen, zda tu je nebo není, nemůže nám však říci, zda jest nebo není správná.

Mám za to, že v této námitce jsou spolu sloučeny námitky dvě: Především, že ve světě, jenž jest, jenž tedy je podřízen zákonům kauzality, není vůbec rozdíl mezi tím, co má a co nemá býtí myslitelný, tak že rozdíl mezi správným a nesprávným rozhodnutím se vymyká vědeckému poznání.

Druhá námitka jest, že empiricky se neřídíme vždy normou, poněvadž je správná, nýbrž proto, že byla stanovena autoritou, jež po případě může obsah normy vynutiti.

Pokud jde o první námitku, zmínil jsem se již nahoře, že i ten, kdo chce poznati, co jest, kdo tedy předpokládá skutečnost, zákony kauzality ovládanou, musí učiniti výjimku, pokud jde o vlastní jeho činnost poznávací. Neboť poznávání by nemělo smyslu, kdyby nebylo volbou mezi možnými odpověďmi na danou otázku. To však musíme uznati i tam, kde jde o odpověď na otázku, co má býtí. I tam musíme jako poznávající subjekt předpokládat bytost, která jest s to, aby volila správnou odpověď, poněvadž jinak by otázka po tom, co má býtí, neměla smyslu.

Pokud jde o druhou námitku, tu ovšem má Weyr pravdu, že na našem stupni kulturního vývoje stát usnadňuje volbu mezi tím, co má, a tím, co nemá býtí, tím, že stanoví zvláštní orgány, jejichž výroky o tom, co má býtí, mají „nucený oběh“, musí každým býtí za správnou odpověď přijímány. To je však otázka kulturně historická, již nesmíme směřovati s noetickou otázkou po smyslu normy. Je podstatný rozdíl mezi logickou platností (t. j. v našem případě vlastností normy, že každý správně myslící ji musí uznat za správnou) a sociologickou platností, že tlakem autority resp. státní moci se musím podle ní řídit, nebo konečně psychologickou platností, že z těch a těch důvodů normu prakticky uznávám. V noetice nám jde jen o platnost logickou. Kulturně historická skutečnost, že byly doby, kdy lidé na otázku, co jest, hledali odpověď ve svatých písmech, v dogmatech církve, ve spisech Aristotelových spíše, než ve vlastní své zkušenosti, nemůže nám zakrýti fakt, že oč jim šlo, bylo rozlišiti pravdu od lži, a že odpověď na otázku, co jest, přijímali z rukou autority, poněvadž jí přisuzovali lepší schopnost, v této věci rozhodovati, než lidskému rozumu. Podobně jestliže dnes, majíce se rozhodnouti, co má a co nemá býtí, neposíláme sice již poselstva do věštírén, ani nepozorujeme let ptáků nebo výsledky božích soudů, nýbrž nahlédneme do Sbírky zákonů a nařízení, po případě vyvoláme rozhodnutí příslušného soudu neb jiného úřadu, činíme tak, předpokládáme, že jest rozdíl mezi tím, co má a co nemá býtí, a že onen státní orgán je nejzpůsobilejší, aby z různých možností volil tu, jež má býtí. Je to právě předvědecká, mythická éra lidského poznávání, kdy si lidstvo svou vlastní schopnost, rozpoznati objektivní pravdu, t. j. správné rozhodnutí o tom, co

jest, i rozpoznati objektivní právo, t. j. správné rozhodnutí o tom, co má býtí, hypostasuje jednou v božstvu a jeho pozemských tlumočnicích, jednou v lidu, ve státě, ve Vůdci. To však patří do historie lidského poznávání, nikoliv do rozboru smyslu lidského poznávání.

V noetice, kde nám nejde o historicky podmíněný stav poznávání v dané době u daného národa, nýbrž kde si chceme ujasniti podmínky a meze lidského poznávání vůbec, nemůžeme přehlížeti, že slovem „poznání“ vyjadřujeme vždy výsledek určité volby mezi různými, nabízejícími se nám odpověďmi na danou otázku. To platí stejně, zda otázka zní, co jest, nebo zda otázka zní, co má býtí. Opět je tu Weyr bližší pozitivismu, než kritickému idealismu, když v procesu poznávání vidí pouhé zjišťování, jaká jest skutečnost (str. 13), a když vůbec pomíjí z noetiky pokantovské otázku vůle k pravdě a uznání hodnoty pravdy jako podmínek každého poznání. V tomto myšlenkovém proudu snažím se učiniti další krok, když z požadavku normativistů, poznati to, co má býtí, vyvozují jako podmínku tohoto poznání vůli k dobru a uznání hodnoty dobra jako nezbytné noetické předpoklady tohoto druhu poznání. (Úvod, str. 60 n.) Moje noetika platí, ať hledám odpověď na otázku, co jest, nebo co má býtí, ve zjevení božím, moudrosti zákonodárce, neomylnosti lidu, neb jeho části, pracujícího lidu, v moudrosti Vůdce, neb kdekoli jinde, nebo ať jako pěstitel vědy hledám v rozumu odpověď, o níž mně jde. Proto tvrdím k rozhořčení Weyrova, že zákonodárce plní stejnou úlohu, jako věda právní. Nevěřím ovšem stejně jako Weyr, že „komu dá bůh úrad, tomu dá i rozum“, ale tvrdím, že autoritativní norma má potud stejný smysl jako norma, k níž rozumovou rozvahou dospívám, poněvadž norma, jež by nechtěla objektivně, t. j. s obecnou platností, rozlišiti to, co má býtí, od toho, co býtí nemá, by nebyla normou. Rozumovou rozvahu pak, jež hledá objektivní odpověď na danou otázku, nazýváme právě vědou.

Rozpor, jenž je mezi Weyrem a mnou v otázce pojmu skutečnosti a objektivnosti, má hlubší důvod, který, pokud vím, ušel doposud pozornosti. Učí-li Weyr, že skutečnost jest to, co jest, má patrně na mysli soubor individuálních zjevů, jež teprve věda slučuje v abstraktní pojmy a soudy (přírodní zákony). Když pak proti skutečnosti staví normu a hájí mínění, že věda přírodní se liší od vědy o normách tím, že věda přírodní se zabývá skutečností, kdežto věda o právu se zabývá normami, nedoceňuje, tuším, že norma je myšlenkový výtvar, vyžadující z pravidla určitého stupně abstrakce, že tu tedy proti sobě staví cestu, již od skutečnosti dospíváme k abstrakcím, a cestu, již si uvědomujeme určitou skupinu abstrakcí. Proto u něho věda o právu nemá se skutečností co činiti. V té formě se nám u Weyra vrací Kantova metafysika o dvou svě-

tech, o smyslovém světě, t. j. přírodě a o světě ideí, do něhož patří právo⁷⁾.

Tento nesoulad se snažím překonatí a metafysické představy z vědy vyloučiti svým pojmem skutečnosti. Ve skutečnosti, jak ji prožívám, není abstrakt, nýbrž jsou jen individuální zjevy. Ve skutečnosti není pojmu psa, nýbrž po ulici běhají jen individuální psi. Uznáme-li nyní, že nám nejde jen o vědecké poznání toho, co jest, nýbrž že s normativisty chceme také to, co má býti, učiniti předmětem vědeckého poznávání, musíme uznati, že ve skutečném životě není abstraktních rozhodnutí, nýbrž že se rozhodují vždy jen mezi individuálními možnostmi, jež okamžik mně přinesl. Tu se pak ukáží dvě cesty, jimiž člověk se vypořádává se skutečností, v níž žije: jednou si ji představuje jako něco na vůli lidské nezávislého, po druhé jako něco, na jehož utváření lidstvo spolupůsobí. V obou směrech si lidstvo poznávání umožňuje tím, že nahrazuje nekonečnou různost individuálních zjevů svými slovy, pojmy, přírodními zákony, normami.

Je nemálo poučné, jak normativisté sami kruh norem stále rozšiřují, jak neuznávají, jako původně, za předmět svého poznání jen zákonné normy, jak postupně uznávají i celou hierarchii odvozených norem, k nimž počítají i normy smluvní, ano i normy jednostranným posledním pořízením stanovené. To je s mého stanoviska jen dokladem toho, že normy nejsou jen autoritativní výroky orgánů k tomu určených, nýbrž že jako ve světě, jenž je, vede celá stupnice, od nejabstraktnějších pojmů a přírodních zákonů až ke zcela individuálním zjevům a dějům, tak nejsou jen abstraktní normy, nýbrž stupnicí abstrakcí, na konec sestupujeme k individuálním lidským rozhodnutím o tom, co v daném okamžiku jest činiti. Jako pak úkolem věd přírodních jest budovati tento systém myšlenkových výtvorů, soudí stále abstraktnějších (poněvadž toho žádá ekonomika myšlení; svět je nekonečný, kdežto možnosti poznání jsou u člověka omezené), tak tvrdím, že potřebujeme vědu právní, aby nám do systému vpracovávala jednotlivé články zmíněné hierarchie norem. To nám nemůže dáti věda o právu, jež chce o normách vypovídati jen, že jsou nebo nejsou, nýbrž k tomu potřebujeme vědu právní, jež tuto hierarchii norem tvoří. —

Není tedy rozporu mezi vědou o právu a vědou právní. Jde tu o dvě samostatné vědy, z nichž nelze jednu zamítati s odůvodněním: ona činnost, již si uvědomuji empirický obsah abstraktní normy (interpretace normy), nebo již naopak rozsah

⁷⁾ Kdo chce jíti ještě dále, může v rozporu mezi Weyrem a mnou viděti ohlas středověkých rozporů mezi realismem a nominalismem; kdežto však Weyr je tam, kde mu jde o poznání toho, co je, nominalistou, tam však, kde mu jde o poznání toho, co má býti, realistou, snažím se já býti nominalistou v obou odvětvích lidského poznávání.

normy zjišťuji (aplikace normy), to již není činnost vědecká, to je právnícká praxe. Jsem toho mínění, že praxe, jež by se neopírala o teorii, jež by své názory nedovedla vědecky odůvodniti, by nebyla s to, aby plnila funkci práva jako řádu rozumných bytostí.

Weyrovi vadí v uznání tohoto učení patrně historicky a sociologicky daný fakt, že máme nejen vědecké, t. j. o svou objektivnost se opírající normy, nýbrž i normy, jež nikterak rozumově nelze ospravedlniti, na př. že tutéž otázku řeší dva soudy tak, že jeden výrok je negací druhého, a přece oba rozsudky platí, nebo že zákonná norma vyjde z rukou zákonodárných činitelů v takovém znění, že ji nelze vůbec s ostatními normami sloučiti v myšlenkovou jednotu. Tyto námitky nejsou s to, aby vyvrátily možnost, ano nutnost právní vědy. Nehledě k tomu, že jen právní věda může svou interpretací tyto nesrovnalosti mírniti (zákon může býti moudřejší, než zákonodárce), lze i platnost odporujících si norem (ovšem s různými adresáty) sloučiti v myšlenkovou jednotu tím, že uznáme zájem na právní bezpečnosti za tak významný, že se uplatňuje v určitých normách o „právní moci“, na př. rozsudku.

To však již jest otázka obsahu právního řádu, nikoliv otázka právnícké noetiky a metodologie se týkající. Podstatné jest, že námitka, již z vývodů Weyrových vyvozujeme, nejen nevyvrací nutnost a možnost právní vědy, nýbrž naopak je potvrzuje. Neboť i když uznáváme historickou a politickou nutnost autoritativních norem, když tedy musíme uznati, že k poznání práva jest třeba poznati tyto normy, jež nejsou (vždy) výsledkem rozumové úvahy k stanovení objektivní normy směřující, že tedy je třeba pěstovati vědu o právu, plyne z toho jen, že potřebujeme i právní vědy, aby objektivně vypracovala smysl takové normy. —

Věda o právu jest tedy nutná, ale nemůže nahraditi vědu právní, jako věda o umění nemůže nahraditi umění, věda o náboženství nemůže nahraditi náboženství. Neboť zjišťujíc jen, že taková a taková norma byla autoritativně stanovena, poskytuje jen materiál, jež musíme po druhé zpracovati v soustavě právní vědy, dokud za úkol právníckého vzdělání pokládáme vychovati lidi, kteří by otázku, co v životě má býti, dovedli řešiti vědeckou, k objektivitě (spravedlnosti) tíhnoucí metodou. Jako úkolem věd, jež se tradují u nás na filosofické a přírodovědecké fakultě, jest vypěstovati lidskou schopnost hledati v životě pravdu (vitam imbuere vero), tak úkolem věd, tradovaných na právnícké fakultě, jest vypěstovati lidskou schopnost hledati v životě spravedlnost (vitam imbuere justo). Neboť — to již není otázkou vědy, nýbrž otázkou víry, jdoucí za smyslem života — smysl vědy, ať hledá pravdu nebo spravedlnost, jest sloužiti životu, učiniti život lidský přes jeho efemernost hodným, aby byl žit.