

LITERATURA.

Část všeobecná.

J. Kallab: Úvod ve studium metod právnických. Díl první: Základní pojmy; díl druhý: Hlavní směry. Vyšlo jako IV. sv. Sbírký spisů práv. a národohosp. v Brně 1920—1921.

Dosud neměli jsme právněfilosofické literatury až na ojedinělé publikace, jichž význam nebyl vždy prvořadý. Teprve poslední dobou nastává slibný obrat: v roce 1920 vydává své pozoruhodné »Základy právní filosofie« prof. Weyr, a nyní přichází s dvoudílným, rozsáhlým právněfilosofickým spísem prof Kallab. Zajímavo jest, že oba tyto spisy, třeba že vyústily ve velmi různé závěry, přece náleží — v podstatě — témuž filosofickému směru, totiž tomu, který buduje na základech kritické filosofie Kantovy. Proto Weyrova a Kallabova právní filosofie nese stejný ráz: jest formální vědou. Weyrovi splyvá s právní noetikou, Kallabovi s právní metodologií. Tato metodologie ve smyslu Kallabově jest souborem poznatků o tom, jak lze docházeti objektivně správných právních poznatků. Leč Kallab nemá v úmyslu podati svým spísem úplně vypracovanou právní metodologii, nýbrž jen úvod, či lépe jakási prolegomena k ní, která by objasnila toliko některé právněfilosofické otázky, jichž rozřešení jest nezbytné, má-li se metodologie vybavit z nynějšího svého neuspokojivého stavu a státi se tím, čím by měla býti, totiž jakýmsi organon právní vědy. Hlavní z uvedených otázek, která tane Kallabovi na mysli, a jejíž rozřešení tvoří centrální bod »Úvodu«, jest, zda, pokud a proč můžeme o právu — právě tak, jako o ostatních našich myšlenkových výtvorech, pokud jich obsah tvoří něco, co býti má — tvořiti objektivní soudy.

Úkol, který si prof. Kallab vytkl, provádí ve dvou, povahově velmi rozdílných dílech. V prvním, průpravném, snaží se vystihnouti předpoklady právnického myšlení a jeho rozdíl od jiných způsobů myšlení (zejm. přírodovědeckého). V druhém díle podává principy hlavních směrů právnické methodiky, zkoumaje jich správnost na předpokladech, k nimž dospěl v díle prvé.

První díl chce býti číře methodologickým, t. j. zabývá se otázkou method, a to v její obecnosti; patrně z dvojího důvodu: jednak proto, že otázka method v právních vědách jest sama o sobě již velmi široká, jednak proto, že povahu method právnického poznávání lze náležitě vystihnouti jen v souvislosti s celým komplexem obecných methodologických problémů. Řečený postup vtiskuje prvnímu dílu převahou ráz obecné methodologie, ježto poměrně jen malá jeho část věnována je přímo methodologickým otázkám právním. Vedle problémů čistě methodologických zabývá se Kallab i otázkami noetickými, pokud totiž tyto otázky jsou nutným předpokladem methodologických. Význam otázek noetických a methodologických nebyl dříve v právní vědě oceňován po zásluze; teprve poslední dobou vlivem moderních filosofických studií nalezly cestu i do pravovědy. Zásluha o to náleží

zejména směru novokantovskému, representovanému v německé právní filosofii Stammlerem. Otázky methodologické a noetické jsou velmi neshodné, a nelze se na toto pole pouštětí tomu, kdo se neobíral pečlivým studiem logiky. Mám za to, že Kallabovi v tomto směru výtek činiti nelze; na poli obecné methodologie i noetiky je si úplně jist, a proto mohl se pokusiti o tak rozsáhlý náběh k právní methodologii. Na toho však, kdo chce jeho názory proniknouti, klade kniha velmi těžké požadavky: stěží ji pronikne, kdo nemá filosofické erudice a důkladné znalosti logiky. Předpokládá, že právníku zpravidla tyto předpoklady chybí, vynasnažím se v následujících řádcích podati, pokud je to možné, jasně a zběžně hlavní názory Kallabovy, a také zjednati jakýs takýs vhléd do jeho práce.

Řekl jsem výše, že Kallab řeší methodologické otázky, jest nucen sáhnouti i do oblasti noetiky. Jest to zcela přirozené; neboť noetika, zabývající se rekonstrukcí základních prvků našeho poznání, tvoří předpoklad methodologie, která ukazuje cestu, jak lze dospěti o b j e t i v n ě správných vědeckých poznatků. Chce-li si tedy Kallab rozřešiti tuto záhadu, nemůže pominouti úvah o možnosti, způsobu a rozsahu správného poznání. — Hlavní postřeh, který vybízí k noetickým úvahám, jest ten, že možnost poznání předpokládá dvojici subjektu a objektu: t. j. někoho, kdo poznává, a něčeho, co se poznává. Jaký je poměr těchto dvou faktorů při vědeckém poznávání? Velmi jednoduše — uvažuje Kallab — si tuto otázku řešil positivismus; tento směr považoval poznání za pouhé zrcadlení se objektu v duši jednotlivcově: jen ty poznatky jsou positivistovi spolehlivé, při nichž vyloučil tvořivou činnost subjektu. Leč positivismus sám nemohl zůstatí věren tomuto svému předpokladu a vymkl se mu tam, kde tvořil myšlenky, přesahující zkušenost (na př. přírodovědné zákony), dokazuje tak neudržitelnost základní své these, že veškeré poznání = empirie. Positivismus, chtěje popřítí tvůrčí činnost ducha, na konec se k ní přece utekl. Potvrdil skutečnost, že poznání, bez účasti tvořivé činnosti poznávajícího ducha jest nemožné. — Odmítnuv positivisticou theorii poznání ocitá se Kallab před novou otázkou: v jaké míře a jakým způsobem účastní se lidský duch na tvoření poznatků v různých oborech poznání? Jinými slovy: Kallab dochází tu na rozcestí, kde je nutno rozhodnouti se pro určitý filosofický směr. A takovým směrem, který dle jeho názoru nejlépe odpovídá na výše formulovanou otázku, jest kritický idealismus. Tento filosofický směr vytkl si za úkol rozhodnouti spornou otázku, je-li poznání produktem zkušenosti nebo výsledkem spontanní činnosti ducha. A otázku tu řeší tak, že člověk není pouhým zrcadlem odrážejícím obraz skutečnosti, ale že svět jest výtvorem naší rozumové schopnosti. T. j. člověk uvědomuje si skutečnost v jistých formách, které jsou produktem jeho rozumové činnosti; formy ty lze nazvati konstitutivními kategoriemi. Takovou kategorií jest na př. zákon kauzality, od něhož poznání jsoucna nelze abstrahovati. — S druhé strany však nelze říci, že by poznání bylo čirým produktem našeho intelektu; mimo poznávajícího ducha předpokládá i předmět. Poměr těchto obou živlů

v poznání vystihuje Kallab pojmy »racionální« a »empyrický«. Oba tyto elementy uplatňují se pak v různých druzích poznání různou měrou. V některých případech je naše poznání věrnějším otiskem skutečnosti, jindy hraje rozhodující roli spontánní činnost našeho ducha. Tuto okolnost třeba dobře podržeti na paměti, ježto — jak ihned uslyšíme — má význam v úvahách metodologických.

Ale různé zdůraznění žívlu empyrického a racionálního v procesu poznání lze uvést v souvislost ještě s jinými skutečnostmi hrajícími významnou roli při uvědomění si různých oborů našeho poznání: pokud totiž klademe důraz na empyrickou stránku poznání, dojdeme uspokojivé odpovědi na otázku »co jest«; a naopak racionální způsob nazírání uvede nás v říši hodnot, v obor toho, »co platí«. A tak dualismus »empyrický« a »racionalistický« stotožní se nám s dvojicí pojmů »existence« a »platnost«. Abychom si objasnili tento rozdíl, vezměme, jak to činí Kallab, dvě věty. Prvou: »železo je lehčí než vzduch«, a druhou: »železo skládá se z atomů«. První věta je výsledkem empyrie a mohu kdykoliv její správnost zjištit experimentem, tedy odkazem k zkušenosti; ta nám řekne, že tomu vskutku tak je, jak jsem tvrdil, t. j. že železo je těžší vzduchu. Druhá věta opírá se naproti tomu o apriorní axiomata, která nejsou dána zkušeností, ale podmínkami mého poznání. Atomů nikdo neviděl, nejsou zobrazením skutečnosti, ale myšlenkovou konstrukcí, která platí v našem myšlení jako skutečnost; má v mém myšlení, zejména vědeckém, zastupovat empyrické poznatky. A tak se to má s celou řadou dalších konstrukcí přírodních zákonů, geometrických a matematických pojmů, energií atd. — Právě uvedenému rozdílu mezi racionálním a empyrickým způsobem poznání odpovídá dvojí vědecký postup: exaktní a pozitivní.

Povaha věd, jež postupují exaktní methodou, jest — jak plyne již z předchozí úvahy — čistě racionální; jich obsahem jsou jen myšlenkové formy, v nichž skutečnost chápeme, konstrukce, jež zastupují a zjednodušují skutečnost. Platí pro mne, nikoliv pro skutečnost. Proto jim v skutečnosti nic neodpovídá. Účelem jejich tvoření jest myšlenková hospodárnost usnadňující chápání přírody a její přehlédnutí. Postup, kterého v exaktních vědách používám, jest typickým případem kritického postupu, ježto tu činím řez mezi tím, co náleží zkušenosti, a co mému duchu, a toto poslední — t. j. intelektuální formy — pak zpracovávám ve vědecký systém. Z toho patrně, že v exaktních vědách uplatňuje se jen subjekt, nikoliv i objekt.

Jestliže při postupu exaktním si uvědomujeme jen podmínky poznání skutečnosti, t. j. konvenční formy, v nichž skutečnost chápeme, vypovídáme ve vědách, jež pracují methodou pozitivní o skutečnosti. Přebíral-li tedy ve vědách exaktních živel subjektivní, přebírá v pozitivních vědách živel jak subjektivní tak objektivní. Do jaké míry participuje jeden i druhý živel na našich poznacích, o tom se poučíme, uvědomíme-li si podstatu dvojího způsobu pozitivní metody: nomothetického a idiografického.

Postup *nomothetický* — pokračuje ve svých výkladech Kallab — spočívá v tom, že sice vycházíme od skutečnosti, ale tvoříme o ní poznatky, pomíjíme to, co je na zjevech individuálního a držíme se toho, co jim je společného. *Nomothetický* postup tedy skutečnost zjednodušuje, vybírá z ní určité součástky a klade je za representanty mnohotvárné zkušenosti. Takovým *nomothetickým* postupem vznikly *empyrické*, ze zkušenosti odvozené pojmy a přírodní zákony. — Rozdíl mezi postupem *exaktním* a *nomothetickým* je ten, že tento postup předpokládá skutečnost, o níž něco vypovídáme, kdežto onen nechává skutečnost nadobro stranou.

Postup *idiografický* má společně s *monothetickým*, že vychází od skutečnosti, ale liší se tím, že nepřihlíží k tomu, co je jednotlivým předmětům společného, ale k tomu, co jest na nich individuálního. Jedním slovem: postup *idiografický* přihlíží k individualitám. Chci-li však pochopiti individualitu, musím ji uvéstí ve vztah k určitým cílům a zájmům, jež sleduji, jinými slovy, musím ji hodnotiti. Tak na př. historie, která používá převahou postupu *idiografického*, není možna bez hodnocení, které historie nutně provádí.

Jak *methoda exaktní* tak *positivní*, zejména *nomothetická*, poskytuje nám jen poznání kusé; neboť lidský intelekt, jenž v těchto *methodách* se uplatňuje, není schopen, aby vystihl skutečnost v celém jejím rozsahu. Intelekt, tvoře o skutečnosti poznatky, staví pozorujícího mimo pozorovanou skutečnost, tak že vylučuje její prožití, proniknutí. K tomu zapotřebí jiné schopnosti poznávací — *intuice*. Intuce je onen způsob *sympathie*, jímž přenášíme se do nitra objektu, abychom splynuli s tím, co je na něm jedinečného a tedy *nevyjadřitelného*. Doplňujeme tedy *intuicí* *abstraktní* své poznatky. Kdežto vněm je jen obrazem skutečnosti, dává nám *intuice* skutečnost samu.

Uvedeme-li to, co jsme dosud z *Kallabových* výkladů reprodukovali, v souvislost s výkladem o poměru účasti objektu a subjektu na procesu poznávacím, možno předchozí úvahu zrekapitulovati tak, že kdežto *exaktní* věda nechává skutečnost stranou a obrací se jediné k formám poznání, uplatňuje se ve vědách *positivních* jak skutečnost, tak živly *racionální*, zatím co v *intuitivním* poznávání dochází uplatnění živyl *objektivní* v tom smyslu, že *intuice* jest *intensivním* *soustředěním* našeho já v určité skutečnosti, *vžitím* se do objektu.

Když to vše uvážil Kallab, musil se *nevyhnutelě* ocitnouti před otázkou, která je předpokladem každé vědy, před otázkou o *objektivnosti* poznání. Vyše jsme slyšeli, že není poznání bez *spontanní* účasti subjektu, třeba že účast ta v různých případech byla různá. Z toho plyne, že věda nezobrazuje skutečnosti, ale jen ji zpracovává a tvoří. Nelze tudíž říci, že *objektivním* je poznatek, který se shoduje se skutečností t. j. s *transcendentním*, mimo naše vědomí existujícím bytím. *Objektivním* je poznatek *platící* *nezávisle* od našeho *nahodilého* já, a naopak *subjektivním* je ten *myšlenkový* obsah, jenž je podmíněn naší *individualitou* a *okamžitým* rozpoložením naší mysli. Rázu *objektivnosti* dodává poznatku tedy jeho vztah k ostatním našim po-

znatkům a nikoliv vztah k skutečnosti. Řeknu-li však, že objektivnost poznatků jest určitým poměrem jejich k soustavě hotových, již uznávaných poznatků, znamená to, že ho s těmito poznatky srovnávám, že ho se zřetelem k nim hodnotím. Tudíž předpokladem objektivnosti jest hodnocení. Ale hodnocení předpokládá uznání jakýchsi hodnot. Zbývá tedy stanovit, jaké jsou to hodnoty. A ty — uvažuje Kallab — jsou tři: hodnota pravdy, krásna a dobra.

Hodnota pravdy jest podmínkou našeho poznávání, ježto teprve ona dodává našim soudům smyslu. Proto apriorním předpokladem každého poznání jest vůle k pravdě. Pravda je nadosobní hodnotou, a jako taková má význam ethický a sociální; není činem jednotlivce, ale kolektivity v určité době, a jejím účelem je snaha po uvedení našeho poznávání v myšlenkovou jednotu. Touto jednotou je příroda: je tedy příroda hodnota pravdy představovaná jako skutečnost, čili příroda je stělesněním, ideálem pravdy. Dlužno však tu klásti důraz na to, že skutečnost a pravda není totéž. Příroda je naším výtvozem, a pravdivé jsou ony poznatky, které s tímto výtvozem souhlasí. Praedikát pravdivosti týká se jen mých poznatků, nikoliv skutečnosti samé.

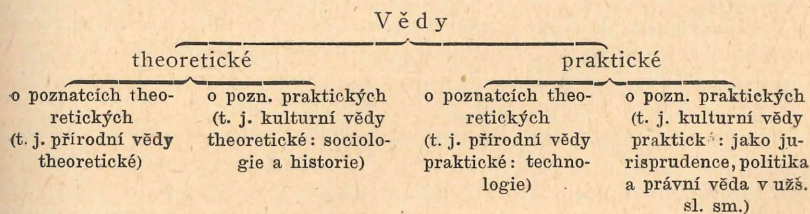
Jako hodnota pravdy jest podmínkou poznání, tak objektivní hodnota krásna jest podmínkou estetického cítění. Je tedy vůle ke krásnu apriorním požadavkem estetického vnímání. Rozdíl mezi pravdou a krásným je ten, že kdežto pravdivým může býti i výtvor, jemuž v skutečnosti nic neodpovídá, krásným je vždy jen konkrétní skutečnost, v níž se intuitivně vžívám. Pravda je něčím trvalým, krásno věčně obnovujícím se processem. —

Poznávaje stojím proti předmětu jako objektu cizí, nesúčastněný divák; vnímaje jej esteticky, splývám s objektem. Je však možno představit si ještě další poměr subjektu k objektu; mohu totiž předmět ovládnouti a činiti jej svým dílem. V tomto případě zasahují tvořivě do skutečnosti, uvažuje o tom, co býti má, a co býti nemá. Jinými slovy, opět hodnotím. Hodnota, k níž uvádím své činy ve vztah, jest objektivní hodnota dobra. Její povaha, jako povaha hodnoty pravdy, je čistě formální a nadosobní; kdežto však pravda je forma, jíž vypovídáme cosi obecně platného o minulosti, jest dobro forma, jíž s obecnou platností vypovídáme cosi o budoucnosti. Hodnota dobra jakožto nadosobní stělesňuje v sobě současně požadavek jednotnosti; v této sjednocovací funkci vystupuje jakožto ideál kultury. Čím je tedy pro naše poznávání ideál přírody, tím je pro naše chtění ideál kultury. Proto ani kultura není ničím skutečným, je jen myšlenkovou pomůckou umožňující nám objektivní chápání skutečnosti. Jako v oboru theoretického poznání je pro nás objektivním poznatek, který odpovídá ideálu přírody, tak v oboru rozhodování zárukou objektivnosti jest shoda jednání s požadavkem kultury.

Dosavadními úvahami zjednal si Kallab předpoklady pro rozdělení věd s hlediska methodologického. Jedním z výtěžků směrodatných pro tento úkol jest uvědomění si rozdílu mezi tím, co jest, a tím, co býti má,

a této dvojici odpovídající hodnoty pravdy a dobra, ideálu přírody a ideálu kultury. Tudíž s methodologického hlediska základní rozdělení věd jest rozdělení ve vědy theoretické a praktické: prvními usouvňujeme poznatky o tom, co jest, druhými o tom, co býti má. Každou z těchto skupin možno rozdělit zase na vědy exaktní a pozitivní, a dále pozitivní vědy theoretické na theoretické vědy nomothetické a idiografické, pozitivní vědy praktické v normativní a technické. Mezi idiografickými a technickými poznatky leží pak skutečnost sama, již lze vystihnouti toliko intuicí.

K této klassifikaci třeba si uvědomiti, jaký smysl příkládá Kallab jednak označení »normativní« a »technický«, jednak označení »theoretický« a »praktický«. Pokud se týče prvního, jsou mu vědy normativní a technické protějškem theoret. věd nomothetických a idiografických. Jako totiž poznávající hledíme buď k tomu, co na skutečnosti jest obecného (poznatky nomothetické) nebo individuálního (pozn. idiografické), tak při rozhodování snažíme se zjistiti buď to, co vůbec, in abstracto, má býti — a to je předmětem věd normativních —, buď to, co má býti se zřetelem k určitému, konkrétnímu cíli — a to je předmětem věd technických. — Pokud pak jde o význam poznání theoretického a praktického dlužno uvést, tolik, že Kallab, stavě proti sobě přírodu a kulturu nestaví tím proti sobě dva světy, ale dvojí způsob, pak lze tutěž skutečnost jednotně chápati. Orientujeme-li se v ní za předpokladu chápání toho, co jest, t. j. hledíme-li na ni s hlediska ideálu pravdy, nazýváme ji přírodou; orientujeme-li se v ní za předpokladu chápání toho, co býti má, t. j. hledíme-li na ni se stanoviska ideálu dobra, nazýváme ji kulturou. Jde tu tedy jen o dvojí stanovisko, s něhož mohu chápati tutěž skutečnost. Proto i o přírodě tvoříme kulturní praktické poznatky, právě tak jako o kultuře můžeme tvořiti poznatky přírodovědné, theoretické. Na základě řečeného lze tedy zkonstruovati následující schema tvořící základ klassifikace věd.



Dlužno však upozorniti, že v toto schéma pojaty jsou vědy, při nichž jde o empyrický obsah, tedy vědy pozitivní, nikoliv však i exaktní, jež stojí mimo toto schéma. —

Dosavadními výklady připravil si Kallab půdu pro klassifikaci věd právních. Dříve však než načrtne povšechnou tabellu právních věd, snaží se vytknouti charakteristické znaky práva a upozorniti na některé omyly, které skeslovaly správný názor na jeho podstatu a zaviňovaly methodické poklesky v pravovědě.

Dvě jsou dle Kallaba podstatné složky pojmu práva: 1. jeho deontologický charakter, t. j. právo předpokládá úvahu o tom, co býti má, a nelze si ho tudíž představití bez předpokladu hodnoty dobra; 2. moment povinnosti zakládající se ve vztahu subjektu k nadosobní, objektivní normě, která právě je právem.

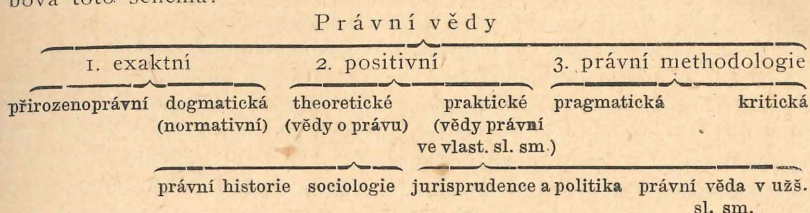
Z deontologické povahy práva plyne, že pod pojem »právo« nelze zahrnouti myšlenkové výtvořy, které předpokládají hodnotu pravdy. Neporozumění této skutečnosti zavinilo, že podstata práva byla spatřována v moci nebo v donucení. Empyrický prvek donucení nemá ale co činiti s pojmem práva, jako něčím, co má býti, a vniká do něho jen následkem toho, že se na právo díváme! buď historicky, jako na produkt dějin, nebo technicky, jako na nástroj, jímž stát uskutečňuje své účely. Rovněž jest nesprávné spatřovati objektivnost práva v jeho existenci a nikoliv v jeho platnosti. Právo je objektivním ne proto, že existuje v společenském řádu a jest jím vynučováno, ale proto, že je nadosobní, že se uznává za něco, co býti má, bez ohledu na naší individualitu. A nejen na naší individualitu, ale i bez ohledu na stát, ať konkrétní, ať na objektivní jeho ideál. Z toho patrno, že tvoře právní myšlenky (= to, co právem býti má), abstrahuji od konkrétního cíle a počínám si objektivně, snaže se své rozhodnutí vpravití v jednotný systém toho, co býti má. Netáží se tedy, je-li určité právnícké jednání účelné, ale na to, co by se stalo, »kdyby všichni tak jednali«. To je primitivní forma každého právníckého uvažování. — Z řečeného plyne, že právo není myšlenkovým výtvořem technickým (t. j. předpokládajícím konkrétní empyrický cíl, na př. stát), ale normativním, který předpokládá nadindividuální objektivní cíl, který by byl současně jednotícím bodem systému našich právních vůlí; a to je ideál kultury. V právu jeví se nám tento ideál jako požadavek spravedlnosti. Jako bez vůle k pravdivosti není vědy, tak bez vůle k spravedlnosti není práva.

Pokud jde o poměr mravnosti a práva kloní se Kallab z názoru, že při mravnosti jde o něco vnitřního, při právu o cosi vnějšího. Čili při právu chápí skutečnost pod jednotícím úhlem kultury, při mravnosti pod zorným úhlem charakteru. Lze tedy tutěž skutečnost posuzovati i právnícky i ethicky.

Otázku právních pramenů lze dle Kallaba řešiti s trojího hlediska. 1. historického, 2. obsahového a 3. metodologického. V prvném případě pěstujeme právní historii nebo sociologii; v druhém se tážeme, zda dle určitého právního řádu dlužno dáti přednost normě zákonné, zvykové či právnícké; v třetím posléze poučujeme se o správnosti právníckých poznatků jakožto něčeho »co má býti«. Jedině tento způsob řešení otázky právních pramenů jest s hlediska vlastní právní vědy oprávněný, ježto nedívá se na právo jako na zjev (jak to činí způsob sub 1. a 2. uvedený, ale ježto poučuje o správnosti právních poznatků s hlediska toho, co má býti. Proto jediným skutečným pramenem práva jest právo právnícké, tedy ten pramen, který vzbuzuje nejvíce pochybnosti.

Když si tímto způsobem zodpověděl předběžné otázky, týkající se povahy práva, přistupuje Kallab v poslední kapitole I. dílu ke kon-

kretní partii právní metodologie — k rozdělení právních věd. Abychom vnikli do této klasifikace — jež v celku spočívá na utřídění vědních skupin dle principů již výše uvedených — načrtněmež si dříve, než přikročíme k vyznačení povahy jednotlivých právních věd, dle vzoru Kallabova toto schéma:



ad 1. Exaktní právní vědy abstrahující od skutečnosti usoustavňují formy, v nichž lze jednotně chápati právní skutečnost. Ježto však nelze mysliti formu bez obsahu, pracuje i exaktní právní věda s jistým obsahem; ten však není vzat ze skutečnosti, ale jest pouhým konvenčním myšlenkovým výtvořem. Proto pravdivost a spravedlnost v těchto vědách znamená jen logickou správnost — výtěžky těchto věd platí jen pro naše myšlení, ale nejsou součástí naší zkušenosti. Je tedy nesprávné dívat se na myšlenkové výtvořy exaktních věd jako na skutečné pozitivní právo, nebo jako na právo správné, t. j. takové, jež by se pozitivním státi mělo. — Dle povahy obsahu, s nímž exaktní právní věda pracuje, činíme rozdíl mezi dvěma typy exaktní pravovědy: 1. přirozenoprávním a 2. dogmatickým. První typ, vycházející z racionální rekonstrukce vztahů mezi individui, běže za jednotku schéma lidského individua, druhý, jda od racionální rekonstrukce vztahů mezi normami jednání, běže za jednotku schéma normy jakožto formu vypořádající, že něco býti má.

ad 2. Pozitivní vědy právní zabývají se právní skutečností. Theoretické právní vědy činí právo předmětem poznání. Není tu tedy rozhodující otázka, co býti má, ale co jest. Tyto vědy tedy netvoří poznatků právních, ale poznatků o právu. Jsou-li poznatky ty idiografické (t. j. přihlížejí-li k individuálnostem zpracovávané právní materie), mluvíme o právní historii; jsou-li rázu nomothetického (t. j. všímají-li se jen společných znaků na právních faktech), mluvíme o právní sociologii. — Kdežto vodítkem theoretických právních vět jest hodnota pravdy, jest jím u věd praktických hodnota dobra resp. ideál spravedlnosti. Ale spravedlnost znamená tu nejen jednotící princip dentologický, ale i možnost uskutečnění našeho rozhodnutí. T. j. praktické právní vědy netvoří právních norem bez ohledu na pravdu, ale se zřetelem k ní. V rámci praktických věd právních dlužno rozeznávati: 1. jurisprudenci a politiku na jedné, 2. právní vědu v užš. sl. sm. na druhé straně. První dvě vědy sdružuje ten společný znak, že směřují k určitému empyrickému cíli, t. j. jsou technickými vědami; liší je to, že jurisprudenc, vycházející od právních axiomat opřených o státní autoritu, řeší technické společenské problémy, kdežto

politika za týmž účelem snaží se stanoviti nejvyšší normy sama. — Právní věda v užš. sl. sm. liší se od obou předchozích tím, že při řešení praktických právních problémů (t. j. tvoření právních norem) abstrahuje od individuálního a přihlíží k tomu, co je společného všem právním rozhodnutím. Je prostě vědou normativní. Od exaktních věd, zejména dogmatických, liší se svou pozitivností.

ad 3. Zbývá ještě promluvit o poslední skupině právních věd — totiž o právní metodologii. Vytkl jsem již v předu, že pod právní metodologii představuje si Kallab soubor poznatků o tom, jak lze docházeti objektivně správných prvních poznatků. Jestliže při tom metodologie pozoruje poznávací pochod jako děj, jímž lidé v skutečnosti docházejí k právním poznatkům, jež pokládají za správné — jest metodologií pragmatickou. Naproti tomu kritická metodologie vystihuje podmínky, za nichž ten neb onen způsob chápatí právo jest myslitelným. Kritický postup volil Kallab v prvním dílu své metodologie; vzorem pragmatického postupu jest metoda Genyho.

To jsou stručně načrtnuté výtěžky první knihy Kallabova díla. — V druhém, kritickém dílu spisu probírá pak Kallab hlavní směry právní methodiky a posuzuje je s hlediska své theorie. Zabývá se tu podrobně zejména učením Bergbohmovým, Ehrlichovým, Stammerovým, Kelsenovým, Euckenovým, Genyho a pak theoriemi volnoprávními. Neodpovídalo by rozsahu ani úkolu této recenze uváděti výtěžky Kallabovy kritiky, ač velmi zajímavé a poučné. Nám jde zde především o vlastní názory autorovy a proto obrátíme se raději k charakteristice a ocenění jeho díla, přes něž nelze přejíti prostým referátem.

Jeť práce Kallabova v naší právnické literatuře ojedinělou, a to v tom smyslu, že se pokouší o přísně kritickou rekonstrukci principů právnického myšlení, a že se na nich snaží vytýčiti kostru právní methodologie, ne takové, která by přijímala určitý jediný postup právního myšlení za samospasitelný, ale která by přihlížela ke všem jeho možným způsobům. V tom spočívá velký zisk Kallabovy knihy. Ovšem každá klassifikace věd, tedy i právních, je jen relativně dokonalá. Dokonalost její měří se dle toho, až do jaké míry methodolog dovedl vyčerpáti hlediska, z nichž lze právo vědecky zpracovati. A právě v tomto směru theorie Kallabova uspokojuje, přes to, že se nevyhnula jednostrannostem, plynoucím z důsledního použití filosofického hlediska, jež autor volil. Tato volba neznamená však minus; naopak, na Kallabově theorii je právě cenným to, že si uvědomil, že otázka methodologie je současně otázkou filosofickou, že tedy právník, který si chce rozhodnouti methodologické problémy, musí jíti za okruh právních faktů, že musí předem odůvodniti hlediska, z nichž se na právo dívá, a to že není možné bez určitého světového názoru. Jaký je filosofický základ Kallabovy theorie, naznačil jsem již výše; je to filosofie kritickická, navazující na tradici Kantovu. Mimo to patrný je u Kallaba jím samým doznávaný vliv hodnotné theorie Münsterbergovy, Windelbandovy a Rickertovy, pak vliv moderní filosofie francouzské, zejména Bergsonova intuicionismu. Veškeré tyto filosofické prvky dovedl Kallab pro-

mysletí do všech důsledků a založiti na nich organicky svou metodologii. Proto postavíme-li se na základ, z něhož vyšel, lze jeho práci stěží co vytknouti; logická pečlivost, s jakou postupoval, a propracovanost jeho theorie, jest vskutku dostupna málokterému z právních filosofů.

Kdo chce hodnotiti Kallabovu práci musí si především předložiti otázku, zda a jaký je z ní povšechný zisk pro právní vědy. Nepochybují o tom, že v tomto směru Kallab vykonal velmi mnoho. Podařilo se mu provésti organicky ucelenou klassifikaci právních věd, vésti mezi jednotlivými právními vědami přesnou hranici, precisovati stanovisko, s něhož mají právo spracovávat; jedním slovem podařilo se mu uvésti v právní vědy řád a ukázati východisko z methodologické anarchie, která v nich vládne. Mám za to, že Kallab vytkl hlavní typy věd dokonale: proto jeho klassifikace může sloužiti za vodítko i tomu, kdo by se s filosofickým jeho názorem zcela nestotožňoval. — Význam Kallabovy práce spočívá dále v tom, že stále obrací pozornost na to, že právní věda nesmí se dívati na právo jen jako na něco, co jest, ale i jako na něco, co býti má. Tím zdůrazňuje Kallab povahu právní vědy jako aktivního činitele v právním životě: právní věda nemá jen studovati empyrický materiál, ale má se účastniti i na tvoření práva. Kallab přiznává právní vědě pozitivní účast na právotvorbě jde vsutku velmi daleko, když vyslovuje názor, že jediným pramenem práva (s hlediska methodologie) jest právní věda. Tím jednak reklamuje pro právníka a právnické právo zcela jiné postavení než jakého požívali v dosavadním právním životě, jednak činí průlom do vládnoucích názorů o právních pramenech, jež právo právnické přehlížely. — Dále důlnu upozorniti na to, kterak v celé práci Kallabově je patrna snaha, vyzvednouti právní vědy na niveau odpovídající výtěžkům moderních studií filosofických — zejména noetických a methodologických, což při konservativnosti právních věd znamená velmi mnoho. Jedním náběhem k jich modernisaci jest přijetí intuice, která právníka má přiblížiti skutečným životem.

Řekl jsem, že kritika Kallabova spisu jest velmi obtížná, přijme-li za základ filosofické hledisko, na něž staví se on. Je samozřejmo, že by tomu bylo jinak, kdyby kritik přijal za svůj jiný světový názor a chtěl jím měřiti správnost Kallabových poznatků. Pak, i kdyby v základech přijal jeho klassifikaci právních věd, musil by ji jednak v jednotlivostech poopravit, jednak interpretovati si jinak význam jednotlivých skupin právních věd. To, opětují, je samozřejmé. V celku tedy otázka Kallabovy methodologie je otázkou správnosti jeho světového názoru, na který se staví. Kdo by chtěl vyvracet methodologické názory Kallabovy, musil by předem dokázati nesprávnost jeho základního filosofického hlediska. To by ovšem vyžadovalo obecných filosofických a noetických úvah, které se však vymykají rámci této recense určené pro právníka. O úvahy tohoto druhu, bude-li příležitost, pokusíme se jinde. Zde můžeme zběžně poukázati jen k některým důsledkům, k nimž Kallabova theorie dospěla, a které s hlediska právníkova mohly by se státi předmětem diskusse.

Stěžejní otázka, kterou se Kallabův spis zabývá, je otázka objektivnosti. Právem, Kallab dobře postihl, jaký má význam pro naše poznávání a jednání. Uvědomil si, že otázka ta je v nejužší souvislosti s otázkou závaznosti, t. j. že jen tam jsme zavázáni uznati určitý soud nebo nutnost určitého jednání, jsme-li přesvědčeni o jich objektivní správnosti. Požadavek objektivnosti poznán je tedy osou noetiky, jako požadavek objektivnosti jednání osou ethiky a právní vědy. Jak si rozřešil otázku objektivnosti Kallab, bylo řečeno už výše; řeší ji totiž s hlediska subjektivně idealistického, jež považuje svět za produkt našeho vědomí. Důsledkem tohoto hlediska jest Kallabův noetický relativismus učící, že poznání transcendentna je nemyslitelným. Pak ovšem objektivnost nelze považovati za poměr poznatku nebo rozhodnutí k transcendentní skutečnosti, ale k jiným myšlenkovým výtvořům. A takovými výtvoři jsou Kallabovi ideál přírody a kultury, ne skutečné ale myšlené jednotky, na nichž měříme pravdivost poznatků a správnost rozhodnutí. —

Upozorňuji však, že s Kallabem dlužno činiti rozdíl s jedné strany mezi hodnotami pravdy a dobra, a s druhé strany mezi konkrétními pravdivými poznatky a správnými rozhodnutími. Pravda a dobro jako podmínky našeho poznávání a rozhodování jsou absolutní, apriorní formy, tudíž nezměnitelné, kdežto konkrétní pravdivé poznatky a správné rozhodnutí jsou vždy jen relativní, měníce se dle ideálu přírody a kultury, jež si určitá doba vytvořila. Ale přes tuto svou relativnost jsou naše poznatky a rozhodnutí (i právní) objektivní pro svou nadosobnost, transsubjektivnost, totiž tím, že odpovídají ideálu přírody a kultury.

Z těchto předpokladů Kallabova učení plyne pro jeho právní filosofii důsledek, že idea spravedlnosti jest absolutní, že je nepomíjející formou našeho právního nazírání, že však není absolutně, t. j. pro všechny časy a místa spravedlivého práva. Práva jsou jen relativně spravedlivá, ve smyslu kultury daného stupně. Nelze tedy mluvit o nějakém právu přirozeném. — Princip objektivnosti práva neřeší si Kallab ve smyslu běžných teorií realisticky, ale zase čirě idealisticky: t. j. objektivnost práva není právu inhaerentní, ale jest jen důsledkem našeho nazírání na právo. Jinými slovy: objektivní je to právo, jež odpovídá naší představě kultury. Tu se nám však staví v cestu otázka: Jak se dívati na ty zákonné normy, které stát ukládá, které ale neodpovídají ideálu kultury? Nejsou snad objektivním právem? a kterak se k nim chovati? Vzáto přímočaře, státnímu právu toho druhu bylo by nutno ve smyslu Kallabovy theorie upříti rázu objektivnosti, dokonce charakter práva vůbec a odmítnouti jeho závaznost. K těmto důsledkům ovšem Kallab nemůže nechati přijti. Aby se jich vyvaroval, žádá při státním právu předpoklad snahy po dobru, po uskutečnění spravedlnosti. »Jako projev snahy po objektivním vyjádření toho, co býti má, působí příkaz authority.« Ovšem tento předpoklad, který ostatně selže tam, kde jde o právní předpis s tendencí zřejmě protikulturní, jest dosti slabým argumentem pro závaznost státního práva, ale Kallab, chtěl-li zůstatí věren své theorii se mu vyhnouti nemohl.

V souhlasu se svou teorií posuzuje Kallab i poměr mravnosti a práva. Rozdíl mezi oběma netkví v povaze věci, ale rovněž ve způsobu našeho nazírání na lidské jednání. Posuzujeme-li je s hlediska kultury, volíme měřítko právní; když s hlediska charakteru, mluvíme o jeho moralitě. Tato distinkce je ovšem velmi duchaplná; je však otázkou, postačí-li k tomu, aby obsah pojmu právnosti a mravnosti vyčerpala. Nám zdá se, že k objasnění rozdílu mezi oběma pojmy nestačí jen stanovisko methodologické, ale i ontologické.

A tím ocitám se u jednoho ze zásadních bodů, v nichž s Kallabem nesouhlasím: je to jeho snaha redukovati právní filosofii na právní methodologii. Právní filosofie takto chápaná, jednak — jsouc příliš formální — nemůže rozřešiti všech filosofických problémů právních, jednak hrozí vždy zabřednouti do řešení předpokladových otázek, pro něž nemá času dostati se k vlastnímu svému úkolu, k tomu, aby vskutku o právu filosofovala. Že tato obava není planá, tomu nasvědčuje první díl Kallabova spisu, který jest téměř třemi čtvrtinami o b e c n ě methodologickým, a v dalším zlomku řeší teprve otázky methodologie p r á v n í. — Rozumíme-li dobře Kallabovi, pak v celku jest blízek stanovisku těch, kteří podstatu filosofie spatřují v řešení problémů noetických, a proto úkoly právní filosofie omezuje na nejobecnější otázky rázu formálního. Mám však za to, že úkol právní filosofie je daleko širší, a že třeba dáti za pravdu názoru, který legitimuje právní filosofii i k řešení právních otázek metafysických, filosofickohistorických a deontologických. Ovšem deontologický problém Kallab si z části řešil. Ale metafysické a filosofickohistorické otázky unikají mu nadobro. Možná, že Kallab dívá se na ně jako na vědecké antiquity, při jeho stanovisku nebylo by to nedůsledným. Kdo by si však měl řešiti otázku podstaty a vývoje práva s vyššího, metafysického hlediska, ne-li právní filosof?

Přes veškeru různost v nazírání na podstatu a úkoly právní filosofie, přes to, že nesdílím Kallabova světového názoru, nemohu upříti jeho práci vysoké filosofické a vědecké hodnoty. Kallab pro právní methodologii učinil vše, co při svém filosofickém stanovisku pro ni učiniti mohl. Proto jeho kniha zůstane jedním z průkopnických děl české právnické literatury, k níž musí se vracet každý, kdo v právu vědecky chce pracovati.

Bohuš Tomsa.

Klosse Antonín, Myšlenka a síla v dění sociálním.
(V Praze 1920.)

Úkol spisu vytčen je v předmluvě nadepsané: »Moje cesta k filosofii« obratem: »Myšlenka a síla v dění sociálním zdálo se mi býti vystižením stavu sil, které působí na stav mezinárodního práva dnešního lidstva.«

Spis sám rozdělen jest na úvod (str. 8 a n.) na část nadepsanou »Společnost či jedinec?« (str. 21 a n.) a na část nadepsanou »Složky sociálního vzestupu« (str. 51 n.); v této části pak po oddílu, jenž asi

má k ní býti úvodem, jsou dva pododdíly nadepsané »Jedinec« (str. 65 n.), a »Theorie sociální a právo mezinárodní« (str. 88 n.).

V úvodě líčí se vývoj práva tak, že nejdříve »v myslí genia nebo vědce shrnuvšího v sobě celek kultury generace zableskne ideál k němuž myslitel razí přímou cestu, apriostických úvah, přesné určité logiky. Druhé stadium nastává, když tato myšlenka stává se pravidlem, dle něhož lidé navzájem se mají chovati, mravem, obyčejem« (str. 8.), »Zásada původně mravní vítězivší a pronikající jen svou vznešeností, stává-li se mravem vznešenosti ztrácí« (str. 9.). »Konečně morální příkazy stavší se právem vynucuje k tomu účelu organisovanou mocí své zachovávaní, ale ježto i jen dostiučinění předpisu, bez vnitřního přesvědčení stačí, neskýtá často dosti ochrany ideálu (myšlence, jež jest důvodem jeho vzniku), jest porušován, dán pod ev. sankci trestní, zatím však doba změnila názor o hodnotě takto chráněné normy (trestní stíhání vinníků, nedotknutelnost vlastnictví) stavba se hroutí a nad troskami zdvihá se znenáhla nový mrav, zvyk, který již za platného práva dřívějšího zápoustěl kořeny« (str. 9.). Mrav, obyčej i právo jsou tedy pouze různými stadii vývoje zjevu těžce sociální podstaty. Analýsa, již autor podati se snaží »nese se opačným směrem, než směr právní filosofii vedoucí k onomu, etickým úvahami vytčenému, nejvyššímu cíli, naopak vede k nízkému realismu života. Jest to vlastně analýsa sociologická« (str. 10.). Sociologii nelze nahraditi právní filosofii. »Neboť sociologie nás učí, jak společnost žije a proč tak žije, kdežto úkolem právní filosofie jest určití, jak má člověk a společnost žiti« (str. 10.). V této práci chce autor vyložití, které myšlenky způsobily pokrok, zjevný z historie, resp. v čem tkví a jakého druhu jest jejich síla (str. 11.). Věda sama může nám sice říci jaká příčina působí následek, ne však, které účele mají býti sledovány. »Abychom zvěděli, ne co jest, nýbrž oč je se nám snažiti, nutno zpět jíti ku projevu podvědomého, tak či onak nazývaného: citem, pudem, či silou života« (str. 11.).

»Podstata spravedlnosti, t. j. určení statků, jež právem mají býti chráněny spočívá na hodnocení jich« (str. 12.). Hodnoty jsou však velmi rozdílné. Přes to celé řešení problémů o něž autorovi jde, točí se kolem dvou pojmů, totiž společnost a individuum (str. 14.). Posledním cílem právní filosofie je nejvyšší dokonalost člověka i společnosti (str. 16.).

Na dvou příkladech ukazuje pak autor jak »schema vývoje myšlenky v čin při práci té dá se znázorniti třemi čarami, z nichž prvá, paprsek tryskající z myslí filosofa ukazuje vzdušnou nelomenou přímku, druhá: úvaha zákonodárce, po případě již hotové právo, podobá se trati na mapě, jež vyhýbá se překážkám, třetí klikatá a přerývaná křivka v tisíci drobných závittech udává pak, jakou intenzitou ovládá právní norma skutečný život (jest to linie statistiky jednotlivých právních odborů)« (str. 17. 18.). Obšírný citát z Trakalova spisu »Novější právní a státní filosofie« má dotvrditi jak moc ideálu musí překonávati v sociálním životě různé překážky, čímž autor dochází k tvrzení, že vedle

rozumu se v dění sociálním uplatňují i zákony života jež tkví ve sféře citu a pudu (str. 20.).

V oddíle nadepsaném »Společnost či jedinec« ukazuje autor nejdříve, jak individuum »velmi často plně ztrácí ve společnosti vše to, co činí je od ostatních individuí téže vrstvy odlišným, a plně ve společnosti zaniká« (str. 22.). V životě sociálním jsou právě i nadindividuální cíle; historie snahy, dáti faktům které svědčí pro nadindividuální cíl i teoretický podklad, jest podle autora historií sociologie (str. 23.). To ukazuje, ovšem velmi zběžně, na učení Saint-Simonově, Comteově, Durkheimově, Spencerově, Ratzehoferově a Mackarewiczowě, a dochází k mínění, že myšlenka účelovosti, jež se tu uplatňuje, byla v jednotlivých oborech právních zatlačena směry, jež přírodním vědám otevřely dvéře ve vědě právní. Sem počítá nejen Ferriho a Lombrosa, nýbrž i, a to hlavně, Tardeho, jehož »zákony nápodoby« jej zase uvádějí na myšlenku o závislosti jednotlivce na společnosti. Autor staví se tu proti učení transpersionalismu o kolektivní psyché. Ovšem připouští a na příkladech ukazuje, jak různé organismy sociální mající různé cíle spolu vstupují v boj. Toto působení prostředí na individuum je Klossemu podnětem k velmi obšírné populárně medicinské úvaze o hypnose a suggestci. V nich vidí »první průlom do finalismu, ježž právní filosofie aplikuje na výklad při sociálním vývoji, důvod, proč při úvahách sociálních nelze postupovati jen a jen prostou či lépe řečeno přísně a výhradně logikou, neboť zvyky, názory, city i intelekt osoby suggestované, mizí (ale jen do určité míry!) a na místo nich nastupuje vůle suggerujícího« (str. 38.).

Vedle suggestce i dědičnost chorob duševních má jakýsi vliv na sociální poměry individuí a činí je přístupnějšími suggestci (str. 42.). Tím vším chce autor dokázati, že »ona základní sféra, kterou vyznačuje každá společnost, onen základní tón, více méně citový, ježž pociťujeme při vstupu do každé společnosti, a která působí změnu jednání i myšlení jedince, jest síla a to síla tělesná, tudíž pro sociální pokrok indifferenční«. »Tato síla pak vyvěrá z jedince, z individuálního nervového systému a tak jest pramenem a východiskem této z nejmocnějších prvků sociální dynamiky jedince« (str. 45.).

Tak dochází autor k závěru: »Jest cosi silnějšího v dění sociálním, než myšlenka, resp. vůle a čin individuí, myšlenkou řízený, nějaká vyšší ona nadindividuální síla, mimo ideální, pro niž není suverenním princip causality« (str. 48.). »Třeba že právní filosofie trvá a musí trvati při tom, že jediným vodítkem nejvyšším musí býti právu myšlenka, nesmí se vyhýbati poznání a rozboru těchto fenomenů společenských«. »Není-li pro onen tlak, jemuž individuum ve společenské skupině podléhá, suverenním princip causality, co jest zákonem? Patrně zákony přírodní, a poněvadž se jedná o lidi, bytosti živoucí, zákony života. Tyto zákony poznati, určiti a roztríditi, náleží také v obor právní filosofie. To však lze jedině t. č. poznáním a analysou jednotlivce, a jeho duševních i sociálních sil. Podstata sociálního faktu je i dle názoru transpersonalistických sociologů syntésou vědomí individuálních. Tato pak at apri-

oristicky (dualisticky), či empiricky (materialisticky, psychofysikálně) pojata, mohou býti studována jen na individuu, ano víc kolektivního, než ona zevní známka tlaku není zjištěno« (str. 49.).

V oddíle nadepsaném »Složky sociálního vzestupu« rozvádí autor dále myšlenku, že »rozum, myšlenka není v sociálním vývoji všemocnou« (str. 53.). Ovšem ale mocně působí v politice. Klosse rozebírá pak postup, jímž ideál se šíří, při čemž zdůrazňuje, že jest to individuum, které mravní pokrok, podklad lepšího práva, působí (str. 56.). Život, který jde zřídka za ideálem, život sociální, který nemá ideálu mimo zákon, stále porušovaný, zákon, jenž právě reprezentuje fixaci kulturní hierarchie hodnot, jest věčně nový, plný neočekávaných změn. Zákony dnes vydané, za 50 roků jsou neudržitelny (str. 55.). »Nejen jednotlivec a jeho myšlenka podstupuje zápas s tradicí a způsobem myšlení, dobou daným, nýbrž i celé skupiny; třídy a národové zápasí spolu« (str. 61.).

Svoje úvahy o složkách sociálního vzestupu shrnuje pak autor ve větu: »Při analýs příčin sociálního pokroku jsme konstatovali, že mravní základní ideu formuluje jedinec. Podstatou jeho duševního poznání že jest pudovost a cit. Základem pokroku sociálního jest myšlenka, jež jest propagována účelnou činností, politikou, v níž opět rozhodujícím činitelem pokroku sociálního jest individuum, vynikající taktem, t. j. schopností, vytušiti city smýšlení lidu a budoucí změny, stále měnlivého a nového života.« Naproti tomu onu sílu, kterou může se myšlenka jednotlivcova státi mocí morálně, právně i státně tvůrčí, dodává společnost. Tím, že ji povyšuje za svůj mrav, své přesvědčení, že ji vtělí a přenáší v tradici (podkladem její síly jest opět pud a cit); nejsilnější pak pákou postupu v životě sociálním (t. j. nejtrvalejší, a z mocné hloubky působící), mohoucností jest tradice morální« (str. 63., 64.). Jako zvláštní novum, s nímž prý stará filosofie neoperovala, zdůrazňuje tak autor vedle vůle jedincovy pud a cit.

Další část tohoto oddílu nadepsaná heslem »Jedinec« věnována jest podrobnějšímu rozboru těchto prvků. Máme-li si ujasniti podstatu, zákony a intenzitu sociálních sil citu a pudu, abychom je v životě mohli podříditu rozumu (str. 65.), musíme podle autora vycházeti při svém sociologickém badání od poznávání individua a nesmíme, jak namnoze se děje, počínati od neznámé hordy. »Chybu teorií sociologických jest spatřovati v tom, že při svém postulovaném pojmu hordy sblížující pud (společovací kat' exochen) vylučuje, sobecký ponechává, a tak — an přirozený korrekтив jest eliminován — jeho důsledky zveličuje. Zjistíme-li pud i cit člověka původního, pak není horda skutečným embryem lidské společnosti, historickým stavem prapůvodní společnosti lidské, nýbrž schematem pro demonstrace, jež, třeba že v životě i v historii se vyskytá, určuje nám jako aprioristický postulát pouze jedno ze stadií koloběhu sociálního vývoje. Máme naopak právo se domnívati, že původní člověk byl pudově ba i citově více nadán, než člověk dob historických« (str. 69.). »Původní společnost lidí prvotních byla organizována jen pudově, z pudů zděděných, a dlouho, dlouho z tohoto moc-

ného a užitečného dědictví žila« (str. 71.). »Doba prvního vystoupení člověka v Evropě svědčí pro organisaci na základě pudovém« (str. 74.). »V pudu sdružovacím, jenž jest a byl základem všech společností, přinesl si do svého života člověk nejen formu sdružení svých nejbližších živočišných předků, nýbrž vše to, co po aeony život v předchůdcích těchto tvorů pěstil, a co mnohem později rozumem chápáno a zpracováno rozkvetlo v různých společenských řádech. A tak formy sdružení byly při člověku dříve, než v něm blesklo světlo rozumu« (str. 76.). Stadium hordy je mnohem pozdější, je to »stadium sprimitisovaného utilitarismu, basující sice také na pudu individuálním, ale na jiném sobectví« (str. 78.).

Důsledky těchto objevů pro theorii sociální jsou tyto:

I. Základní sféra nejen lidské nýbrž i živočišné společnosti není ve stavu hordy, nýbrž ve stavu pudového sdružování.

II. Stav hordy jest stavem druhotným a to ne jedinečným, nýbrž periodickým, vyskytujícím se vždy tam, kde ony sociální pudy mizí, buď úpadkem tělesným, nebo podřazováním nevyspělému neb nekulturnímu intelektu. Člověk po dlouhém a krutém boji s přírodou, jmenovitě v dobách ledových, stal se bytostí převážně rozumovou, bytostí, jejíž cíl, t. j. záchrana života a opatření všech potřeb záviselo od nejúspěšnějších nástrojů. Což naučilo člověka na vše pohlížeti »technicky«, všeho užívati jako nástroje, a vybrousilo sice jeho intelekt a otužilo jej pro budoucí zápas, avšak přivedlo ho k tomu, že konečně v člověku bleskla myšlenka, že i jeho druh by mu mohl sloužiti za nástroj. Tu teprve vzniká u něho snaha, soudruha se zmocniti, míti ho jako svůj majetek, svůj statek, jeť člověk ze všech statků nástrojem nejecennějším« (str. 85.).

III. Pud jest v podstatě mohoucností vědomou. Onen původní sociální pud tvoří u člověka zákony podvědomé, k nimž intelekt těžce a zvolna po nesmírných kulturních epochách dospívá v ethice a altruismu.

Bylo by absurdno chtíti snad a contrario dovozovati, že cit nebo pud má býti náhradou rozumu při tvoření práva. Ona pudová schopnost jest v přítomnosti jen stínem své původní duši osvětlující moci. Dnes projevuje se mocným sic, avšak neurčitým pocitem sympatie. Ne pud, nýbrž plný zušlechtný duch lidský znající a ovládající správně zákony všech svých tří korrelativních složek: rozumu, citu a vůle, má vytvářeti právo (str. 86.).

IV. Tlak, který Durkheim pokládá za podstatu sociálních skutečností jest projev sociálních pudů té které skupiny« (str. 87.).

Poslední oddíl nadepsaný »Theorie sociální a právo mezinárodní« shrnuje autor v tvrzení: »Zjistivše že cit jest přímý a zušlechtný potomek pravěkého sociálního pudu a uvědomivše si, že rozum i pud jsou projevy téže síly — původní prasíly, tvůrčí energie vývojové, společné všemu živému tvorstvu, která pouze dvě různé dráhy našla si ve vývoji živočišném, v pudu, vyspěvším nejvýše u hmyzu — a intelektu, rozkvetším v člověku, že tyto dvě dráhy jsou věčnou a jedinou směrnicí

jíž dáno člověku kráčet v před, pak užijeme-li jí jako kritérií sociálních, obdržíme ku podivu jasné a přehledné schema:

1. Cit, resp. pud zakládá sdružení spontánní: manželství, rodinu, rod, národ.

2. Rozum zakládá sdružení úmyslné (účelné): hospodářská, právní, vrcholem obou jest stát; střed mezi oběma skupinami tvoří

3. politické strany, jejichž poměr k zásadám historického vývoje sdružení vůle jedna a dvě stvořivším, jest tento: konvervatism, liberalism, demokratism, anarchism.

Otázka, kterou přítomnost tak často všem do úst kladla: proč to, že státu, organisaci intelektuelní se posud nepodařilo ve skutek uvésti takový jasný a zřejmý postulát prostého rozumu, jako jest požadavek řešiti mezinárodní spory soudem? vyvolává tuto odpověď, řešící náš problém: 1. Jest cosi silnějšího v dění sociálním, než lidský rozum, 2. intelekt lidský v praxi jeví jistou tendenci, jež jest v tom na překážku« (str. 92., 93.). *

Uvedl jsem obsah spisu Klosseho pokud možno jeho vlastními slovy, aby lépe vysvitl zvláštní způsob, jímž podjímá se úkolu tak obtížného jakým jest řešení problému v nadpise naznačeného. Jest to úplně nedbání pravidla, že k vědecké práci a zvláště k práci filosofické třeba jest přesně vymeziti problém, který se má řešiti, a při řešení dbáti pokud možná přesného vymezení používaných pojmů. V obojím směru neplní spis Klosseho ani nejzákladnějších požadavků.

Tak již vymezení tématu, jemuž spis jest věnován, jest velmi nejasným. Na str. 7. se uvádí, že »chtěl vysvětliti, co pudí lidstvo ku prudkým erupcím válečným, co hrá o životy a statky národů« a dodává, že »myšlenka a síla v dění sociálním zdálo se býti vystižením stavu sil, které působí na stav mezinárodního práva dnešního lidstva«. Tu tedy by se zdálo, že cílem spisu je úvaha sociologická a že slovy »myšlenka a síla« má býti vyznačena dvojice sil zvláště pro mezinárodní život významných. Tomu nasvědčuje též prohlášení na str. 10., že analyza, již věnován jest tento spis, nese se opačným směrem než směr právní filosofie vedoucí k onomu, ehickým úvahami vytčenému, nejvyššímu cíli, naopak vede k nízkému realismu života. Jest to vlastně analyza sociologická (na str. 11). Však náhle se uvádí, že autor si učinil úkolem své práce vyložiti, které jsou to myšlenky, jež působí pokrok zjevný z historie resp. v čem tkví a jakého druhu jest jejich síla. Tu tedy již nestojí proti sobě myšlenka a síla jako dvě veličiny, nýbrž mluví se přímo o síle myšlenky. Podobně na str. 18. se prohlašuje, že úkolem této práce si autor učinil vysvětliti moc ideálů. Proti tvrzení, že tu jde o analyzu sociologickou (str. 10.), prohlašuje se dále, na str. 20., že vedle úkolu vysvětlujícího zákony dynamiky, »druhý cíl, ryze filosoficko-právní, pojal jsem ve svou práci. Pokus o důkaz, že ona touha po absolutnu ve vši filosofii, v celém vyšším myšlenkovém světě člověka se jeví, není a nemá býti vyloučena ani z úvah právní filosofie.«

Podle toho by se zase zdálo, že myšlenka a síla nejsou dvě složky sociálního dění nýbrž dva způsoby, jimiž sociální dění pozoruje na

jedné straně právní filosofie, na druhé sociologie. Ale rozlišení těchto dvou oborů vědních jest ve spise Klosseho stejně mlhavé, jako vymezení vlastního problému. Míni na str. 10., že »sociologie nás učí, jak společnost žije a proč tak žije, kdežto úkolem právní filosofie jest určití, jak má člověk a společnost žítí«. Na str. 48. se zase rozdíl mezi sociologií a právní filosofií vymezuje tak, že »prvá bere si za úkol pouhé rozřídění a určení fakt, kdežto tato chce určití dráhy, kterými má jíti společnost, řízená právem, jehož vůdcem jest myšlenka.«

Nevíme ovšem, odkud čerpal autor svoje poznatky o právní filosofii a o sociologii. Při bohaté literatuře právě tomuto rozdílu věnované, jest jeho rozlišení přece jen příliš primitivní, ano naivní. Že by právní filosofie určovala, jak má člověk a společnost žítí, zdá se mi přece jen příliš jednostranným míněním. Než nehledě k tomu, neubráníl se ani v tomto směru autor nedůslednosti, tvrdě na téže stránce 11., že »abychom zvěděli, ne co jest, nýbrž oč je se nám snažiti, nutno zpět jíti ku projevu podvědomého, tak či onak nazývaného: citem, pudem, či silou života«. Podle toho tedy by zase nebyla to myšlenka, jež vede naše úvahy o tom, co býti má, nýbrž cit a pud. A přece autor opětovně staví cit a pud proti myšlence jakožto síly, které znemožňují často uskutečnění ideálu. Ovšem i tu se setkáváme s představami naprosto mlhavými. Tak tam, kde definuje pud (str. 86.) praví: »Pud jest v podstatě mohoucností vědomou« a ihned pokračuje: »Onen původní sociální pud tvoří u člověka zákony podvědomé, k nimž intelekt těžce a zvolna po nesmírných kulturních epochách dospívá v ethice a altruismu«. Jak vědomá mohoucnost může tvořiti podvědomé zákony, jest ovšem nejasno.

Co vlastně máme klásti s názvem síly proti myšlence v žití sociálním, zůstává naprosto nejasným. Zdá se, že autorovi tu tanul na mysli rozdíl mezi racionálními a iracionálními prvky ve filosofii vůbec a v právní filosofii zvláště, ač i jakýsi ohlas Bergsonova rozlišení instinktu a intelektu možno tu zjistiti. Výklady autorovy jsou však příliš nejasné, než bychom mohli uhodnouti jeho vlastní myšlenku. Zvláště vadí jasnosti to, že autor patrně necítí rozdíl mezi racionálními a iracionálními prvky v předmětu, jež poznáváme, a růzností v methodách právní filosofie i sociologie, jež tohoto předmětu se chápou. Proto bezradně a beznadějně přeskakuje stále z rozdílů mezi právní filosofií a sociologií na rozdíl mezi onou mlhavou myšlenkou a silou, tak že nikdy nevíme, jde-li mu při jeho myšlence a síle o rozdíl ve způsobě, jak společenský život chápati, či o rozdíl ve složkách tohoto společenského života samého.

Při tomto stavu nejasnosti, jenž místy hraničí na nesrozumitelnost, bylo by plýtvání časem, vyvracetí snad jednotlivá tvrzení autorova. Jen u dvou bodů bych se pozdržel.

Způsob, jakým autor na str. 8.—10. líčí vývoj práva a na str. 69. až 78. vývoj hordy, připomíná živě pověstnou Urwaldphilosophie, jež ve spise, který se označuje za sociologický, by se neměla vyskytovatí.

Představy autorovy o kausalitě a přírodním zákonu charakterisují dostatečně tyto věty: »Jest cosí silnějšího v dění sociálním než my-

šlenka, resp. vůle a čin individuů myšlenkou řízených, nějaká vyšší ona nadindividuální síla mimoideální, pro niž není suverenním princip kauzality« (str. 48.). A »není-li pro onen tlak, jemuž individuum ve společenské skupině podléhá, suverenním princip kauzality, co jest zákonem? Patrně zákony přírodní, a poněvadž se jedná o lidi, bytosti živoucí, zákony života« (str. 49.). Jak si představiti zákony přírodní bez kauzality a jak nadindividuální síla, pro niž není princip kauzality suverenním, může působiti a býti dokonce silnější než jiná síla, jest vůbec nepochopitelné.

Těchto několik poznámek snad stačí na důkaz, že pan doktor Klossé svým spisem »Myšlenka a síla v dění sociálním« neobohatil nikterak naši literaturu a nepodal ani důkazu, že by byl s to vědeckou methodou zpracovati otázku ať právně filosofickou, ať sociologickou.

Dr. Jar. Kallab.

Právo římské.

Costa Emilio, professore ord. di diritto nell' università di Bologna. *Profilo storico del processo civile romano*. Roma, Athenaeum, 1918. Str. XIII. a 229.

V učebnici římského práva procesního »Appunti didattici di diritto romano, serie seconda: Il processo civile romano« (1913—5), o níž byla podána zpráva ve Sborn. XIV., str. 370 ns., a XV., str. 622 ns., autor její, nyní již zvěčnělý Césare Bertolini, zmiňuje se o spisech: **Costa** »Storia delle fonti del diritto romano« (1909) a »Storia del diritto rom. privato« (1911), pronesl přání, vyslovené též od jiných, by spisovatel vypravil ještě další svazek, a to o dějinách procesu. Přání to **E. Costa**, profesor při universitě Bolognské, jenž byl mezitím ve své práci Cicerone giureconsulto, Parte III, Bologna 1916, široce pojednal o civilním procesu doby ciceronské, splnil krásně nahoře jmenovanou publikací, o níž zde hodláme referovati.

Na rozdíl od obšírného díla Bertolinioho, jež má plných 900 stránek, knížka **Costova**, *Profilo storico del processo civile romano*, vytkla si za úkol, v úzkých mezích školské příručky na základě výsledků dnešního vědeckého badání zcela stručně vyliciti římská zřízení procesná, zároveň pak poznámkami, jimiž jest opatřena, přispěti těm, kteří by chtěli prohloubiti svoje vědomosti o oněch zřízeních, a seznámiti je s vědeckými spory, vedenými dnes na tomto poli.

Odchyluje se od dotud obvyklého rozvrhu látky na tři části: na dobu legisakcí, na dobu formulí a na dobu judicií extraordinárních, sp. rozeznává pouze dvě období civilního procesu římského, první od počátků do třetího století po Kr., druhé odtud až do Justiniana. V prvé době soudní řízení ve sporech soukromoprávních má převahou ráz soukromý a bývá zváno ordo iudiciorum privatorum. V době druhé vládne výlučně proces čistě úřednický, extraordinaria cognitio. Podle těchto dělidel rozpadá se pak spis ve dvě knihy. Pro tento způsob rozložení látky vyslovili jsme se již v nahoře dotčené recenzi učebnice **Berto-**