

Filozofie,
politika a právo
Studie z let 1948–1951

FRANTIŠEK WEYR

reminiscentia iuridica #7

MASARYKOVA
UNIVERZITA

ACTA UNIVERSITATIS BRUNENSIS IURIDICA
EDITIO REMINISCENTIA IURIDICA

MUNI
PRESS

MUNI
LAW

Filozofie, politika a právo

Studie z let 1948–1951



**Filozofie,
politika a právo**
Studie z let 1948–1951

FRANTIŠEK WEYR

reminiscentia iuridica #7

Jaromír Tauchen (ed).

**MASARYKOVA
UNIVERZITA**

BRNO 2024

Vzor citace

WEYR, František. *Filozofie, politika a právo: studie z let 1948–1951*. Editor Jaromír Tauchen. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2024, 406 s. Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity, Edice Reminiscentia iuridica, sv. č. 7. ISBN 978-80-280-0580-1 (print), 978-80-280-0581-8 (online, pdf)

CIP - Katalogizace v knize

Weyr, František

Filozofie, politika a právo : studie z let 1948–1951 / František Weyr ; Jaromír Tauchen (ed). – 1. vydání. -- Brno: Masarykova univerzita, 2024. 406 stran. – Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity, Edice Reminiscentia iuridica, sv. č. 7. ISBN 978-80-280-0580-1 (print), 978-80-280-0581-8 (online, pdf)

101* 32* 34* (048.8)*

- filozofie
- politika
- právo
- studie

347 – Soukromé právo [16]

Podle původního rukopisu doplnil a upravil
doc. JUDr. Bc. Jaromír Tauchen, Ph.D., LL.M. Eur.Int.

Tato práce je licencována pod licencí Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

© 2024 Masarykova univerzita, Edited by Jaromír Tauchen

ISBN 978-80-280-0581-8 (online ; pdf)

Obsah

Ediční poznámka	9
Věnování Františka Weyra	17
Předmluva	19
I Kapitoly filozofické	23
1 Kritický idealismus Immanuela Kanta (Chvála všerozdrtiteli)	23
2 Schopenhauerův hrob	39
3 Kapitoly ze Schopenhauerovy právní filozofie	46
3.1 Úvodem	46
3.2 O pojmech idealismu, realismu, spiritualismu a materialismu	47
3.3 Pojem práva a bezpráví.....	51
3.4 Právo a etika	55
3.5 Pojem spravedlnosti, trestu a viny.....	58
3.6 O vládních formách a politice vůbec	65
3.7 Vůle a intelekt	77
4 Dialektický materialismus	79
4.1 Úvodem	79
4.2 Pojem materialismu	81
4.3 Pojem dialektický a dialektiky vůbec	86
4.4 Jak souvisí tzv. materialismus s dialektickou metodou?	95
4.5 Jak souvisí marxistický filozofický materialismus a hegelovská dialektická metoda s politickým programem komunistických stran	105
4.6 Jak je možné vědecky odůvodňovat (prokazovat) správnost programů politických stran, resp. hnutí?	118
4.7 Epilog.....	126
5 Noetický trialismus (Studie charakterologická)	155
6 Soud, norma a věta	176

7 Dvojitá renesance	186
7.1 Úvodem	186
7.2 O renesanci spiritualismu a křesťanského světového názoru	188
7.3 O renesanci intelektuální aktivity, zejména normativní právní teorie	199
II Kapitoly politické	219
1 Svoboda a liberalismus	219
2 Pojem politických stran	241
2.1 Úvodem	241
2.2 Zásadní vymezení pojmu politické strany	243
2.3 Obecná typologie politických stran	245
2.4 Politická strana a právní řád státu	250
3 Legitimita a legalita	256
4 Pojem puče	265
4.1 Rozbor pojmu	265
4.2 Aplikace na konkrétní případ	267
5 Moskevská akademie věd kritizuje	276
6 Dvě preambule	295
6.1 Úvod k Chartě spojených národů z roku 1945	295
6.2 Prohlášení (Ústavy ČSR z roku 1948)	296
6.3 O smyslu a významu ústavních a jiných preambulí	298
6.4 Poznámky k oběma preambulím	300
7 Ethos, politická ideologie a právo	305
III Kapitoly právní	321
1 <i>Lex lata a lex ferenda</i>	321
2 <i>Roma locuta – causa finita</i> (Právně noetické úvahy o dogmatu neomylnosti)	339
3 Zásada nezávislosti soudů	358
4 <i>Pactum de contrahendo</i> (Normologická studie)	375
5 Sovětská teorie státu a práva	383

Ediční poznámka

V roce 2024 si Masarykova univerzita připomíná 105. výročí svého založení a její právnická fakulta slaví uplynutí 55 let od svého obnovení v roce 1969. Každé výročí nabízí příležitost ohlédnout se za historií. Univerzitu, fakulty i katedry tvoří lidé, a proto je důležité zaměřit se na životní osudy a díla konkrétních osobností.

V případě brněnské právnické fakulty věnujeme pozornost otcům zakladatelům – Františku Weyrovi (*1879–†1951) a Karlu Englišovi (*1880–†1961), jakož i Vladimíru Kubešovi (*1908–†1988), který byl otcem obnovitelem. Tyto tři významné osobnosti brněnské právnické fakulty spojuje smutný osud: po únoru 1948 se staly nežádoucími, byly odstraněny z akademické sféry a jejich díla nebyla dále vydávána. Přesto však nepřestaly s vědeckou prací. Psaly dál, i když s malou nadějí na publikaci, ale stále s vírou, že jejich díla jednoho dne najdou své čtenáře.

Vydávání knih těchto „buržoazních a reakčních autorů“, jak byli Weyr, Engliš či Kubeš běžně označováni socialistickou právní vědou, bylo v období let 1948–1989 z politických a ideologických důvodů zcela nemožné. Teprve po politických a společenských změnách po roce 1989 mohla nastat první vlna oživení zájmu o dílo těchto klíčových osobností Právnické fakulty Masarykova univerzity.

V devadesátých letech byly z rukopisné pozůstalosti nebo v reprintu vydány některé jejich knihy,¹ aby byly dostupnější širší badatelské veřejnosti. V posledních letech Masarykova univerzita zpřístupnila poslední

¹ WEYR, F. *Úvod do studia právnického (normativní teorie)*. [2. vyd.]. Brno: Masarykova univerzita, 1994; ENGLIŠ, K. *Hospodářské soustavy*. [2. vyd.]. Praha: Spolek československých právníků Všehrd, 1991; ENGLIŠ, K., VENCOSKÝ, F. (ed.) *Věčné ideály lidstva. Cesty*. Praha: Vyšehrad, 1992; ENGLIŠ, K., VENCOSKÝ, F. (ed.) *Národní hospodářství: vybrané kapitoly*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana, 1994; KUBEŠ, V. *Dějiny myšlení o státu a právu ve 20. století se zřetelem k Moravě a zvláště Brnu*. 2 díly. Brno: Masarykova univerzita, 1995; KUBEŠ, V. ... *a chtěl bych to všechno znovu*. Brno: Masarykova univerzita, 1994; KUBEŠ, V. *Právní filosofie XX. století: kantismus, hegelianismus, fenomenologie a teorie myšlenkového řádu*. [2. vyd.] Brno: Masarykova univerzita, 1992; KUBEŠ, V. *Kapitoly z právní sociologie*. Brno: Masarykova univerzita, 1991.

dosud nevydaná díla z rozsáhlé písemné pozůstalosti Karla Engliše² a právnická fakulta v současné době v rámci nově založené edice *Reminiscentia iuridica* vydává dosud nepublikované rukopisy Vladimíra Kubeše z oblasti teorie práva a právní filozofie.³

V případě Františka Weyra vyšly v letech 2015 a 2017 ve vydavatelství Wolters Kluwer v edici Klasická právnická díla reprinty jeho dvou významných prací *Teorie práva*⁴ a *Československé právo ústavní*.⁵

Františka Weyra lze bez pochyb považovat za nejvýznamnější osobnost v historii Právnické fakulty Masarykovy univerzity a za nejvýznamnějšího českého právníka první poloviny dvacátého století. Během svého života napsal několik monografií, desítky odborných článků a stovky příspěvků do novin. V mnoha z nich nejprve nastínil a následně obhájil svou normativní teorii, kterou jako vlastní vědeckou školu rozvíjel společně se svými kolegy a žáky v meziválečném období na brněnské právnické fakultě. Právě v této době se nově založená fakulta a její klíčoví představitelé dostali do širšího povědomí evropské právní vědy, především té v německy mluvících zemích.⁶

² ENGLIŠ, K. *Vzpomínky na T. G. Masaryka*. Brno: Masarykova univerzita, 2021; ENGLIŠ, K., BLAŽEK, J., HLAVÁČ, M., KUNERT, J., LHOTA, P. (eds.) *Tož poslouchajte, jak jsme budovali republiku*. Brno: Masarykova univerzita, 2021; ENGLIŠ, K. *Velká logika: věda o myšlenkovém řádu* (4 svazky). Brno: Masarykova univerzita, 2021; ENGLIŠ, K., HLAVÁČ, M., LHOTA, P., PLHOŇ, F., POKORNÝ, V. (eds.) *Paměti: kdo sloužíš vlasti, odměny nečekej*. Brno: Masarykova univerzita, 2022; ENGLIŠ, K., HLAVÁČ, M., PLHOŇ, F., POKORNÝ, V., MIZEROVÁ, A. (eds.) *Z vědecké dílny: kapitoly o vědecké práci*. Brno: Masarykova univerzita, 2023.

³ KUBEŠ, V., TAUCHEN, J. (ed.) *Teorie práva a státu a právní filozofie*. Brno: Masarykova univerzita, 2024; KUBEŠ, V., TAUCHEN, J. (ed.) *Hans Kelsens und Franz Weyrs Leben und Werk (einige Skizzen)*. Brno: Masarykova univerzita, 2024; KUBEŠ, V., TAUCHEN, J. (ed.) *Mimořádné poměry a smlouvy úplatné*. Brno: Masarykova univerzita, 2023; KUBEŠ, V., TAUCHEN, J. (ed.) *...a chtěl bych to všechno znovu: filozofické vypořádání s pesimistickým světovým názorem*. [2. vyd.]. Brno: Masarykova univerzita, 2022.

⁴ WEYR, F., HORÁK, O. (ed.) *Teorie práva* (s předmlouvou Miloše Večeři). Praha: Wolters Kluwer, 2015.

⁵ WEYR, F., HORÁK, O. (ed.) *Československé právo ústavní. Ústavní vývoj československý v roce 1938* (s předmlouvou Jana Filipa). Praha: Wolters Kluwer, 2017.

⁶ K Weyrovu životu a dílu podrobně viz především VOJÁČEK, L., SCHELLE, K., TAUCHEN, J. *Dějiny Právnické fakulty Masarykovy univerzity (1919–2019)*. Brno: Masarykova univerzita, 2019; VEČEŘA, M. *František Weyr*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana, 2001 či VEČEŘA, M. František Weyr. In: SCHELLE, K., TAUCHEN, J., HORÁK, O., KOLUMBER, D. (eds.) *Encyklopedie českých právních dějin. XXV. svazek, Biografie právníků S–Ž*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2024, s. 527–533.

Aby badatelská veřejnost získala na Františka Weyra a jeho dílo komplexní pohled, vychází nyní tato jeho poslední nevydaná kniha s titulem *Filozofie, politika a právo. Studie z let 1948–1951*, jejíž rukopis byl uložen v Archivu Masarykovy univerzity.

* * *

Období nacistické okupace strávil František Weyr se svojí manželkou převážně v Praze. Po návratu do Brna však poválečná léta prožil zcela jinak a za diametrálně odlišných podmínek, než jak tomu bylo před druhou světovou válkou. Především se u Weyra projevil zdravotní potíže, kterými trpěl již v předešlých letech. Objevovaly se u něj záchvaty dušnosti a projevy agorafobie spojené s nevolností (strachu z otevřených veřejných prostranství, kde není rychle dostupná pomoc). Z tohoto důvodu se Weyr také bez doprovodu další osoby nevzdaloval z domu.⁷ Přednášky na právnické fakultě musel vzhledem ke své srdeční chorobě omezit na minimum.

Kromě zkrácení svých pedagogických povinností byl nucen na rady lékařů výrazně omezit i společenský život. Po válce obnovil vědeckou práci, začal znovu redigovat brněnský Časopis pro státní a právní vědu, pravidelně zasílal své publicistické články a úvodníky do Lidových novin či Lidové demokracie, připravoval k vydání své paměti,⁸ jako editor dokončil společně s Jiřím Hoetzelem, avšak již bez Emila Háchy, poslední pátý svazek monumentálního *Slovníku veřejného práva*⁹ a jako člen sboru expertů se také účastnil přípravy nové československé ústavy. V dubnu 1947 se konala slavnostní promoce Weyra a Engliše čestnými doktory Masarykovy univerzity.

Způsob života a myšlení i politická orientace Františka Weyra nezapadaly do poválečného období třetí Československé republiky, která již vykazovala jasné znaky příklonu k socialismu a celou řadu nedemokratických

⁷ VEČEŘA, M. *František Weyr*. Brno: Nadace Universitas Masarykiana, 2001, s. 73.

⁸ Paměti Františka Weyra byly vydány ve střech svazcích péčí Jany Uhdeové až na přelomu milénia: WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 1, Za Rakouska (1879–1918)*. Brno: Atlantis, 1999; WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 2, Za Republiky (1918–1938)*. Brno: Atlantis, 2001 a WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 3, Za okupace a po ní (1939–1951)*. Brno: Atlantis, 2004.

⁹ HOETZEL, J., WEYR, F. (eds.) *Slovník veřejného práva československého. Svazek 5., U až Ž*. Brno: Rovnost, 1948, 1098 s.

tendencí, a už vůbec ne do období, které přišlo po únoru 1948. Weyr na fakultě náležel k prvním z těch, kteří byli tzv. „vyakčnění“, tedy nebylo jim umožněno dále v akademické sféře působit. V této době se razantně změnila i Weyrova finanční situace a v důsledku ztráty dosavadních výdělků a nárůstu nákladů na léky se musel potýkat s novými obtížemi, na které nebyl z předcházejícího období zvyklý.

Na rozdíl od svého žáka Vladimíra Kubeše, neúnavného šířitele a obhájce odkazu normativní teorie v poválečném období, byl Weyr stejně jako jeho vzor Arthur Schopenhauer celoživotním pesimistou¹⁰ a jeho pocity pesimismu a beznaděje se po roce 1948 ještě prohloubily. Přispělo k tomu i ukončení Weyrova působení na fakultě a jeho zařazení mezi autory, jejichž spisy byly vyřazeny z veřejných knihoven.¹¹

V poválečných letech se Weyr upnul na své paměti, jejichž první a druhý díl začal připravovat již za okupace v době svého vynuceného pobytu v Praze a po svém návratu do Brna je dokončil. Podařilo se mu pro ně najít nakladatele, dokonce již byla hotová sazba, avšak únorové události způsobily, že k vydání nedošlo. V březnu 1949 započal Weyr s prací na rukopisu třetího dílu pamětí, ve kterém se tematicky vrátil do období Protektorátu Čechy a Morava a kriticky – způsobem sobě vlastním – se vypořádal i s poválečným obdobím včetně událostí, které přinesl rok 1948. Z bezpečnostních důvodů se však Weyr svým přátelům o existenci třetího dílu pamětí nezmínil a jejich rukopis ukládal do tajné skrýše, aby jej i sebe uchránil před možnými domovními prohlídkami,¹² které byly u nepřátel nového státního zřízení na denním pořádku. Ostatně jeho nejvýznamnější žák Vladimír Kubeš stejně jako Václav Chytil se stali v roce 1949 oběťmi vykonstruovaných politických procesů a byli odsouzeni k mnohaletým trestům.

¹⁰ KUBEŠ, V., TAUCHEN, J. (ed)... *a chtěl bych to všechno znovu: filozofické vypořádání s pesimistickým světovým názorem*. [2. vyd.]. Brno: Masarykova univerzita, 2022, s. 282.

¹¹ BULÍN, H. Profesori Engliš a Weyr – muži v poutech logiky. *Univerzitní noviny*, 1996, roč. 3, č. 5, s. 7–8.

¹² UHDEOVÁ, J. Ediční poznámka. In: WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 1, Za Rakouska (1879–1918)*. Brno: Atlantis, 1999, s. 475.

Kromě třetího dílu svých pamětí začal Weyr pracovat na svém posledním díle, které však nemělo charakter sourodé monografie, nýbrž se jednalo o soubor dvaceti delších studií z oblasti filozofie, politiky a práva. Protože se v těchto studiích velmi kriticky stavěl k novému politickému režimu a tomu, co pro právo přinesl, lze předpokládat, že o existenci jejich rukopisu se Weyr svým přátelům rovněž nezmiňoval a uchovával ho v tajnosti. Weyrovým záměrem bylo vydat studie jako celek v jedné knize, pro kterou ještě v únoru 1951 zvažoval název *Psáno za sovětské okupace. Kapitoly z oboru práva, filozofie a politiky*. Pro případ, že by se nedožil vydání knihy, přál si, aby její úvod napsali, jednání s nakladatelstvím vedli a korekturu textu provedli jeho přítel Jindřich Chylík a jeho asistent z fakulty Miloslav Pitzmaus.¹³ Vzhledem k politickým okolnostem však toto přání zůstalo nenaplněno.

Po Weyrově smrti v červnu 1951 se rukopis této knihy dostal společně s rukopisem Weyrových pamětí k jeho žáku Vladimíru Vybralovi, který stejně jako v případě pamětí¹⁴ rukopis psaný tužkou v sešitech uspořádal a některé části přepsal do strojopisné podoby. Je tedy vysoce pravděpodobné, že název *Filozofie, politika a právo. Studie z let 1948–1951* pochází právě od Vladimíra Vybrala.

Vybral tento rukopis charakterizoval následovně: „*Je ku podivu, jak profesor Weyr dovedl překonávat tyto trudné doby, na které předtím nebyl zvyklý, a jak se cele soustředil k duševní práci, která nyní – vedle obvyklých besed s přáteli – vyplňovala výlučně jeho život. Plodem této neúnavné, skoro tří a půlleté jeho práce je dvacet studií, které tvoří závěr jeho vědeckého díla a které patří rovnoměrně vědeckým disciplínám filozofie, politiky a práva. V tomto literárním odkazu budoucím šťastnějším generacím našeho národa projevil se vědecký génius Weyrův nejen svými starými intelektuálními kvalitami pronikavé kritičnosti, nýbrž zejména i pevnou a nezlomnou vírou v renesanci duchovních hodnot ideových a vědeckých a v jejich konečné vítězství nad temnými silami*

¹³ Archiv MU, fond B 63 František Weyr, karton 8, inv. č. 198.

¹⁴ K osudům Weyrovy literární pozůstalosti a sporům o jeho majetek viz TAUCHEN, J. I věci mají své osudy. Ke sporům o pozůstalost Františka Weyra. *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2023, roč. 31, č. 4, s. 783–804.

diktátorské politické soustavy a kulturní nesvobody... Tak jeho život byl naplněn až do konce tvořivou duševní činností, v níž zůstal věren vědeckým ideálům, s nimiž vcházal do života ve svém mládí“.¹⁵

Přesto, že byl František Weyr po únoru 1948 fakticky odstaven od vědecké práce a možnosti publikovat její výsledky, a navíc byl izolován i ve společenské oblasti, jeho přátelé a věrní žáci se s ním nepřestali stýkat a všemožně svého učitele podporovali. Weyr si této skutečnosti byl vědom, a proto své poslední vědecké dílo věnoval právě svým přátelům, „*jejichž oddanost a věrnost ho vždy hluboce dojímaly a hřály v krušných okamžicích jeho života, jichž nebylo málo*“.

* * *

Rukopis uložený v Archivu Masarykovy univerzity v osobním fondu František Weyr B 63, karton 8, inv. číslo 198, který byl základem pro edici této knihy, čítá 468 stran strojopisu obsahujících i ruční vpisky spočívající většinou v opravách zjevných chyb přepisu. Tam, kde se to jevílo jako žádoucí či nezbytné, editor provedl řadu gramatických či stylistických změn a sjednocení, a to z důvodu zvýšení srozumitelnosti textu. Rukopis byl jinak ponechán v původním znění včetně tehdy běžně užívané formy poznámkového aparátu s citacemi sekundární literatury.

Původně Weyr napsal dvacet studií; z toho jedna s názvem *O tzv. retribuční a příbuzných pojmech* se nedochovala, což je škoda, neboť právě Weyrův názor na tuto kontroverzní problematiku by byl z dnešního pohledu jistě zajímavý. Jde tedy o podobný případ, jako když v rámci svých pamětí měl v úmyslu napsat pojednání *O našem poměru k sudetským Němcům*,¹⁶ avšak vzhledem ke své náhlé smrti v červnu 1951 se k němu již – ke čtenářově škodě – nedostal.

Jednotlivé studie vznikaly postupně v letech 1948–1951. U některých z nich je v rukopise přímo uvedeno datum, takže lze přesně zjistit, v jaké době byly napsány.

¹⁵ VYBRAL, V., Poslední léta a měsíce života profesora Františka Weyra. In: WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 3, Za okupace a po ní (1939–1951)*. Brno: Atlantis, 2004, s. 312.

¹⁶ UHDEOVÁ, J. Ediční poznámka. In: WEYR, F., UHDEOVÁ, J. (ed.) *Paměti. 1, Za Rakouska (1879–1918)*. Brno: Atlantis, 1999, s. 476.

Weyr text provazuje se svými vlastními díly, cituje z nich a v řadě případů provádí výklad některých pojmů v nich uvedených a dále rozvádí jejich myšlenky. Text bohužel trpí psacím stylem, který se používal a dodnes používá v německé právní vědě, spočívajícím v používání velmi dlouhých souvětí, což má někdy za následek menší srozumitelnost a nutnost se na text hluboce soustředit.

Při čtení této Weyrovy knihy jsou na první pohled patrné jeho hluboké filozofické znalosti antikou počínaje a filozofickými díly autorů první poloviny dvacátého století konče. Těžištěm Weyrových znalostí byla samozřejmě německá filozofie na čele s jeho celoživotním vzorem Arthurem Schopenhauerem. Ve druhé kapitole knihy s názvem *Schopenhauerův hrob* se Weyr pak vyznává k tomu, co pro něj tento filozof znamenal a do jisté míry se s ním identifikuje, protože s ním, jak jsem již uvedl, sdílel pesimistický náhled na svět. Tato kapitola doplňuje závěr třetího dílu Weyrových pamětí a navazuje na něj a má tak biografický charakter. Protože se Weyr přiznal k posedlosti svým filozofem a jeho dílem, není divu, že se odkazy na něj a na Immanuela Kanta prolínají i textem dalších kapitol.

Po únoru 1948 se Weyrův pesimismus ještě prohloubil, což bylo způsobeno jak tíživou materiální situací, se kterou se musel potýkat, tak i zdrcující kritikou jeho normativní teorie ze strany přívrženců nového režimu v oblasti právních věd. Weyr byl na kritiku a polemiku z minulosti zvyklý, ostatně jeho celoživotní dílo bylo po celou dobu první republiky kritizováno, někdy i zesměšňováno a všemožně napadáno, avšak rozdíl oproti situaci po únoru 1948 spočíval v tom, že vzhledem k zákazu cokoliv publikovat se nemohl bránit vědeckými zbraněmi a na napadání svého celoživotního díla nemohl odpovědět jinak než tzv. psaním do šuplíku.

Většinou kapitol této knihy se prolíná kritika nových poměrů ve vědě, kritika politiky, socialistického zřízení a především marxisticko-leninské ideologie. Čtenáře možná překvapí, že Weyr byl znalcem jak klíčových děl marxismu-leninismu, tak měl načteny práce, které u nás v této oblasti vycházely po roce 1945. Právě tyto podrobil zdrcující kritice až zesměšnění,

aby poukázal na jejich nevědecký základ. Z rukopisu je tak místy patrné i Weyrovo hluboké opovržení těmi, kdo v nových poměrech udávali tón v právní vědě. V jejich dílech se nenalézaly citace z němčiny, latiny či starořečtiny jako v případě děl Weyrových.

Zároveň se Weyr v této knize ostře vymezuje vůči německému nacismu, italskému fašismu a sovětskému komunismu, tedy vůči všem třem totalitním režimům, které se prosadily ve dvacátém století a které brojily proti normativní teorii (ryzí nauce právní).

* * *

Jako editor této knihy bych rád na tomto místě vyjádřil své upřímné poděkování vedení Právnické fakulty Masarykovy univerzity, obzvláště pak proděkanovi Michalu Radvanovi, za dlouhodobou podporu a péči o zachování historického dědictví fakulty. Je nutné velmi ocenit, že brněnská právnická fakulta plně chápe význam a důležitost poznání své vlastní historie. Poznání historie vlastní instituce je zásadní pro pochopení jejích kořenů a hodnot, které formují její současnost i budoucnost. Uchovávaní a studium historických pramenů přispívá k budování identity a kontinuity instituce, poskytuje inspiraci a ponaučení pro současné i budoucí generace studentů a akademiků.

Poděkování patří také Archivu Masarykovy univerzity za laskavé poskytnutí Weyrova rukopisu, jakož i za podporu, kterou jeho zaměstnanci badatelům poskytují. Oceňuji jejich profesionální a pečlivý přístup ke správě archiválií, který zajišťuje uchování cenných historických dokumentů z historie univerzity pro budoucí generace.

Zvláštní poděkování si zaslouží paní Zuzana Suchá za obětavou práci na precizním přepisu rukopisu do elektronické podoby. Její pečlivost a důkladnost byly pro úspěšné dokončení tohoto projektu klíčové.

Jaromír Tauchen
editor

Věnování Františka Weyra

Tato kniha obsahuje řadu samostatných, do různých vědních oborů spadajících pojednání, jejichž obsah se hodí k tomu, aby v ní byla použita forma jakéhosi hromadného věnování, které se v písemnictví vyskytuje jen zřídka. Věnuji je těm, kteří mně v mém životě prokazovali to, čeho jsem si vždy nad jiné vysoce vážil: nezištné a neutuchající přátelství, oddanost a věrnost.

Toto jejich přátelství a tato oddanost a věrnost mě vždy hluboce dojímaly a hřály v krušných okamžicích mého života, jichž nebylo málo. Měl jsem někdy dojem, že mě jím tito věrní přátelé přímo zasypávají a chci se jim proto tímto svým věnováním alespoň částečně odvděčit.

Předmluva

V této knize jsem shrnul pojednání, jejíž témata vznikla v autorově hlavě namátkou ve velmi smutných poměrech. Bylo to v dobách hlubokého úpadku vědy a všelijakého jiného kulturního snažení našeho národa, který nastal jako důsledek politického převratu v únoru roku 1948. Pro mě samotného tato událost znamenala nejen mé předčasné úřední vyloučení z další učitelské činnosti na Právnické fakultě Masarykovy univerzity, nýbrž i nemožnost jakékoliv publikační činnosti s jedinou výjimkou velkého souborného díla, které právě v této době špělo po dlouhé přestávce ke svému dokončení. Byl to *Slovník veřejného práva*, který vycházel déle než dvacet let. Zmíněná nemožnost by byla pro mě ostatně nastala i bez onoho oficiálního „vyakčnění“ z jakéhokoliv veřejného působení (jak zněl technický výraz pro úřední úkony tehdejších samozvaných a revolučních činitelů nazývaných jako „akční výbory“), poněvadž poměry, které u nás zavládly počínajíc rokem 1948, podle mého mínění znemožnily publikační činnost každému slušnému vědeckému spisovateli zcela bez ohledu na to, byl-li odněkud „vyakčněn“ nebo ne. Rdousily svobodu a volnost jakýchkoliv literárních projevů tak důkladně, že se tím činnost nějakých zvláštních akčních výborů stávala vlastně zbytečnou. Nezbyvalo proto tomu, kdo byl před onou osudnou událostí zvyklý na literární činnost, aby v ní pokračoval a pracoval zatím jen jakoby „na sklad“, utěšujíc se přitom nadějí na budoucí změnu dosavadního režimu.

Tak vznikla tedy i pojednání, která v této knize předkládám naší veřejnosti a jsem si dobře vědom nedostatečného souladu jejich jednotlivých částí: netvoří žádný uzavřený celek a nijak nevyčerpávají své jednotlivé náměty. Přesto jejich témata spolu souvisí v mnoha směrech. Je to především povšechně vědecký a literární autorův obor, jak jsem se jej snažil naznačit v titulu knihy. Dále souvisí témata jednotlivých pojednání s otázkami spadajícími do zmíněného oboru, jimiž jsem se v době svého vynuceného literárního odmlčení zabýval nejvíce. Jejich výběru nepředcházelo žádné vědomé „plánování“ ze strany autora, který se zde dal vést jednak

jejich časovostí, jednak také určitými, ryze subjektivními popudy a osobními potřebami, o nichž uvede v následujícím textu několik povšechných poznámek. Bude-li z nich některý čtenář cítit snad zároveň i něco, co se podobá jakési omluvě, že jsem se přece k uveřejnění této knihy bez dodatečných doplňků nebo změn odhodlal, nenamítá autor sice proti tomu nic, ale současně jej žádá, aby od něho žádnou takovou výslovnou omluvu neočekával.

Přál bych si, aby si moji čtenáři, kteří hodlají věnovat svou laskavou pozornost obsahu této knihy nebo alespoň některým jejím kapitolám, uvědomili, že zde autorovi šlo o jakési zásadní vypořádání se s historickými událostmi a s mnohými jednotlivými osobami, které v nich hrály nebo aspoň se snažily hrát více či méně důležitou úlohu. Cítil jsem potřebu zaujmout jak k těmto událostem, tak k jednotlivým osobám své zásadní osobní stanovisko. Že se vůdčím motivem tohoto stanoviska stalo hluboké opovržení a indignace s většinou toho, co se okolo mě v oné osudné době dělo, za to opravdu nemohu, stejně jako vůbec nemohu za svoji povahu, se kterou jsem se na tomto dějišti při svém zrození objevil, a kterou nebylo v mé moci změnit. Je to právě má povaha, která mě vždy nutila, abych shledával jmenovitě ve schopnosti správnost názoru o historii jakožto učitelce života, aby nás naučila zmíněnému opovrhování a indignaci, abychom se sami včas vyhnuli nebezpečí hrát v ní kdysi úlohu šašků, jejichž hloupost nebo primitivní vypočítavost se stane v budoucnosti předmětem zaslouženého výsměchu.

Nedostatek jednotného plánu při sepisování jednotlivých kapitol, z nichž se skládá tato kniha, též zavinil, že se v nich tu a tam opakují v různých variacích ty či ony autorovy názory a myšlenky. Bylo by však asi marné je odstranit dodatečnou redakcí, a proto jsem je ponechal raději v jejich původní formě.

Ti čtenáři, kteří jsou poněkud obeznámeni s mou literární produkcí, roztroušenou během mého celého dlouhého života v řadě spisů, pojednání a článků, snad uvítají obsah této knihy také jako pokus jakéhosi autoportrétu, z něhož lze poznat základní povahové rysy autorovy osobnosti, čili jeho celkový „světový názor“ jakožto nerozlučnou smíšeninu obou prvků,

z nichž se každý takový světový názor skládá, tj. prvků voluntárních a intelektuálních, pokud se uplatňují v oblastech naznačených v nadpisu této knihy (filozofie, politika, právo). Z onoho autoportrétu lze pak především pochopit, že není naprosto náhodné, že jsem se stal průkopníkem právní teorie, která je nazývána „normativní“, a žádné jiné. Je-li nějaký hřích „dědičným“, tj. naprosto nezaviněným, a je-li jeho pojem tudíž zjevným logickým protikladem, je to právě tento můj hřích.

Shledá-li laskavý čtenář v následujících kapitolách něco podobného, jako nějaký zhruba načrtnutý filozofický autoportrét, pak se sluší, abych doznal, že i autor sám uvítal s povděkem možnost jeho uveřejnění. Neboť smutné politické události, které se neočekávaně dostavily na sklonku jeho života, zhatily jeho literární plány, které ještě mínil uskutečnit. Vždyť ve svém pokročilém věku nemůže za nynějších poměrů s jistotou očekávat, že se dožije uveřejnění svých *Pamětí*, jejichž rukopis připravený k tisku byl v lednu roku 1948 odevzdán tiskárně, ale jehož obsah se stal po únorovém puči politicky naprosto neúnosným a dokonale nečasovým; nemůže doufat, že se dožije nového vydání své *Teorie práva* (1936) a učebnice *Československé právo ústavní* (1937) a marně až dosud čekal, že některý z jeho naukových odchovanců se pokusí zachytit literárně celkový obraz jeho filozofického a vědeckého profilu a není si ovšem ani jist, že se tak stane po jeho smrti. Všechny tyto zmařené naděje má proto autorovi alespoň trochu nahradit tato kniha, jejíž jednotlivé kapitoly vznikaly, jak bylo řečeno, zcela namátkou a bez pevného programu v období obecně zachovávaného vynuceného mlčení naší právní vědy, během kterého téměř vůbec nevycházely žádné seriózní publikace tohoto oboru a zanikly téměř veškeré odborné právnické časopisy. Nastal v něm zkrátka úpadek, jehož rozměry nemohl před dvěma roky žádný český právní teoretik ani zdaleka tušit.

František Weyr
(Psáno v únoru 1950)

I Kapitoly filozofické

1 Kritický idealismus Immanuela Kanta (Chvála všerozdrtiteli)

Chci zde pět chválu zakladateli tak zvané kritické či transcendentální filozofie, která zpravidla a poněkud příliš povšechně bývá nazývána „idealistickou“, totiž Immanueli Kantovi. Tomuto muži nepatrné postavy a nadprůměrně slabé tělesné konstituce, v němž příroda soustředila náhradou za tyto jeho zřejmé nedostatky veškeré své úsilí do vybudování jediného tělesného orgánu, totiž mozku, udělila německá filozofie název „všerozdrtitel“ (*Alleszermalmer*), který, jak se zdá, pochází od Mendelssohna a později v ní zdomácněl. Jeho věrný a nadšený přívrželec Arthur Schopenhauer nazývá ve své „kritice kantovské filozofie“ ducha, který sídlil v tomto křehkém těle „obrovitým“ (*Riesengeist*).

Na otázku, co vlastně tento „všerozdrtitel“ svou kritickou či transcendentální filozofií jednou provždy rozdrtil, dlužno odpovědět: Prokázal nezvratně nedokazatelnost určitých tezí, jejichž důkaz dřívější scholastická či dogmatická filozofie považovala za svůj nehlavnější úkol a která skutečně tvoří nejzákladnější problémy, jimiž se lidský intelekt (rozum) může zabývat a po dlouhá století také zabýval a dosud zabývá, jako např. možnost důkazu, že svět, který se snažíme poznávat, skutečně je (existuje), což platí stejně o všech pokusech o tzv. ontologický, kosmologický atd. důkaz existence jeho „tvůrce“ a o jiných podobných otázkách, jejichž souhrn tvoří oblast tzv. metafyziky (ve starém smyslu tohoto slova). Kant svou filozofií všechny teze této staré metafyziky nevyvratitelně rozboural a prokázal do celé budoucnosti stejně nevýratně, že jakýkoliv pokus o jejich důkaz musí vždy nutně ztroskotat. Zásluhy, které si takto získal o filozofii, jsou prostě nezměrné, avšak svou povahou vlastně negativního rázu, poněvadž vymezují pouze oblast, ve které nelze dojít k přesným důkazům, jak jsou

jinak ve vědách obvyklé. Ani svým nesmrtelným učením o „věci o sobě“ (*Ding an sich*) a věcech, jaké se zdají být lidskému intelektu podle jemu vrozených forem jeho poznávání (kauzalita, prostor a čas), nezbavil své učení shora zmíněné negativní povahy, poněvadž prohlašuje, že ona věc o sobě, a to jak její existence, tak její podstata „o sobě“, zůstává pro lidský intelekt vždy nepoznatelnou. Blíže zde nemohu o těchto věcech, odborným filozofům ostatně známých, jednat.

Drtivá síla jeho argumentace byla a je dosud pocítována jednak nábožensky cítícími lidmi, jednak oním starým realismem, který až do Kantova vystoupení, až na několik málo výjimek (např. Platon a Berkeley), ovládal téměř veškerou filozofii a domníval se, že svými prostředky (důkazy) může proniknout až k poznání samotného jádra podstaty tohoto světa a odstranit tak veškeré záhady, jimiž je zahalena. Jednotlivá náboženství, pokud vycházejí z víry v Boha jako tvůrce a vládce světa od tohoto odlišného, a snaží se dokázat jeho existenci (bytnost) různými důkazy, však neprávem spatřují v Kantovi svého odpůrce. Vždyť přece nelze od filozofie, která jako Kantova učí zásadní nepoznatelnost a nedokazatelnost existence čehokoliv, nezávislé od jakéhokoliv poznávajícího subjektu a jeho poznávacích forem, spravedlivě očekávat a žádat důkaz existence Boha! A ten, kdo přesně dokáže nemožnost takového důkazu (jak učinil Kant), nepopírá tím ještě možnost víry v existenci něčeho, čehož existenci nelze dokázat. Vždyť vlastní podstata a smysl každé víry v něco (nejen náboženské) spočívá právě v tom, že toto něco nelze dokázat. Jakmile bychom předpokládali, že něco lze dokázat, nebudeme v to věřit dříve, než to bude dokázáno; taková víra se pak stává zbytečnou a rozhodně nemůže být žádoucí zásluhou věřícího.

Pokud jde o zmíněný realismus (na rozdíl od idealismu, viz zde o tom mé pojednání „*Dialektický materialismus*“), můžeme jej povšechně nazvat přirozeným postojem intelektu. Tento postoj ovládal filozofické úvahy lidstva před vystoupením Kantova kritického idealismu bez výjimky, a ještě dodnes ovládá jeho ohromnou většinu. Ve srovnání s kritickým idealismem jej lze nazvat naivní. Pro něj je představa existence poznávaného objektu (předmětu), tedy světa v nejširším smyslu, bez předpokladu subjektu

tento objekt poznávajícího něco zcela samozřejmého a neskrývá v sobě žádné noetické záhady. Tento naivní realismus má za to, že onen subjekt je (tj. existuje) samostatně a „o sobě“, i kdyby zde nebyl vůbec žádný poznávající subjekt. Následkem toho nechápe a nerozumí kantovské koncepci věci o sobě (*Ding an sich*) a tato věc mu pak spadá v jedno s věcí vůbec: Každý kus světa (např. tento konkrétní kus dřeva, kamene, tato bylina, tento živočich atd.) mu je zároveň „věcí o sobě“ a rozlišovat takovou věc o sobě od toho, čím se jeví být poznávajícímu subjektu s jeho formami nazírání, je pro jeho dětinsky naivní postoj zcela zbytečné, dokonce nemožné, poněvadž není schopen chápat příslušnou pojmovou distinkci. Má za to, že způsob, kterým poznává jevy, tj. to, co se mu jeví být takovým či onakým, je takovým i bez ohledu na tento způsob poznávání – podobně jakoby se člověk bez příslušné zkušenosti, který své okolí pozoruje brýlemi zelené barvy, domníval, že všechny věci, které brýlemi vidí, jsou samy o sobě zelené. Toho, kdo by mu to chtěl vymlouvat, prohlašuje za „idealistu“, což pro něj znamená asi tolik, jako fantasta a agnostik, který se vědomě a úmyslně vzdává možnosti poznání věci „o sobě“ a sebe jako realistu. Takových realistů je ještě dnes – téměř sto padesát let po Kantově smrti – nesčíslně mnoho, a to nikoliv jen v řadách filozoficky zcela nevzdělaných lidí. Svět by se podivil, kdyby mohl jasně rozpoznat, jak neuvěřitelně málo je pořád ještě mezi námi lidí, kteří skutečně porozuměli základům kritické (transcendentální) filozofie a jsou si jasně vědomi toho, oč při ní vlastně jde.¹⁷

¹⁷ To platí zejména o nejnovější době, ve které miliony lidí vyznávají víru v materialistické Marxovo, Engelsovo a Stalinovo učení, a prostoduše se domnívají, že se tím přidali k bůhvi jak moderní nauce, které se podařilo porazit na hlavu zastaralý Platonův a Kantův idealismus a v budoucnosti se podaří několika obecnými frázemi, jako je „vývoj“, „pokrok“, „dialektika“, „revoluce“ atd. rozluštit vůbec všechny dosud nerozřešené problémy tohoto tak záhadného světa, který nás obklopuje. Je marným počínáním, upozorní-li je občas jedinec, který vnikl do podstaty tohoto zastaralého idealismu, na neuvěřitelně primitivní argumenty, jimiž se před sto lety Engels a později pak jeho ruští vyznavači a obdivovatelé zcela naivně snažili porazit Kantovu nezníčitelnou filozofii. A je krutou ironií osudu, že právě tito lidé, kteří si vykasali rukávy na největšího a zároveň i nejoriginálnějšího filozofického myslitele, jenž způsobil v dějinách filozofie největší pokrok, který kdy zažila, že právě tito lidé, kteří se vracejí svým primitivním realismem a dokonalým nepochopením problému, o který jde, o několik století zpět, nazývali a nazývají dosud jeho směr myšlení agnosticem, formalismem a scholastikou!

Jde při ní totiž o to, aby si lidský intelekt jasně uvědomil hranice poznání, které svými poznávacími prostředky (formami) nikdy nebude schopen překročit. Uvnitř těchto hranic totiž sice může poznávat, jak se těmito formám „jeví“ svět, který ho obklopuje, podle jakých pravidel a představ se v něm „zdají“ odehrávat změny (děje), ale nikdy ne pravou podstatu tohoto světa a jeho jednotlivých částí, tj. jeho bytnost (existenci) bez zřetele na ona pravidla a představy. Tuto bytnost, která mu vždy zůstává záhadnou, má Kant na mysli svým pojmem věci o sobě. Poučil nás jednou provždy nezvratně, že tzv. obecným zákonem kauzality, jehož působení si nemůžeme jinak představovat než v prostoru a času, je přínosem poznávajícího intelektu a netýká se věci o sobě samotné. Tento zákon praví, že každý námi zjištěný účinek musí mít svou příčinu a že oba tyto pojmy jsou provázeny představou přísné nutnosti. V nesčetných případech se sice intelektu již podařilo zjistit, která příčina má za následek, který účinek, ale v žádném se nám nepodařilo prokázat, proč má určitá příčina za následek právě tento a ne jiný účinek. Víme například, že předmět, který držíme v ruce a pak z ní pustíme, bude projevoval tendenci se pohybovat směrem ke středu zeměkoule (podle tzv. gravitačního zákona a obecné přitažlivosti těles), ale vůbec nevíme, proč se tak vlastně chová a vždy bude chovat, a ne jinak, např. pohybovat se opačným směrem. To, co tu tak záhadným a nevysvětlitelným způsobem působí, nazývá fyzika, jak je známo, „gravitačním zákonem“ a fyzik, pokud je nedotčen „agnostickou“ kritickou filozofií, se domnívá, že tím je vše dostatečně vysvětleno. „Agnostik“ ovšem ví, že je rozdíl mezi pojmem pravé příčiny (sc. určitého dějství; v našem příkladě je to puštění předmětu z ruky) a záhadné síly, která působí právě tím a nikoliv jiným způsobem v ději, který se odehrává mezi příčinou a jejím účinkem (padání předmětu z ruky puštěného). Jsou i jiné, stejně nezbadatelné síly, jako např. „životní“ síla, kterou připisujeme živým jevům na rozdíl od neživých a již se zabývá ex officio dokonce jedna celá, poměrně mladá samostatná věda (biologie), ačkoliv o její prapodstatě nemůže nic vědět a zůstává nám tak neznámou a neřešitelnou jako prapodstata Boha teologii. Tyto síly tedy stejně jako sám problém bytnosti (existence) věcí „o sobě“, tj. bez vztahu k poznávajícímu intelektu, tvoří nezbadatelné pozadí toho tak nesmírně záhadného světa, v němž žijeme

a jehož součástí jsme my sami. Kant si tuto nezbadatelnost jasně uvědomil a nezvratně dokázal, a právě z toho důvodu je jeho filozofie nazývána filozofickými primitivy „agnosticismem“.

V tomto stručném pojednání však nechci pět chválu drtivým následkům Kantovy kritické filozofie, nýbrž jedinečně usmířujícímu vlivu, jímž působí na lidský intelekt, který její pravé podstatě skutečně porozuměl. Na mě aspoň vždy tak působila a našli se snad i jiní, na něž podobně působila, ačkoliv se nepamatuji, že bych o tom kdy našel ve filozofickém písemnictví nějakou zmínku.

Potřebu po uklidnění a smíru má jen někdo, kdo se cítí být něčím zneklidněn a rozhárán. Takové zneklidnění lidskému intelektu způsobují úvahy o antinomiích, které jsou nerozlučně spjaty s oněmi formami, jimiž je nucen poznávat vnější svět, tj. představami, pokud se týče pojmu prostoru a času, jakož i všeobecné kauzalitní zásady. Jsou to představy a pojmy jak nekonečného, tak určitým způsobem omezeného prostoru a času a stejně i nekonečného nebo omezeného řetězu příčin a účinků, jak po sobě v prostoru a času následují. Ani to, ani ono, tj. ani nekonečnost, ani konečnost si nelze jasně ani představit, ani myslet a odtud se právě nazývají antinomickými (lépe vlastně „antilogickými“). A odtud právě pochází zmíněné zneklidnění a rozháranost lidského intelektu, pokud je tento ovšem vůbec schopen takové problémy chápat. Představa, resp. myšlenka, že jsem nekonečně malou a bezvýznamnou součástí této zeměkoule, točící se vytrvale okolo slunce (ačkoliv nikdo z nás neví, proč se tak vlastně děje), je jistě málo povzbudivá a ještě méně povzbudivá je představa, že i celá tato zeměkoule i s tím sluncem, okolo kterého spolu s ostatními planetami tak vytrvale (a neznámo proč) krouží, jsou jen nepatrnými zrnky mezi miliony jiných takových soustav, které v nekonečném prostoru a času provozují podobnou hru, jejíž vlastní účel nám zůstává zcela nepochopitelný. A k vrcholu pocitu naprosté bezvýznamnosti dospíváme, uvědomíme-li si, že všechny tyto miliony nebo miliardy astronomických soustav dohromady nemohou být víc než zcela bezvýznamné, poněvadž jsou nekonečně malým zrnkem ve srovnání se skutečnou nekonečností prostoru ve smyslu přísně matematickém!

K takovým koncům neúprosně vedou lidského ducha úvahy o prostoru a času, pokud v něm po způsobu primitivního filozofického realismu spatřujeme něco reálného, skutečného či uskutečněného, co by zde existovalo, i kdybychom si odmysleli jakýkoliv poznávací subjekt. O nic více potěšitelné však nejsou ani úvahy, k nimž tento realismus či materialismus dospívá v oblasti mravní (etické). Zde je neúprosný a nezvratný princip determinismu, který neznamena nic jiného než důsledné použití obecné kauzalitní zásady (příčinnosti) i na takové dějství, děje nebo činy, jimž lidský intelekt přikládá z jakéhosi vnitřního nucení etický význam a vyjadřuje to tak, že to či ono má či nemá, mělo či nemělo být, obrací navíc všelijaké představy o povinnosti, vině, trestu, zásluhách a odměnách. Neboť tam, kde působí příčiny, platí zásady strohé nutnosti (nezbytnosti), se kterou se musí po příčině dostavit účinek a není proto místo pro nějaké jeho schvalování nebo neschvalování.

Všichni lidé bez rozdílu se rodí jako naivní realisté a jen zcela nepatrnému počtu z nich se podaří – po dlouhém a vytrvalém přemýšlení – vybědnout ze svého původního realistického postoje a vniknout do hluboké a obtížné myšlenky idealismu ve smyslu transcendentální Kantovy filozofie. Smím-li soudit podle vlastní zkušenosti, řekl bych, že obroda, kterou takový naivní realista pocituje svým konečně dosaženým obrácením na idealistickou víru, se nedá svou intenzitou ani zdaleka srovnávat s žádnou jinou, kterou snad prochází lidský duch v jiných oborech, když se např. stává z nejurputnějšího pohana nebo ateisty nejdokonalejším věřícím křesťanem. Neboť tento přerod se odehrává též v oblastech vůle, citu a srdce, kdežto onen zůstává výhradně intelektuální záležitostí. Pokud bych měl tento intelektuální přerod znázornit obrazně, učinil bych to asi takto: Z ubohého červíčka, kterého neúprosně drtí představa jeho naprosté bezvýznamnosti, pohlíží-li na vesmír s jeho bezpočtem sluncí a planet, roztroušených a neúnavně kroužících v nekonečném prostoru a času, který si uvědomuje antinomie či antilogie nebo antiteze, jimiž je zatížen jeho intelekt, užívající jako nezbytné poznávací pomůcky kauzalitní zásady, a který marně zápasí s jejím neodbytným důsledkem bezvýjimečného determinismu, se stává najednou činitelem velmi sebevědomý, jenž se směle staví proti všem těmto překážkám. V jedné ruce

drží Kantovu „Kritiku ryzího rozmyslu“ a v druhé, sevřené v pěst, hrdě prolašuje, že v ní mají místo všechny ty planety a slunce včetně celého neko-
nečného vesmíru a času a kauzálního zákona s jeho tíživým determinismem. Neboť on si je vědom, že je subjektem (poznávajícím), bez něž by ani nebylo
žádného objektu (poznávaného), byť by byl sebegigantičtějších rozměrů. Takovou změnu v něm způsobila obroda z naivního realisty v kritického
idealistu. Je si však také vědom ceny, kterou je nutné za ni zaplatit a která
skutečně není malá. To, co se mu po jeho obrodě nabízí jako jediné možný
(prozkoumatelný) předmět poznání, je jenom něčím, co se jeho poznávacím
schopností „jeví“ tak či onak a nikoliv jako něco, co „je“ (existuje), a to bez
ohledu na tyto schopnosti. Jinými slovy činí ve stopách svého učitele (vše-
rozdrtitel) základní rozdíl mezi pouhým „jevem“ či „zjevem“ a mezi věčně
nepoznatelnou „věcí o sobě“. Kdo tento rozdíl nepochopí – a budou to vždy
nesčetné miliony lidí od pouhých intelektuálních primitivů až k mno-
hým filozofům a vysokoškolským profesorům – je odsouzen osudem, aby
se nejen narodil, nýbrž i zemřel jako naivní realista (je-li příslušníkem dnes
žijící nejnovější generace, popřejme mu popřípadě nevinný klam, že svou
dialektickou nebo jinou takovou metodou pěstuje nejmodernější filozofický
směr). S těmi, kteří zmíněný rozdíl pochopí, se však bude dít řada podi-
vuhodných změn, z nichž bych tu chtěl uvést především tuto. Mezi tím,
co se jim zdá být „skutečným“ (tj. uskutečněným v prostoru a času podle
kauzálního zákona) a vším „neskutečným“ (tj. neuskutečněným), nebude
již onen absolutní rozdíl, jak jej předpokládá naivní realista. V jednotlivos-
tech to pak bude zejména rozdíl mezi „skutečným“ životem a „neskuteč-
ným“ (pouhým) snem, neboť sám tento život nabude pro kritického idea-
listu povahy jakéhosi živého snu. Bude se cítit obklopen samými záhadami
(problémy) zásadně neřešitelnými a tudíž věčnými, poněvadž jejich rozře-
šení by předpokládalo vniknout do tajuplné povahy „věci o sobě“.

Způsob, jakým obrozený kritický idealista subjektivně reaguje na právě
zmíněné pocity, bude rozlišný podle hodnoty, kterou přizná životu, světu
a jeho nesčíslným jednotlivým součástkám, jak se mu „jeví“ ve světle jeho
poznávacích forem (prostoru, času a obecné kauzality). Pro svou osobu
musím prohlásit, že tato reakce ve mně vždy způsobila pocit velkého klidu,

usmíření a poměrně subjektivního uspokojení. Vítal jsem ony nesčetné záhady a problémy, které mě ze všech stran obklopovaly přes jejich jasně poznanou zásadní neřešitelnost a nikdy bych je nebyl ochoten vyměnit za postoj naivního realismu, který jejich dosavadní nerozřešení prostoduše a důvěřivě prohlašuje za pouze přechodné stadium, které bude v budoucnosti neustálý pokrok lidského vědění a poznání překonávat krok za krokem. Jinými slovy: Nikdy bych se dobrovolně „nepřeorientoval“ z kritického idealisty v naivního realistu, kdyby byla podobná přeorientace vůbec možná pro někoho, kdo jednou správně pochopil vlastní podstatu kritického idealismu. Tážete-li se mě však po příčinách, které ve mně všechny ty příjemné pocity klidu, usmíření a uspokojení vyvolaly, odpovídám takto: Poněvadž nepocituji uspokojení se světem, jaký se „jeví“ mně, čili jak jsem nucen si jej „představovat“, užívám-li (poněvadž jinak nelze!) poznávacích forem – prostoru, času a kauzality – které jsou pro mě vrozeny čili „a priori“ dány. Byl bych prostě nešťastný, kdybych musel být přesvědčen, že to, co se tu mně „jeví“ jako má představa, znamená zároveň i jeho prapodstatu čili že to je i samotnou „věcí o sobě“. Za něco podobného bych – se vši reverencí ovšem – i jejímu samotnému „Tvůrci“ pěkně poděkoval. Ale naštěstí mě můj kritický idealismus před podobným rouháním ochraňuje.

Jsou ovšem kritičtí idealisté, kteří s oním shora zmíněným generálním předmětem poznávání nejen nepocítují žádnou nespokojenost, nýbrž jsou s ním (jak se jim „jeví“) naopak zcela spokojeni. Ti ovšem asi sotva budou velké dobrodiní kritického idealismu stejně intenzívně pocítovat jako skupina zásadních nespokojenců s ním. Objektivní rozřešení sporu mezi oběma skupinami se zdá být vyloučeno, podobně jako tomu je ve všech případech, ve kterých jde v podstatě o něco, co se nám líbí nebo nelíbí (rozuměj subjektivně), zamlouvá nebo nezamlouvá apod. Zde je nutné připomenout, že příslušníci první skupiny bývají nazýváni zcela obecně a populárně, ale vlastně velmi nepřiléhavě, pesimisty a druhé skupiny optimisty.

Bezvýhradnou chválu autorovi kritického idealismu budou pak pět jen oni, nikoliv tito. A pesimisticky naladění kritičtí idealisté budou mít vůbec jisté obtíže s představou a pojmem optimistického idealisty, poněvadž si asi uvědomí, že všechn optimismus (ve vulgárním smyslu tohoto slova)

zavání něčím, co je kritickému idealismu a všelijakému pesimismu zpravidla na hony vzdáleno, tj. obyčejným šosáctvím čili filistrovstvím. Proč by se také ten, kdo je se světem, jak se mu jeví, velice nebo aspoň v celku spokojen, pachtil po nějakém jiném, úplně od něho odlišném a ještě k tomu zásadně nepoznatelném? Takovému optimistovi postačí, když se bude snažit reformovat a zlepšovat na něm vše, co se dá a bude mít vždy blíže k naivnímu realismu než ke kritickému idealismu. Pesimista, tj. ten, jemuž se tento svět v té podobě, ve které je postižitelný jeho poznávacím prostředkům a formám, zásadně nelíbí a který s ním tudíž není spokojen, bude jako kritický idealista čerpat hluboké zklidnění a pocit všeobecného usmíření z myšlenky, že to, co takto postihl, je pouhým „zjevem“, tj. představou všech poznávajících subjektů. Zejména vědomí zásadní nezbadatelnosti a antinomické vlastnosti mnohých záhad (problémů), které na něj odevšad doráží v jeho poznávacím úsilí, ztratí mnoho touto myšlenkou na svém původním palčivém ostří. Vždyť tohle všechno patří do oblasti „jevů“, tj. toho, co se lidskému intelektu jako takové či onaké „jeví“, dokonce i samotná ústřední záhada veškerého náboženského rozjímání, totiž pojem individuálního Boha jakožto tvůrce tohoto světa jevů sem patří, neboť nemožnost všelijakého důkazu jeho existence, kterou právě náš všerozdrtitel dokázal jednou provždy (ponechávaje nám při tom jen slabou útěchu, že ani jeho neexistenci nelze dokázat!) platí pouze v rámci našich poznávacích prostředků a forem, nikoliv absolutně, tj. bezpodmínečně. Nesrovnatelně větší útěcha než je právě zmíněná, spočívá však pro věřícího člověka v tom, že tento Bůh sdílí – z hlediska kriticko-idealistického – nedokazatelnost své existence se všemi ostatními možnými předměty poznávání, a že otázka dokazatelnosti jeho existence má vůbec smysl jen uvnitř tohoto světa jevů či představ. Tudíž se ukazuje, že naprostým ateistou (ve vulgárním smyslu toho slova) může být jen naivní realista, nikoliv kritický idealista, který tomuto též ochotně přenechává dětinské uspokojení s poznatky, jako je např. ten, že náboženství je opium pro lid, kdežto po pravdě by se dalo spíše říci, že sám naivní realismus působí na každého optimisticky založeného šosáka (filistra) jako takové opium.

Pesimisticky založený duch kritického idealisty se bude proto z naznačených důvodů cítit spřízněný s filozofickým postojem oněch pozitivních náboženství a věrouk, které samy vycházejí z podobného pesimistického názoru na tento náš svět a život v něm, tedy zejména křesťanských. Tento názor je totiž nezbytným logickým předpokladem pro jejich hluboké učení o vykoupení. Naivní realista a materialista naproti tomu nic podobného nepotřebuje. Ten je totiž jako pravý filistr se světem, jak se mu jeví, zásadně zcela spokojený. K čemu by bylo žádoucí se z něj vykupovat nebo dát vykoupit? Stačí přece, když jej náležitě zreformuje a opraví podle těch či oněch receptů a pevně uvěří, že se jeho poznávacímu úsilí nakonec podaří proniknout a odstranit všechny dosud nerozluštěné záhady a problémy, které dnešní filozofii a vědu sužují! Naproti tomu vědomí pouhé přechodnosti, a tudíž iluzornosti tohoto světa a pevná víra v nový život po smrti, což vše vyznačuje křesťanské náboženství, jež si pro sebe zvolilo tak příléhavě kříž jako symbol utrpení a vykoupení. Svým pesimistickým světovým názorem se proto toto náboženství přibližuje postoji pesimisticky založeného kritického idealisty. Oba čerpají duševní posilu, klid a usmíření z myšlenky, že tento svět, na nějž pohlížejí pesimisticky, není ještě všechno a nemá nějakou absolutní realitu (jsoucnost), nýbrž že za ním nebo po něm je ještě jiný. Věřící křesťan nazývá onen svět rájem, peklem nebo očistcem, kritický idealista jej jmenuje „věcí o sobě“ a oba se shodují v tom, že o tom, co je a jak tento záhadný jiný svět vlastně vypadá, nic bližšího nevědí a nemohou se dovědět. Oba se pak konečně shodují v tom, že jsou uvyklí klidně a odevzdaně snášet tíhu, kterou působí všelijaké nerozřešené a nerozřešitelné záhady, problémy, antinomie, antiteze a antologie (srov. náboženské hledisko askeze a filozofické hledisko školy tzv. kyniků). U věřícího křesťana k tomu přistupuje ještě jeho schopnost víry v různé zázraky (divy), kdežto kritický idealista si je vědom, že mu této pomůcky ani není třeba, pokud aspoň uvažuje o „věci o sobě“, na níž nelze vůbec vztahovat platnost kauzálního zákona, následkem čehož představa prostoru a času a ovšem i celá náboženská problematika zázraků a divů odpadá.

Transcendentální pojem kantovské věci o sobě je možné chápat – být i jen jaksi v negativním smyslu – jako doplněk (pendant) běžného pojmu poznávání v imanentní kauzální oblasti (ontologické). Říkám „ve smyslu negativním“ proto, poněvadž z hlediska této oblasti zůstává věc o sobě zásadně nepoznatelnou a nemůže být vlastně vůbec předmětem poznávání (rozuměj imanentního). Tím je také řečeno, že samotný základní pojem existence (bytností, jsočnosti) transcenduje již zmíněnou imanentní oblast ontologického poznávání a sice tak, že sama tato existence se nedá imanentními prostředky tohoto ontologického poznávání, tj. kauzalitní zásadou dokázat, nýbrž je ji nutné pouze předpokládat. A touto transcendentální úvahou dospívá náš všerozdrtitel ke svým pojmům „ryzího“, tj. v podstatě ontologického, ale také „praktického“ rozumu či rozmyslu (*Vernunft*), jak je též naznačeno v jeho slavném protikladu „hvězdnatého nebe“ a „mravního zákona“, jímž zakončuje svůj spis *Kritika praktického rozumu*. Podobně jako intelekt v teoretické (ontologické) oblasti je nucen předpokládat existenci substance či materie (látky), jejíž pouhé případné změny v prostoru a času poznává a dokazuje pomocí kauzálního zákona, tak v oblasti praktického rozumu či rozmyslu vládne pojem normy. Kant sám se zabývá ve své shora citované *Kritice praktického rozumu* tímto pojmem jak známo, zejména svou formulací „kategorického imperativu“, jíž chce naznačit, že tento imperativ platí bezpodmínečně čili absolutně. Proti této formulaci lze uvést řadu závažných námitek, a to hlavně tu, že v pravdě je tato „platnost“ normy stejně podmíněna či relativní (tj. závislá na předpokladu, který činí poznávající subjekt) „jako existence“ předmětů ontologického poznávání a stejně nedokazatelná jako tato.

Budíž mi zde dovolena připomínka, že analogie mezi zásadními pojmy materie, hmoty, substance či látky na jedné straně a normy na straně druhé, dále pak analogie mezi nemožností důkazu existence oné materie, substance či látky na jedné straně a důkazu platnosti normy na straně druhé, což tudíž znamená nutnost pouhého předpokladu obou, tj. existence (sc. ontologické) a platnosti (sc. normativní) nebyla blíže rozvedena

samotným Kantem, nýbrž podrobněji zpracována teprve tzv. normativní teorií v oblasti právní vědy, a to ve formulaci, kterou jsem jí dal já sám (na rozdíl od Kelsena a jiných normativců).¹⁸

Noetickým východiskem této formulace je právě zmíněný protiklad existence či skutečnosti (v ontologickém smyslu) a platnosti (v normologickém smyslu), které se shodují v tom, že obě jsou imanentními formami lidského intelektu dále nedokazatelnými a musí jim proto být pouze „předpokládány“ jakožto jejich hypotézy. Tento předpoklad či tato hypotéza míří na nezbytný vztah poznávajícího subjektu k poznávanému objektu a může být vyjádřen i větou: Bez poznávajícího subjektu není možný (myslitelný, představitelný) poznávaný či poznatelný objekt a vice versa. Tato věta vyjadřuje základní noetický postoj kritického idealismu na rozdíl od naivního realismu (materialismu), který tento postoj nikdy nepochopí, jak se podává zejména z jeho prostoduché výtky agnosticizmu, kterou neustále činí a jíž míří asi na nějakou, tímto idealistickým postojem dobrovolně zaujatou pózu nevědomosti. Svět, jehož absolutní, bezpodmínečnou existenci nelze dokázat kauzální metodou, a norma, jejíž absolutní, bezpodmínečnou platnost nelze dokázat normologickou metodou! Jaký je to tragický osud filozofie! Novodobý naivní realismus se tomuto osudu vyhýbá velmi jednoduchým způsobem tak, že prostě filozofuje bez zřetele na onen subjekt, který podle zmíněného základního kriticko-idealistického postoje znamená nezbytný protiklad každého objektu, což pouze znamená, že ztotožňuje transcendentální pojem „věci o sobě“ s imanentním pojmem (představou) obyčejné věci, jak to činil se zcela malými výjimkami po dobu několika tisíc let před vystoupením Immanuela Kanta starověký a středověký realismus a klidně tím hází celou jeho kriticko-idealistickou filozofii, tento největší

¹⁸ První náznak této myšlenky paralelity mezi kauzálním (přírodovědeckým, ontologickým) a normativním „nazíráním“, mezi základními pojmy existence a platnosti, pokud jde o jejich dokazatelnost, jsem učinil – a to velmi opatrně a do jisté míry i rozpáčitě – již ve svých *Základech filozofie právní (Nauka o poznávání právníckém)*, 1920, str. 18, kde výslovně připomínám, že ji nelze „provést do krajnosti“, nýbrž „brát pouze jaksi obrazně, čímž však vykoná svůj úkol“. Dnes k tomu poctivě dodávám, že bych byl na rozpácích, kdybych měl vysvětlit, jak jsem si tehdy, tj. před třiceti lety, tuto „krajnost“ a „obraznost“ vlastně představoval.

pokrok, který filozofie učinila od Platonových dob, přes palubu, a ještě se k tomu domnívá, že jeho vlastní noetický postoj je něco nebývale pokrokového nebo přímo revolučního. Jaká je to naivita!

O noetickém vztahu obou korelativních činitelů subjekt - objekt se zde nelze šířit. Je možné jej snad všeobecně nazvat „daností“. Poznáváný objekt je takto prostě „dán“ poznávajícímu subjektu (srov. k tomu můj *Úvod do studia právníckého*, 1946, str. 13–16). A typicky normologický výraz „platnosti“, ve které se objevuje tato danost v oblasti normologického poznávání, můžeme, chceme-li naivně realistickému chápání ontologické existence (skutečnosti) učinit určitou koncesi, nazývat „normativní (normologickou) existenci“. „Ta či ona norma existuje“ pak znamená tolik, jako „ta či ona norma platí“ a neplatná norma znamená tolik jako neexistující (nejsoucí) norma. Podobně jako neexistující věc nemůže být předmětem kauzálního (přírodovědeckého) poznávání, nemůže být neplatná norma ani předmětem normativního poznávání.

Tvrdím, že podle mé osobní zkušenosti vykonává kriticko-idealistický noetický postoj pro poznávající subjekt v normativní (normologické) oblasti stejnou uklidňující a usmiřující funkci jako v oblasti kauzální (přírodovědecké). Je to v obou případech postoj moudré rezignace, tj. uvědomění si nezbytných hranic všeho možného imanentního poznávání, a znamená proto něco jiného než nějaký svévolný „agnosticismus“, jak ji často naivně nazývá realistický noetický postoj. V normativní (normologické) oblasti to především znamená, že se poznávající subjekt vědomě vzdává marného pachtění se o zjištění nějaké absolutně, tj. bezvýjimečně platné normy, po nějaké absolutně platné spravedlnosti nebo nějakém absolutně platném právu apod. Lidský intelekt nic takového nikdy nezjistí - podobně jako se mu v oblasti přírodovědecké nikdy nepodaří pozitivně rozřešit problém perpetua mobile, a to proto, že takový vynález by nutně odporoval samotnému kauzálnímu zákonu vrozenému lidskému intelektu. Moderní přírodovědec, pokud se aspoň trochu vyzná ve filozofii, by novodobému naivnímu realistovi nejen pěkně poděkoval, nýbrž by se mu i notně vysmál, kdyby jej pro tuto jeho moudrou rezignaci chtěl nazývat „agnostikem“ v přírodovědeckém oboru.

V užší oblasti vědy, mnou samotným *ex officio* pěstované, totiž v právní vědě, již není problém zdánlivě absolutně, tj. bez jakéhokoliv předpokladu, tedy jaksi *eo ipso* platných právních norem zvláště aktuálním. Vymýšlením a obhajováním takových norem, pokud se týče jejich souborů, se zabývaly, jak známo, různé teorie tzv. přirozeného (tj. o sobě platného) práva. Nejdůkladněji tyto teorie vyřídila průkazem nemožnosti jakéhokoliv důkazu jejich správnosti novodobá normativní teorie práva a provedla tím něco, co nazývám racionalizací („zrozumění“) právní vědy. Toto přirozené právo straší dnes už jen ve formě teoretického učení v programech některých politických hnutí či stran, které se pořád ještě zcela vážně domnívají, že lze platnost a zároveň tedy i správnost jakékoliv normy (např. té, že dělníkovi má náležet celý výtěžek jeho práce) dokázat podobnými metodami, jakých užívají přírodní vědy, tj. zejména kauzální metodou. Vpravdě se nepodaří nikomu a nikdy dokázat větu, že něco „má být“ pouhým odkazem na něco, co „je“, nebo pilným pozorováním jednotlivých příčin určitých účinků, jakož i stejně pilným užíváním různých vzletně působících slov nebo hesel, jako jsou např. slova – vývoj, pokrok, moderní, sociální, revoluční apod. Norma vyjadřující buď formou mluvnické věty nebo jinak (např. posunkem) vždy něco, co má být, nebo (z hlediska normotvůrce, tj. toho, kdo si přeje, či chce, aby tak bylo) chtěného, není svým obsahem nikdy soudem v logickém smyslu, jehož pravdivost či správnost by bylo možné dokázat podobným způsobem, jak dokazuje své teze matematik (*more geometrico*), logik nebo přírodovědec. Kriticko-idealistický normolog, který si tuto myšlenku jasně uvědomuje, tím provádí nezbytnou a zdravou autolimitaci své oblasti čili jinými slovy uplatňuje moudrou rezignaci, ale nikoliv nějaký agnosticismus, jak se mnohdy domnívá filozoficky prostoduchý realista (materialista). Normologova moudrá autolimitace či rezignace v něm však vyvolává nejen onen smutný dojem, který musí mít nutně vzápětí každá vědomá rezignace, nýbrž i radostný pocit klidu, usmíření a jistoty, neboť ve svém relativistickém postoji se cítí – podobně jako matematik uvažující z hlediska svých dále již nedokazatelných axiomat či předpokladů *more geometrico* – naprosto jistým, všeovládajícím a nevyvratitelným. Jeho osud lze do jisté míry srovnávat s Archimedovým

postojem, když sliboval vypáčit celý svět z jeho stěžejí – za jedné, zdánlivě zcela nepatrné podmínky, a to bude-li mu k dispozici bod, který by nepatřil k tomuto světu a v němž by mohl nasadit své páky (*Δὸς μοι ποῦ στῶ*). Takovým bodem je pro poznávajícího normologa norma, jejíž normativní existence (tj. platnost) musí být „předpokládána“ jako hypotéza všelijakého normativního poznávání. My juristé nazýváme tuto hypotézu *lex lata* a stavíme ji v protikladu k *lex ferenda*.

Mnohem ožehavější, než v oblastech právní vědy se však právě stává dotčená problematika v oblasti etiky, pokud ji konstruujeme imperativně, tj. jakožto soubor norem (imperativů) určitého druhu (viz k tomu mé *Základy filosofie právní*, 1920, str. 38 a mou *Teorii práva*, 1936, str. 18, 338). Takovou její imperativní konstrukci provádí, jak známo, Kant svým základním pojmem kategorického (tj. na ničem dále nezávislého) imperativu. Protiklad této imperativně konstruované etiky je možné nazývat explikativní konstrukcí. Ta se podle Schopenhauerova výměru táže po formálním „principu“, tato po „fundamentu“ (základu) mravnosti a neshledává tuto mravnost v žádných normách či imperativech, nýbrž v soucitu (německy *Mitleid*), tedy „pocitu“ určitého druhu. V úvahách o tom, které jednání se jeví poznávajícímu subjektu v oblasti povšechně etické vznešenější – zda to, co se děje z pocitu pouhé povinnosti (příklad: Sokratovo uposlechnutí zákonů vlasti) nebo ze soucitu se vším živoucím – selhává ovšem léčivý, uklidňující a usmiřující vliv kriticko-idealistického noetického postoje, který se může projevat pouze v oblasti poznávání povšechně kauzálního a racionalizovaného normativního (normologického) poznávání, jak je uplatňuje novodobá normativní teorie. To znamená, že i v oblasti etických úvah můžeme dospět k nezvratným, tj. přesně dokazatelným poznatkům jen za předpokladu „danosti“ určitých norem uznávaných za etické. Ten, koho si představujeme za jejich tvůrce („normotvůrce“), nevystupuje v této své funkci vůbec jako činitel poznávající, nýbrž jako činitel volní, který stanoví, chce či si něco přeje. A jasným uvědomováním si této volní funkce provádí to, co jsme shora označili jako rezignaci nebo autolimitaci.

Svým kategorickým imperativem tedy nedokázal a nemohl dokázat náš všerozdrtitel ničeho ve vědním oboru, jenž se obecně nazývá etikou. To si jasně uvědomil zejména věrný a nadšený hlasatel jeho kritické čili transcendentální filozofie Arthur Schopenhauer. Své nadšení pak dal najevo dokonce poetickým projevem, nadepsaným *An Kant*.

Budiž mi dovoleno, abych svou vlastní chválu všerozdrtitelů ukončil citací tohoto literárního kurioza v českém překladu. Schopenhauerova (ostatně nedokončená) báseň navazuje na legendu, o níž se zmiňuje C. F. Reusch ve své knize *Kant und seine Tischgenossen*. V ní totiž autor vypravuje, že den Kantovy smrti byl tak jasný a bezoblačný, jak je jich v Královci jen málo. Pouze malý, lehký obláček se vznášel na azurově modrém nebi. Vyprávělo se, že na Kovářském mostě upozorňoval nějaký vojín kolem stojící občany na tento obláček těmito slovy: „*Hled'te, toť duše Kantova, která letí do nebe!*“. Tuto scénu měl na mysli Schopenhauer ve své politické apostrofě.¹⁹

Já vzhlížel za Tebou v to modré nebe,
v obláčku zmizel poslední Tvůj let.
Já v zmatku světa marně hledám Tebe,
Tvé slovo, kniha, k potěše mně zbyly teď.
Tu snažím se, bych ožil světa nicotu
Tvých krásných slov čarovný zvuk,
Mně všichni cizí jsou, kdož kolem zbyli tu,
Svět prázdný je a život plný muk.

(Přeložil Mil. Lazar)

¹⁹ Srov. Schopenhauer: „*Parerqa und Paralipomena*“, II. Teil, Einige Verse (An Kant), str. 713 (V. Band, *Schopenhauers Sämtliche Werke*, Insel-Verlag, Leipzig).

2 Schopenhauerův hrob

„Příštího dne nemohl jsem jej navštívit. Následujícího 20. září stížen byl ráno, když vstal prudkou plicní křečí, takže padl na zem a poranil se na čele. Během dne cítil se zase volně a noc proběhla dobře. Ráno jako obvykle vstal, umyl se v studené vodě a sedl si pak k snídani; hospodyně vpustila právě ranní vzduch do pokoje a pak odešla. O několik okamžiků později vstoupil jeho lékař a našel jej sedícího v rohu pohovky mrtvého.“
(Wilhelm v. Gwinner: *Schopenhauers Leben*, 3. vyd., 1910, str. 393)

To se stalo ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1860 a bylo tomu tedy 21. září 1950 devadesát let, co zemřel jeden z největších myslitelů všech věků a národů, Arthur Schopenhauer.

Velmi často se ptám sám sebe, jakou cestou by se asi ubíral vývoj mé vědecké a filozofické individuality a celé, dosti početné řady mých naukových přívrženců a žáků, kdyby proběhl bez vlivu, kterým na mě působila filozofie tohoto muže. Přiznávám, že na to nemohu přesně odpovědět. Jsem sice přesvědčen, že základní intelektuální habitus každého jednotlivce je podobně jako jeho habitus mravní (etický) něco vrozeného a zásadně nezměnitelného žádnou, zvenčí získanou průpravou. Rodíme se např. jako duchové induktivní nebo deduktivní, syntetičtí nebo analytičtí, platonické nebo aristotelické, jako individua, která se zajímají ve své touze po vědě a poznání buď více o jednotlivosti všeho druhu, nebo o poznatky obecně platné, tj. jako mikrologové nebo makrologové.

Jsou lidé, kteří při svém poznávání dávají přednost konkrétností a takoví, kteří spíše tíhnou k obecným abstraktnostem či abstraktům; jsou rození matematikové a rození historikové, jsou nomoteticky nebo deskriptivně založení vědci a lidé, které jejich intelektuální habitus nutká, aby ve všem hledali a odkrývali tzv. problémy, tj. otázky či záhady, které právě pro svou zásadní neřešitelnost („beze zbytků“) jedině zasluhují název problémů, kdežto jiní se takovým problémům snaží pokud možno vyhýbat a ignorovat je. A pak je ovšem nutné u všech těchto různých kategorií intelektuálních habitů rozeznávat nadané jednotlivce a bez nadání, originální

duchy a prosté napodobitele čili opisovače, a nakonec nás lze třídit podle stupně naší schopnosti, se kterou dovedeme přinášet oběti svému rozumu a vše ovládající logice, jež italsky nazýváme *sacrifizio dell' intelletto*. Jsou lidé, kteří beznadějně a bezvýjimečně úpí v okovech této logiky a takoví, kteří se jich v případech krajní nutnosti dovedou na čas zbavit, a naopak ji samotnou spoutat, aniž by si této dovednosti byli jasně vědomi.

Vše to, co jsem právě řekl o vrozeném lidském intelektuálním habitu, který je podle mého soudu nezměnitelný školou, soukromým studiem a případným značným rozsahem získaných odborných poznatků a vědomostí, doznává přece určité modifikace, když vliv intelektuálního a mravního habitu jednoho individua na druhé dosáhne tak značného stupně, že je možné jej nazvat přímo posedlostí. Nemůže být sporu o tom, že taková posedlost patří – aspoň v oboru filozofie, vědy nebo umění – k případům velmi vzácným a že se nebude u individua takto ovlivňovaného zpravidla uplatňovat jinak než na úkor jeho vlastní rozumové autonomie. Jsou lidé posedlí tímto způsobem v hudbě Mozartem, Smetanou nebo jiným skladatelem, ve vědě a filozofii Sokratem, Platonem, Aristotelem, Kantem, Schopenhauerem nebo T. G. Masarykem.²⁰ Dosahuje-li vliv, jímž na nás díla takových jedinců působí, skutečně tak značné intenzity, že je možné jej označit jako posedlost, pak se náš zájem o ně stává mnohem širší než ten, který zpravidla vzbuzují filozofická, vědecká nebo umělecká díla. Neomezuje se totiž pouze na tato díla, nýbrž se vztahuje zároveň i na celou osobnost jejich tvůrců, na jejich životní osudy, na jejich povahové vlastnosti, záliby a slabosti, na jejich vnější podobu a tisíc jiných takových okolností, které nás jinak v pravidelných případech u jednotlivých autorů vůbec nezajímají; sháníme se po životopisech, portrétech a fotografiích, poněvadž chceme vědět, jak naši oblíbenci vypadali a vyhledáváme místa, kde bydleli a jež svou přítomností posvětili. Kdybychom nepředpokládali naši přímou posedlost duševními výtvyry těchto lidí, pak by byl takový všestranný zájem o jejich osoby malichernou a málo sympatickou zvědavostí, avšak předpokládaná posedlost jej plně omlouvá.

²⁰ O široké politické oblasti se zde nechci zmiňovat, poněvadž v ní se tato posedlost podobá nebezpečně jakési přímé intelektuální impotenci.

Vliv, jímž na mě působilo a dosud působí filozofické dílo Arthura Schopenhauera, má všechny znaky této posedlosti. Mé první seznámení s ním mělo všechny znaky duševní senzace. Vděčím za ni přednáškám profesora Františka Krejčího o filozofii přítomnosti, které jsem hned v prvním semestru svých právnických studií s nadšením poslouchal na Filozofické fakultě Karlovy univerzity. Ačkoliv profesor Krejčí ani svým zevnějškem, který nijak neprozrazoval filozofa z povolání, ani nějakým zvláštním řečnickým talentem nemohl své posluchače zaujmout, přece jsem pokládal jeho výklady o filozofii některých pokantovských myslitelů jako o Schopenhauerovi, Nietzscheovi, Richardu Wagnerovi a jiných jak po stránce obsahové, tak formální, za mistrovský výkon, se kterým se ani zdaleka nedala srovnávat žádná z přednášek na tehdejší právnické fakultě. Tento svůj názor jsem do dnes nezměnil.

V podání profesora Krejčího jsem tehdy poznal poprvé Arthura Schopenhauera a jeho filozofické učení. Byl jsem jím okamžitě unesen a ihned se pustil se zápalem do studia jeho děl. Původní nadšení dvaceti-letého mladíka se rychle a lehce stupňovalo v posedlost, když jsem ke své neskonalé radosti vždy více poznával, že se tento autor svým světovým názorem, svým všeobecným intelektuálním habitem, svými sympatiemi a antipatiemi v mnohých směrech shoduje s mým vlastním povahovým a intelektuálním založením. Dokonce musím přiznat, že velmi často teprve podrobnější studium Schopenhauerova filozofického díla ve mně přivedilo jasnější uvědomění si tohoto mého založení. Snad jsem se cítil se svým milovaným filozofem spíše zajedno ve společných antipatiích než v sympatiích, ale v obou směrech jde o oblasti, kde přestává možnost přesného dokazování pravdivosti nebo nepravdivosti, správnosti nebo nesprávnosti, oprávněnosti nebo neoprávněnosti těchto jednotlivých „patí“, nýbrž prostě o otázky vkusu. Velmi dobře si dovedu představit, že někomu nesedí ten či onen Schopenhauerův postoj k nějaké konkrétní otázce, ale nevím si rady s člověkem, na něhož nepůsobí Schopenhauerův skvělý sloh a jeho jedinečný dar humoru a vtipu, kterým tolik vyniká nad všemi ostatními mně známými filozofy. Kromě Dickense mě nedovedl žádný spisovatel

rozesmát tak, jako právě tento vykřičený pesimista, škarohlíd a melancholik, jenž si byl sám jistě dobře vědom Aristotelova výroku, že právě geniální lidé bývají zpravidla melancholiky.

Nesmírného zisku, který plynul ze Schopenhauerova učení pro mou vlastní činnost v mém speciálním vědním oboru (právní věda a filozofie), jsem si byl hned zpočátku jasně vědom. Odtud plyne má vděčnost, které jsem dal později okazale průchod ve své *Teorii práva* (str. 335). Nejen že mě trvale zajímalo prostě vše, co kdy vyšlo z pera tohoto spisovatele, nýbrž i vnější průběh jeho života vzbuzoval můj zájem do všech, třeba sebenepatrnějších jednotlivostí. Cítil jsem zejména živou potřebu spatřit na vlastní oči město, v němž prožil posledních dvacet osm let svého života. Tak se stalo, že jsem se z Prahy vypravil na cestu do Frankfurtu nad Mohanem, kterou vzhledem k jejímu hlavnímu účelu mohu nazvat poutí. Bohužel dnes již nevím přesně, kterého roku to bylo. Byla věnována výhradně pouze mému filozofu, podrobněji jsem se nezajímal ani o Goethovská památná místa (jeho rodný dům, pomník atd.), ačkoliv jsem věděl, že Schopenhauer patřil k velkým ctitelům tohoto básníka, kterého příležitostně prohlásil za největšího ducha německého národa a s nímž se i osobně stýkal.

Ve Frankfurtu jsem vyhledával pietně domy, které podle údajů různých Schopenhauerových životopisců²¹ byly pro jeho pobyt zvláště významné, v první řadě ovšem dva poslední byty na břehu Mohanu. Tam bydlel na nábřeží nazvaném *Schöne Aussicht* v domě č. 17 (do 1. července 1859) šestnáct let a pak v sousedním domě č. 16, kde dvacátého prvního září 1860 zemřel. Když jsem vstupoval do průjezdu prvního domu, který byl opatřen (a doufám, že stále je) pamětní deskou, zmocnil se mě tak silný pietní dojem, jako málokdy jinde v mém životě. Proto na mě s tím větším odporem zapůsobilo zjištění, že nyní v bytě, v němž se po tak dlouhou dobu filozofický genius oddával svým myšlenkám, byl umístěn nějaký prozaický sklad nábytku. Vystoupil jsem po několika málo schodech do přízemního patra a uvědomoval si podle svých biografických vědomostí o Schopenhauerově životě, že tu asi nespočetněkrát přecházel filozof z jedné strany, na které

²¹ Viz již citovanou Gwinnerovu biografii, který na str. 342 uvádí sedm bytů, které náš filozof ve Frankfurtu postupně obýval, a knihu P. J. Möbiuse: *Schopenhauer*, 1904, aj.

byly jeho obytné pokoje, na protilehlou druhou, kde byla umístěna jeho knihovna. Věděl jsem také, že toto nepříznivé rozdělení bytu na dvě veřejně přístupným schodištěm oddělené části bylo hlavní příčinou, pro kterou se filozof na sklonku svého života odhodlal přesídlit do nového bytu v sousedním domě. Oba domy byly, aspoň soudím podle jejich banální architektury, vystavěny asi v prvním nebo druhém desetiletí devatenáctého století a měly vzhled obyčejných několikapatrových činžáků oné doby. Můj filozof měl zásadu, že vyhledával vždy přízemní byty, a to z obavy před nebezpečím požáru. Zda oba činžáky č. 16 a 17 na „Krásné vyhlídce“ dosud stojí a přetrvaly bez větší pohromy bombardování v druhé světové válce, ovšem nevím. Ale jistě zůstala z nich krásná vyhlídka na řeku a její protější břeh stejně krásnou jako v Schopenhauerových dobách. Z oken svého bytu prý filozof dle vlastních slov podával přes řeku Mohan a několik století ruku duševně spřízněnému mistru Eckartovi, hlubokému křesťanskému mystikovi a autoru „Německé teologie“, který tu bydlíval ve svém klášteře – přesvědčený moderní ateista středověkému dominikánskému mnichu!

Nechtěl jsem se pokusit vniknout do bývalých filozofových obytných místností, které byly nyní naplněny různým vulgárním nábytkem na prodej. Ostatně jsem věděl, že všechny byty toho starého mládence a samotáře bývaly zařízeny vždy velmi málo útulně. Stravoval se po celý život v hostincích, a ještě v posledním roce svého života prohlásil na dotaz, jestli by si neměl zařídit vlastní domácnost, po latinsky *Mihi est propositum in taberna mori*. Tuto tabernu (hotel *Englischer Hof*) jsem ovšem také vyhledal. Jeho domácnost tvořily v posledním desetiletí jeho života (1849–1860) hospodyně Markéta Schnepková z Heidelbergu a hnědý pudlík jménem Butz, jenž zaujal místo svého velkého bílého předchůdce, kterému jeho pán pro jeho velkou inteligenci a přítulnost dával ve svých vzpomínkách přednost před hnědým nástupcem. Schopenhauer byl vždy nadšeným milovníkem a ochráncem všeho zvířectva a rád označoval rozdíl mezi ním a lidským pokolením tak, že toto nazýval „bipedes“ (dvojnožci).

V parčíku nedaleko posledních dvou filozofových bytů jsem objevil jeho pomník, který tam byl roku 1895, tedy 35 let po jeho smrti, zřízen z výtěžku soukromé sbírky mezi ctiteli jeho díla. Je to poprsí, které na mě svými poměrně nepatrnými rozměry nepůsobilo nijak impozantně.

Od míst, na kterých se za svého života pohyboval frankfurtský mudrc, jsem spěchal tam, kde bylo to, co na něm bylo smrtelné, dne 26. září 1860 uloženo do hrobu, a to na frankfurtský hřbitov. Pokud se pamatuji, je tento hřbitov dost vzdálen od města. Dojel jsem tam městskou elektrickou dráhou a u vchodu jsem hledal nějaký seznam pohřbených vynikajících lidí, ale nenašel jsem nic. Nechtělo se mi dotazovat v nějaké hřbitovní kanceláři a pustil jsem se proto nazdařbůh do hledání. Jak hrob vypadá, jsem věděl z všeobecného Gwinnerova popisu, který nám jej popsal ve své zprávě o pohřbu. Sděluje, že se k němu sešel malý, velmi nesourodý kroužek lidí, v němž byly jen tři osoby, které se se zemřelým blíže znaly. Biograf připomíná, že se kdysi sám dotazoval Schopenhauera, má-li nějaké přání ohledně místa, kde si přeje být pohřben, načež mu prý odpověděl: „*To je mi lhostejné, oni mě najdou*“. Místo jeho posledního odpočinku zakrývá velký plochý náhrobní kámen z černého belgického granitu. Na něm se čtou pouze tato dvě slova „Arthur Schopenhauer“, a to patrně podle filozofova vlastního přání, které Gwinner doslova uvádí: „*Nichts weiter, kein Datum, noch Jahreszahl, gar nichts, keine Silbe*“. Na hrobě není žádný pomník.

Při hledání hrobu jsem neměl jiných nápověd než právě uvedené biografovy poznámky a poněvadž je frankfurtský hřbitov dost rozlehlý, mohlo mé hledání trvat hodně dlouho. Jelikož se tak nestalo, jsem náchylný si tuto okolnost vysvětlovat nějakou zvláštní divinací, která mně přitom vedla správným směrem. Prošel jsem pomalým krokem několik hlavních řad náhrobků a přitom četl, jak to bývá mým zvykem při návštěvě hřbitovů v cizích, mně neznámých městech, se zájmem nápisy na jednotlivých náhrobcích, hlásající, kdo tu odpočívá, čím byl, kdy zemřel a jiné takové údaje. Bůh sám ví, proč mě vlastně tito nebožtíci, o jejichž bývalé existenci jsem dosud vůbec nic nevěděl, zajímají. Snad proto, že si při tomto pozdním poznávání ve své obrazotvornosti rád letmo představuji, jací to asi byli lidé, jak vypadali a jaké byly jejich životní osudy. Takové představy odvedly

anou mysl i na pochůzce na frankfurtském hřbitově od osobnosti, kterou jsem zde jedině hledal. Tak se stalo, že jsem teprve v posledním okamžiku v řadě náhrobků spatřil ona dvě slova, vytesaná do mohutného kvádrů, který pokrývá místo, na němž je uloženo tělo filozofa, který ze všech ostatních svým učením nejmocněji a nejtrvaleji zapůsobil na vývoj a utváření mého ducha.

Hřbitov byl v dopoledních hodinách onoho všedního dne zcela liduprázdný a v blízkosti nebyly žádné stromy nebo keře, které by rušily výhled na nejbližší okolí hrobu. A tak jsem stanul u cíle své filozofické pouti. V bezprostřední blízkosti tělesných pozůstatků muže, kterému jsem se cítil tak neskonale zavázán za tolik poznatků a jiných duševních požitků, jež mě po léta poskytovalo studium jeho díla, ale kterého jsem, bohužel nemohl osobně nikdy spatřit, poněvadž mezi jeho smrtí a mým narozením uplynula doba devatenácti let. U jeho hrobu jsem si vzpomněl na to místo jeho spisů, kde si tento velký osamocný samotář s něhou u něj jinak neobvyklou stěžuje na nepochopení a nevšímavost, s nimiž se jeho učení setkalo u lidí jeho doby a vyslovuje zároveň pevnou naději v příští duchovně mu spřízněné generace, které pak již budou ovšem marně toužit po osobním seznámení s ním. Přiznával se tím tehdy, že podobně jako tito budoucí přívrženci jeho učení budou marně toužit po osobním seznámení s ním, toužil i on po něm! Proto jsem se neskromně domníval, když jsem stál před náhrobkem velkého filozofa, že snad i moje pozdní návštěva by ho trochu potěšila, kdyby se o ní mohl dozvědět. Položil jsem kytičku na náhrobní kámen a odešel jsem.

3 Kapitoly ze Schopenhauerovy právní filozofie (Úvahy o Schopenhauerově právní filozofii)

3.1 Úvodem

Účelem následujícího pojednání je pouhý, pokud možno objektivní referát o Schopenhauerově právní teorii či nauce, nikoliv pokus o její vyvrácení nebo schvalování. Očekávat něco podobného od poměrně stručného pojednání, které se jen letmo může dotýkat celé řady jednotlivých problémů, jejichž celek tvoří to, čemu všeobecně říkáme životní názor nebo podobně, by bylo prostoduché a nemístné. Bude pro mě ostatně dost obtížné zachovat si zmíněnou objektivnost, je-li někdo do té míry jako já „posedlý“ svým filozofem a jeho dílem, a to přes to, že zaujímá právě v oboru právní nauky a filozofie stanovisko zásadně odlišné od toho, které hlásá jeho vyvolený autor. Neboť nemůže být pochyb o tom, že by Schopenhauer rozhodně zamítl tzv. normativní právní teorii, kdyby vznikla během jeho života a literárního působení. Schopenhauer byl totiž zásadním monistou, který by neuznal dichotomii kauzálního a normativního poznávání, z níž vychází ona teorie. Přesto lze v názorech a teoretických konstrukcích našeho filozofa odkrýt některé styčné body.

O pojmu a problémech práva a bezpráví (*Recht, Unrecht*), spravedlnosti, trestu, viny, o poměru práva k etice (morálce), o státních zřízeních (formách) a politice vůbec se Schopenhauer vyslovil obšírněji na několika místech svých spisů. Jsou to:

1. §61 a další jeho hlavního díla *Die Welt als Wille und Vorstellung* (První svazek, čtvrtá kniha, jednající o přijímání a odmítání vůle k životu – *Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben* a k tomu dodatky ke druhému svazku, kapitola 47, *Zur Ethik*);
2. §17 pojednání o podstatě mravnosti (*Über die Grundlage der Moral*), který je nadepsán *Ctnost spravedlnosti (Die Tugend der Gerechtigkeit)*;

3. Kapitola IX (§120–123) spisu *Parerga und Paralipomena* nadepsaná *K právní nauce a politice (Zur Rechtslehre und Politik)*.²²

Ve svém výkladu jsem se snažil do pěti skupin roztrždit jednotlivé problémy, jimiž se Schopenhauer na shora uvedených místech svého literárního díla zabývá. Odborně vzdělaný právník bude asi v projevech našeho filozofa postrádat tu a tam v právnických spisech jinak obvyklou soustavnost. Tento nedostatek si vysvětlíme tím, že Schopenhauer nebyl tzv. „učenným“ právníkem a že mu tudíž chyběla znalost určitých základních pojmových kategorií, jichž je takový právník zvyklý užívat, jako jsou např. pojmy norma, objektivní a subjektivní právo, ústavní a obyčejný zákon atd.

Následujícím podkapitolám předesílám několik stručných úvodních poznámek z oblasti všeobecné etiky, které se sice právně-filozofických problémů dotýkají jen nepřímě, ale jsou dnes obzvláště aktuální.

3.2 O pojmech idealismu, realismu, spiritualismu a materialismu

Naše domácí odborné a jiné písemnictví se poměrně velmi málo zabývalo a zabývá Schopenhauerovým filozofickým dílem, dokonce je možné přímo říct, že je ignoruje, a má patrně za to, že je dnes už dávno překonáno novějšími filozofickými směry. Starý frankfurtský mudrc (1788–1860), k jehož stému výročí smrti se již pomalu blížíme, by si tedy mohl na toto ignorování stěžovat podobně, jak si již před stoletím stěžoval na chování tehdejších profesorů filozofie, proti kterým napsal kdysi svou slavnou filipiku *Über die Universitätsphilosophie*, jež nesporně patří k nejskvělejším literárním pamfletům tohoto druhu v celé světové literatuře.

Arthur Schopenhauer byl za svého života typem tzv. nečasového filozofa, rozcházejícího se nejen svým učením, nýbrž i svou povahou v mnohém s názory tehdejšího světa a byl na tuto svou nečasovost náležitě hrdý. Domníval se například, že praví, tj. Bohem k tomu nadaní filozofové, byli vždy zjevy tak mimořádnými, že si přes dlouhá staletí podávali ruce. Rozhodně popíral, že by mezi jeho vlastním filozofickým dílem a sekulárním zjevem duševně mu spřízněného Immanuela Kanta byl ve filozofii učiněn skutečně významný krok vpřed. Něco podobného by asi i tvrdil

²² Aby byla zjednodušena citace, budu zmíněná hlavní místa označovat příslušnými arabskými číslicemi (1, 2, 3) a zároveň uvádět dotýčný paragraf.

o velké řadě filozofických systémů, které se objevily po jeho smrti. O této věci se mohou ovšem jednotlivé názory lišit stejně jako o skutečném významu a ceně jeho vlastní filozofie. Ale ať jsou již tyto názory jakékoliv, zdá se mi být jedno jisté a nepochybné: že Arthur Schopenhauer náleží k nejbystřejším filozofickým hlavám všech věků, že byl z nich nejvtipnější, nejjasnější, nejskvělejší a nejmýlnější stylist. Proto je s podivem, že novější české filozofické písemnictví nachází v jeho díle tak malou oblibu. Kolik kožených, podprůměrných, s nejnovější módou ve filozofii plujících cizojazyčných děl bylo v posledním století přeloženo do češtiny, aniž byl učiněn pokus předvést v českém jazyce soustavné zpracování filozofického díla autora, který se sám pyšně nazýval „oligografem“, o nějakém celkovém vydání jeho ani nemluvě! Má český národ a jeho filozofové skutečně tak málo vkusu, smyslu a porozumění pro důmysl, jasnou dikci, vtip a skvělou elokvenci? Doufám, že tomu tak není, a proto se domnívám, že se najdou čtenáři, kteří se zájmem uvítají můj následující pokus, kterým jim hodlám pokud možno jasně vyložit, jak Schopenhauer řešil odvěký problém idealismu a realismu, pokud se týče spiritualismu a materialismu a vzájemný vztah obou těchto pojmových dvojic, který je u nás právě v nejnovější době napořád beznadějně zatemňován.

Čtenáři pak, který je jen poněkud orientován v soudobém politickém dění, nemusím připomínat, že téma, jež jsem si tu zvolil, je dnes nejen filozoficky, nýbrž i všeobecně politicky svrchovaně aktuální. Pro jistotu mu však musím připomenout, že v následujícím textu budu nucen předpokládat, že je aspoň v nejobecnějších rysech obeznámen s kantovskou a schopenhauerovskou filozofií.

O podstatě obou protikladů (idealismus – realismus, spiritualismus – materialismus), která se stane předmětem našich následujících úvah, pojednává Schopenhauer na mnohých místech svého hlavního díla *Die Welt als Wille und Vorstellung* a ve dvou svých speciálnějších spisech *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* a *Parerga und Paralipomena*.

Základním východiskem Schopenhauerovy filozofie je jeho rozlišování světa, jak se jeví lidskému nazírání (*Anschauung*) jako předmět či objekt tohoto nazírání, jednak jako to, co tento svět sám o sobě asi je, tj. bez onoho

nazírání. Toto základní rozlišování se již objevuje v názvu jeho hlavního díla *Svět jako vůle a představa*. V uvědomování si tohoto „světa o sobě“ jako vůle spatřuje Schopenhauer hlavní jádro a základní objev své vlastní filozofie a zřejmě navazuje svým pojmem „světa o sobě“ na kantovský pojem věci o sobě (*Ding an sich*), tj. předmětu (objektu), o němž předpokládáme, že tu je bez ohledu na nějaký podmět (subjekt). To je ovšem předpoklad, který je neslučitelný s jiným, který bývá vysloven větou, že jakýkoliv předmět či objekt (rozuměj poznávání) nutně předpokládá podmět či subjekt (rozuměj poznávající). Z této neslučitelnosti plyne zásadní nepoznatelnost předmětu (věci, objektu jako takového), tj. máme-li si odmyslet subjekt jej poznávající čili jinými slovy antinomičnost (protikladnost) samotného pojmu kantovské „věci o sobě“ a Schopenhauerovského světa jako vůle.

Souvztažnost pojmu subjekt (rozuměj poznávající) – objekt (rozuměj poznávaný), tj. nemožnost představy objektu, který by tu byl, aniž by zároveň vznikla představa subjektu, který jej poznává, je lidskému intelektu tak neodbytná, že nemohla zůstat neznámá ani filozofickým úvahám dávných dob, její význam byl však zatemňován tím, že tu bývaly směřovány dva různé noetické problémy, a to jednak otázka právě zmíněné nezbytné logické souvislosti obou pojmů, z níž se podávala jako pravidlo všelijakého lidského myšlení nemožnost představy (rozuměj abstraktní) jednoho pojmu bez druhého, jednak otázka existence (bytí) jednoho bez druhého, tedy zejména objektu (věci, res) bez subjektu. Před vznikem onoho směru filozofického myšlení, který je nazýván idealismem a v dějinách filozofie bývá označován jmény Descartes (Cartesius), Berkeley a Kant, ovládal filozoficky hloubající lidskou mysl tzv. realismus, tj. postoj, jenž vychází z priority objektu (věci) před subjektem. V souvztažnosti subjektu (poznávajícího) k objektu (poznávanému) nespatořoval tento realismus žádný základní problém a domníval se, že subjekt svým poznáváním může proniknout až k vlastní podstatě (prapodstatě) poznávaného objektu. Nerozeznával pojem „věci o sobě“ ve smyslu kantovské transcendentální noetiky a objektu, jak se jeví jako zjev (*Erscheinung*) či představa (*Vorstellung*) subjektu, který jej poznává pomocí svých poznávacích forem či prostředků, jimiž jsou čas, prostor a kauzální zákon. Co tato věc kromě

toho (tj. že se stává představou subjektu) ještě dále je, zůstává pro subjekt vždy nepoznatelné. Realismus, který tuto transcendentální noetiku z nějakého důvodu odmítá nebo ji prostě nechápe, bývá nazýván idealismem (a to právem) naivním. Naivním je proto, poněvadž vychází ze stanoviska, že by svět tu byl jako objekt, resp. zůstal, i kdyby zde nebyl žádný subjekt, ale tento názor je stejně nesprávný jako věta *Subjekt by zůstal poznávajícím činitelem, i kdyby zde nebylo žádného poznávaného objektu jako jeho představy*.

Z dosud uvedeného je jasné, že spory mezi idealistickým a realistickým hlediskem ve filozofii vycházejí ze základního protikladu: subjekt (rozuměj poznávající) – objekt (rozuměj poznávaný). Zcela jiný základ a východisko má podle Schopenhauera protiklad spiritualismus – materialismus. Pro spiritualismus není totiž poměr poznávajícího subjektu k poznávanému objektu vůbec problémem, nýbrž protiklad se zakládá na otázce, co tvoří podstatu (substanci) tohoto poznávaného objektu. Materialismus tvrdí, že je jí výlučně jen hmota, která je jediné reálná, skutečná, existující, lidskými smysly nebo intelektem vnímatelná („hmotno“). Spiritualismus naproti tomu připouští vedle této hmoty ještě „duševno“ (ducha, duši, ideje apod.) jako substanci či podstatu poznávaného objektu, a tudíž zásadně vychází z dualistického pojetí tohoto objektu podle toho, patří-li svou substancí k hmotným nebo nehmotným věcem. Při tom vůbec odpadá problematika, která se váže k otázce poměru subjektu (poznávajícího) k objektu (poznávanému). Tudíž se jeví podle Schopenhauerových slov vzájemný vztah filozofických hesel idealismus, realismus, spiritualismus a materialismus následovně. Spor mezi realitou a idealitou se týká otázky existence hmoty (materie). Objevuje se hmota jako taková pouze v naší představě (*Vorstellung*) nebo existuje také bez závislosti na ní? V tomto druhém případě by byla „věc o sobě“ a každý, kdo připouští takovou věc o sobě, musí být důsledně materialistou, tj. musí ji učinit výkladovým principem všech věcí. Kdo ji však jako věc o sobě popírá, stává se tím eo ipso idealistou. Přímo a bez oklik hlásal realitu materie jen Locke. Jeho učení tudíž vedlo za zprostředkujícího vlivu Condillacova k sensualismu a francouzskému materialismu. Přímo a bez modifikací popíral naproti tomu materii jen Berkeley.

Jde tedy o protiklad: idealismus – materialismus, jenž je ve svých extrémech reprezentován Berkeleyem a francouzskými materialisty. Naproti tomu má i materialismus své oprávnění. Je stejně pravdou, že poznávající činitel je výplodem materie jako tvrzení, že materie je pouhou představou tohoto činitele, ale obojí tvrzení je stejně jednostranné. Neboť materialismus je filozofií subjektu, který při svých úvahách sám na sebe zapomíná. Proto dlužno proti názoru, že tento subjekt je pouhou modifikací materie, postavit stejně pravdivé tvrzení, že veškerá materie existuje jen v představách poznávajícího subjektu. Realismus vede nutně k materialismu, tj. k názoru, který ztotožňuje materii s věcí o sobě (jak to činí například důsledně veškerá marxisticky orientovaná socialistická teorie). Filozofickým směrem, který se snaží vyhnout tomuto důsledku, tj. že je jen jediná věc o sobě, tj. materie (hmota), je spiritualismus, který tvrdí, že předmět (substance), který stojí proti subjektu, může být dvojího druhu: buď materiální (hmotný) nebo imateriální (duševní). Tento dualismus předmětů popíral Spinoza a jeho nesprávnost prokázal Kant tím, že proti naivnímu realismu nastolil svůj idealismus. S naivním realismem totiž také odpadá zároveň i materialismus, a to v důsledku idealistického učení, podle kterého i hmota (hmotný předmět či objekt) se stává pouhým zjevem (*Erscheinung* jako protiklad k věci o sobě), naprosto závislým na subjektu (rozuměj poznávajícím). Spiritualismus tudíž není pravým protikladem materialismu, nýbrž idealismus, a to v tom smyslu, jak jej učí Kantova transcendentální idealistická filozofie.

3.3 Pojem práva a bezpráví

Teoreticky nejdůležitějším a zároveň formálně nejobecnějším výtěžkem Schopenhauerovy právní nauky je poznatek, že pojem bezpráví (*Unrecht*) je původní a pozitivní, ale pojem práva má povahu odvozenou a negativní. „*Kdyby nebylo bezpráví, nebyla by nikdy řeč o právu*“ (1, §62). Bezprávím či bezprávným se našemu filozofovi jeví každé jednotlivcově chování, jímž se jeho vlastní vůle k životu projevuje tak značně, že se současně stává negací (popřením, neuznáním) téže vůle v jiných (ostatních)

jednotlivcích.²³ Není-li tomu tak, tj. nepřekročí-li jednající jednotlivec hranici, kde začíná popírání vůle k životu jiného jednotlivce, zůstává jeho jednání nezavadným, tj. dovoleným čili jinými slovy „jeho právem“. Proto se toto právo jeví být i sférou jeho svobody, která má tudíž také negativní povahu a znamená tolik, jako nedostatek pout (omezení). Tímto pojetím práva a svobody se tedy Schopenhauer přibližuje stanovisku, jež v té věci zaujímá normativní teorie se svým učením jednak o primárnosti pojmu povinnosti u srovnání se sekundárností pojmu práva (oprávnění), jednak o negativní povaze pojmů svobody (tj. nedostatek pout) a rovnosti (tj. nedostatek rozdílů), z nichž se, jak známo, skládá politické heslo demokracie (srovnej k tomu mou *Teorii práva*, str. 291).

Odborného juristu u Schopenhauera zarazí, jak již bylo naznačeno, nedostatečný ohled k jistým základním pojmovým distinkcím, jako je např. běžný rozdíl mezi tzv. objektivním a subjektivním právem. Není pochyb o tom, že svým protikladem *Recht - Unrecht* má na mysli pojem práva, resp. bezpráví ve smyslu subjektivním a nikoliv objektivním. To plyne z toho, že zásadně chápe právo a jeho protiklad neprávo jako činnost či jednotlivcovo jednání, a nikoliv jako normu (tj. výrazu něčeho, co má být), podle které by se teprve to či ono jednání kvalifikovalo jako právné, resp. neprávné či bezprávné a pak z úvahy, že lze sice taková jednání třídit v právná a neprávná (vzhledem k určité, jako platné předpokládané normě), nikoliv však normy samotné. Neboť norma jako taková sice může být platná nebo neplatná, nikoliv však právná (*rechtlich*) nebo neprávná (*unrechtlich*), poněvadž pojem bezprávné či neprávné, ale přece platné normy se jeví být tzv. kontradikcí in adjecto. Neprávná, bezprávná či nespravedlivá norma může být za takovou považována jen při srovnání s jinou, obsahově jí odporující vyšší normou, jejíž platnost předpokládáme, a to pak právě znamená, že je neplatná čili neexistentní (rozuměj normativně).

Schopenhauerovo rozlišování práva (oprávnění) a bezpráví se snaží vyhnout imperativní, tj. normativní konstrukci problému. Proto základní pojmy, na nichž musí být nezbytně tato konstrukce založena – pojem normy

²³ Čtenář pochopí jasně, co tím má být řečeno, jen tehdy, je-li aspoň částečně orientován v Schopenhauerově filozofii a zajisté uzná, že mu v rámci tohoto pojednání nemůže být taková orientace poskytnuta.

a povinnosti – vystupují v jeho etice a ryzí nauce právní (*Reine Rechtslehre*; 1, §62) v úloze jen podřadné, ale zcela vyloučit je přece nemůže. Tato podřadnost jednak vyplývá – a to pro obor jeho vlastní etiky – z jeho zásadního odporu proti jakékoli její imperativní konstrukci (viz o tom blíže v následující kapitole), jednak z jeho úsilí zvrátit pro nás juristy běžný vzájemný vztah pojmů práva ve smyslu objektivním a subjektivním v jeho pravý opak. Kdežto pro juristu znamená pojem objektivního práva, tj. normy, proteron, z něhož jako hysteron plyne pojem subjektivního práva, vychází Schopenhauer naopak z definice subjektivního práva, resp. bezpráví (= to, co člověk smí, resp. nesmí činit a musí, resp. nemusí vytrpět) a konstruuje podle toho teprve příslušnou normu, tj. právo v objektivním smyslu. Je-li tato norma svým obsahem co nejširší (nejobecnější) a znamená-li následkem toho východisko či ohnisko, ze kterého lze odvodit celou řadu konkrétnějších norem, tj. celý jednotný soubor norem (např. právní řád), nazývá ji principem čili nejvyšší zásadou (*oberster Grundsatz*, 3, §6) na rozdíl od základu či fundamentu příslušného normového souboru. Pro obor práva (na rozdíl od etiky) shledává Schopenhauer tento základ, tj. onu základní normu v první části zásady *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*. To znamená jako předpis nečinit to, co se jeví jako bezpráví (rozuměj subjektivní) čili jinými slovy zákaz bezpráví, jenž je vyjádřen též známou zásadou *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, kterou – podle Schopenhauera – Hugo Grotius připisuje císaři Severovi. Schopenhauerův metodický postup tudíž dlužno označit – z hlediska běžné právní nauky – jako typicky přirozeně-právní. Neboť svou základní právní normou oklikou vyvozuje přes konstrukci pojmu práva, resp. bezpráví (ve smyslu subjektivním) jaksi a priori z pouhé filozofické spekulace, kterou výslovně staví v protikladu k pozitivnímu, tj. státnímu právu (viz kapitola 47, *Zur Ethik* ve II. svazku hlavního díla, kde se praví, že jediným oborem praktické účinnosti přirozeného práva zůstává v nové době mezinárodní právo jako souhrn norem, v němž není ani soudce ani vykonavatel, tj. exekutor).

Přirozeně-právní povaha výkladů našeho filozofa se projevuje také v tom, že přesně neodděluje oblast práva a etiky, nýbrž že se snaží odvozovat veškeré právo (rozuměj v subjektivním smyslu, tj. jako oprávnění)

z etických úvah. Tyto úvahy směřují, jsou-li posuzovány běžnými pojmy v jurisprudenci, hledisko *de lege lata* a *de lege ferenda*. Srovnej 1, §62, kde se poznamenává, že by bylo příhodnější nazývat přirozené právo právem morálním (*moralisches Recht*). Tam se také odůvodňuje, tj. vysvětluje podstata „pravého morálního vlastnického práva“, které prý původně výlučně a jedině vzniká zpracováním jeho předmětu („*Denn Eigentum, welches ohne Unrecht dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge nur dasjenige sein, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist*“ a dále na témže místě „*Hieraus folgt, dass sich alles ächte, d. h. moralische Eigentumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet.*“).

To je sice argumentace ryze přirozeně-právní, neboť z hlediska, jemuž my juristé říkáme přirozeně-právní, může být vlastnické právo v subjektivním smyslu podobně jako každé jiné subjektivní právo (oprávnění) založeno pouze na pozitivních právních, tj. státních normách, jinými slovy na tzv. objektivním právu. Tím ovšem odkrýváme jen onen princip vlastnického práva, nikoliv jeho fundament ve smyslu Schopenhauerových normativních úvah (viz níže). Zajímavé je, že Schopenhauer svým způsobem odůvodňování, resp. ospravedlňování „mravního vlastnického práva“ se velmi přibližuje všeobecné socialistické ideologii (zejména učení o nároku dělníka na plný výtěžek jeho práce), ač jinak je, jak známo, svým okázalým aristokratickým idealismem právě této ideologii na hony vzdálen.

Příznačná je pro způsob Schopenhauerovy konstrukce pojmu bezpráví a práva (oprávnění) jeho polemika proti Kantovi, který ve svém pozdním díle o metafyzických základech právní nauky (jehož obsah Schopenhauer omlouvá autorovou, v té době již nastalou senilností) vyvozuje vlastnické právo (rozuměj subjektivní) ze skutečnosti první okupace (*erste Besitzergreifung*) předmětů tohoto práva z okupantovy strany, jenž tím prý nabývá právo na držbu těchto věcí. Jak by mohl, táže se Schopenhauer, můj pouhý projev vůle, jímž vylučuji ostatní subjekty z užívání určité věci, mně propůjčovat oprávnění (právo) k takovému vylučování? Vždyť k tomu je zřejmě teprve potřeba nějaký právní důvod, místo aby, jak se Kant domnívá, ona okupace (uchopení se držby) byla sama tímto důvodem. Nás v této souvislosti nemusí zajímat, že si Schopenhauer při své argumentaci nevšímá dnešním juristům běžného rozdílu mezi vlastnictvím

a pouhou držbou, nýbrž jedině skutečnost, že zde obvyklým způsobem v přirozeně-právních úvahách nastupuje na místo normy, která může být z hlediska noetického jediným důvodem poznání, je-li něco právem (oprávněním) nebo bezprávím, tj. dovoleným nebo zakázaným chováním, „právní důvod“, čili v juristické mluvě vyjádřeno: na místo argumentace *de lege lata* argumentace *de lege ferenda*. Neboť ten, kdo si přeje, aby platila zásada, podle které má být uznáno něčí vlastnické právo (v subjektivním smyslu) výlučně jen pro toho, kdo předmět tohoto práva svou vlastní prací zpracoval, žádá, aby byla předpokládána norma, která obecně stanoví onu zásadu. Tím se pak takováto norma stává právním důvodem všelijakého subjektivního vlastnického práva. Pak se tedy jeví pojmy takové obecné normy a právního důvodu identickými, pokud nerozlišujeme nám juristům běžný rozdíl mezi oblastmi *legis latae* (rozuměj pozitivní) a *legis ferendae*, čímž odpadá také rozdíl mezi tzv. pozitivním, tj. nějakým vnějším normotvůrcem stanoveným právem (*lex posita*) a právem, jemuž se říká přirozené, tj. jaksi samo sebou platné.

3.4 Právo a etika

Podobně, jako svůj pojem práva, resp. bezpráví, konstruuje Schopenhauer i pojem etiky (morálky, mravnosti) zásadně neimperativně, tj. táže se nikoliv po zásadě (principu), nýbrž po základě (fundamentu), který činí určité lidské chování mravným (morálním) nebo nemravným (nemorálním). Princip čili zásadu, podle které se toto chování posuzuje – z hlediska imperativně pojaté etiky, jako je např. kantovská – pak Schopenhauer shledává v imperativu, předpisu či rozkazu nebo tedy také normě určitého obsahu, jako je např. shora již uvedená *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*.

Pro toho, kdo se však nespokojí s tímto kritériem, podle něhož lze sice rozlišovat mravné, nemravné a mravně indiferentní činy (chování) jednotlivců, vzniká podle Schopenhauera další otázka proč, tj. z jakého důvodu považujeme, resp. pocítujeme imperativ nebo příkaz právě takového obsahu za etický (morální v pozitivním smyslu) a ne jiného, třeba přímo protichůdného. To znamená otázku po základu (fundamentu) etiky čili po důvodu (*διότι*), pro který se nám jeví nějaký čin mravným, kdežto

zásadou je pouhé (*ὄτι*) tohoto činu. Odpovědět na otázku po této zásadě se zdá být našemu filozofovi velice lehké, kdežto uvědomit si vlastní důvod jeho morálnosti úkolem velmi těžkým. Schopenhauer jej shledává, jak známo, v soucitu s bližním, dokonce se vším živoucím, který je protikladem veškerého egoismu. Přitom Schopenhauer výslovně zamítá názor imperativně (normativně) konstruované etiky jako např. sokratovské nebo kantovské, že jednotlivé činy nebo chování nabývají mravní hodnoty jen tehdy, jsou-li vědomě vykonávány z pocitu povinnosti a cituje příslušné místo z *Kritiky pravého rozmyslu*: „*Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls anbefohleener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen*“, k čemuž Schopenhauer (2, §6) dodává: „*Befohlen muss es sein! Welche Sklavenmoral!*“.²⁴

²⁴ Nemohu zde souhlasit se svým oblíbeným autorem, když upírá mravní velikost činům konaným z pouhého pocitu povinnosti a na myslí mi tane jako zvlášť význačný konkrétní příklad především dobrovolná Sokratova smrt, který podle dochovaných zpráv zemřel proto, poněvadž si přál, aby norma, stanovená formálně platným soudním rozsudkem, byla splněna, i když její mravní odůvodněnost nemohl uznávat. Velikost Sokratova činu zde spočívala v jeho krajní důslednosti. Neboť nelze bez logického rozporu vycházet z platnosti normového souboru (v daném případě celého právního athénského řádu) a zároveň neuznávat platnost konkrétní druhotné normy, která z něj byla vyvozena. Tak také Sokrates vycházel jako občan athénského státu při svých normativních úvahách o tom, co má, resp. nemá být (smí nebo nesmí být) z normativního předpokladu platnosti právního řádu tohoto státu a tento předpoklad jej nutil k logickému důsledku: uznávat i platnost (závaznost) konkrétní normy stanovené athénským soudem, která ho odsoudila k smrti (sebevraždě). Nazývá-li Schopenhauer tento druh normativních úvah „morálkou otroků“ (*Sklavenmoral*), má z hlediska svého vznešeného fundamentu (základu) morálky, která je morálkou lásky, tj. soucitu, sice pravdu, ale nezapomínejme, čím otrokem se v takových případech lidé Sokratova intelektuálního ražení stávají. Je to logika, která jim znemožňuje prohřešovat se proti její vrcholné normě: být při svém myšlení za všech okolností logicky důsledným. A otrokem takového pána se musí cítit každý lidský intelekt, pokud se právě jeví jako orgán myšlení (usuzování) na rozdíl od pouhého citu jako je láska, soucit a jiné takové pocity. Sokratův postoj v jeho vlastním hrdelním procesu se hodí ostatně slohově velmi dobře k jeho známému všeobecnému názoru, že mravnosti (etice) se lze naučit, což ovšem filozofu lásky a soucitu jako „fundamentu“ morálky se musí nutně jevit jako přepětí logismu (logistiky). Nám juristům, pokud uvažujeme o podobných tématech jako je poměr imperativně (normativně) konstruované etiky k neimperativní, napadne nás jistě běžný pojem tzv. justiční vraždy. Za takovou bývají v oblasti trestního práva prohlašovány konkrétní druhotné normy, stanovené zřejmě nespravedlivými či nesprávnými soudními rozsudky, a to zejména tehdy, jsou-li si sami soudci této nesprávnosti vědomi. V pojmu justiční vraždy, je-li posuzován z přísně normativního hlediska a podle jeho pravidel, se tudíž skrývá logická kontradikce a zároveň i jedna z neodstranitelných antinomií normativního poznávání, o níž se zde nemohu blíže šířit (viz k tomu má *Teorie práva*, str. 33.)

Marně by čtenář u Schopenhauera hledal jasné hranice práva a morálky, právní normy a etické normy v podobném smyslu, jak se o ně pokusila např. normativní teorie. Kdo zásadně odmítá imperativní konstrukci etiky, jak to činí Schopenhauer, nemůže k němu dospět, aspoň ne k takovému, jež proti sobě staví pojem práva ve smyslu pozitivním, tj. stanoveném (rozuměj státem) na rozdíl od práva, jemuž my juristé říkáme přirozené. O tomto stanoveném či pozitivním právu je u Schopenhauera vůbec velmi málo řeč, neboť jeho právně-filozofická spekulace je v zásadě přirozeně-právně orientována a shledává v přirozeném právu, jak zde již bylo poznamenáno, morální právo (*moralisches Recht*, 1, §62) a ryzí právní nauku (*Reine Rechtslehre*) považuje přímo za kapitolu, která patří do výkladů jednajících o morálce (*Die reine Rechtslehre ist also ein Kapitel der Moral*; 1, §62).

Novodobá normativní teorie dospívá k přesnému odlišení obou druhů norem (právních a etických) tím, že si především uvědomuje různost pojmových kritérií, kterými je nutné každý z nich konstituovat: kritérium obsahové a formální. Na základě onoho se určuje povaha normy podle toho, zda odpovídá určité zásadě (tato je obdobou Schopenhauerova principu etiky), na základě tohoto se stává rozhodující povaha normotvůrce, od něhož ona norma pochází, např. Bůh, stát, společnost atd., bez ohledu na její obsah (viz mou *Teorii práva*, str. 69). Zmíněná různost východiskového kritéria pak způsobuje, že mohou být normy, které lze obsahově přiřadit jak k oblasti právní, tak etické, což lze obrazně naznačit dvěma kruhy, které se mohou částečně krýt. Takové rozlišování právních a etických norem předpokládá přece jenom imperativní (normativní) konstrukci etiky. Tento předpoklad však u Schopenhauera chybí. Jeho kritérium je jak u právních, tak u etických norem jednotné a sice obsahové: normy, jejichž obsah vyhovuje principu *neminem laede*, jsou právní, kdežto normy, které jdou ještě dále, tj. vyhovují i principu *omnes, quantum potes, juva* jsou mravní (morální, etické), ale oba druhy mají svůj základ v soucitu (*beide Wurzeln in dem natürlichen Mitleid*, 2, §17; viz též následující výklady).

Shrnuto, můžeme tedy prohlásit, že se Schopenhauerovi nepodařilo rozdělit sféru etiky a toho, čemu my juristé říkáme pozitivní právo na rozdíl od tzv. přirozeného práva. Pokud pak jde o jeho rozlišování principu

a fundamentu etiky (a tedy také práva, rozuměj ovšem přirozeného), lze lehce nahlédnout, že onen princip je možné mluvnicky vyjádřit stejně dobře formou prosté, tj. neimperativní zásady, jako ve formě imperativní, normativní. Vždyť sám Schopenhauer ji vyjadřuje formou imperativní, příkazovou, ve větě *Neminem laede, imo omnes quatum potes, juva.*

3.5 Pojem spravedlnosti, trestu a viny

V paragrafu 17 svého spisu o základu morálky (*Grundlage der Moral*), jímž se ucházel o cenu vypsanou královskou dánskou vědeckou společností v Kodani, ale marně,²⁵ se Schopenhauer zabývá kantovským tříděním povinností v povinnosti právní a mravní (*Rechts- und Tugendpflichten*) a nahrazuje tuto dvojdílnost rozlišováním mezi dvěma ctnostmi, a to spravedlností a lásky k bližnímu (*Gerechtigkeit a Menschenliebe*). Schopenhauer se tu vyhýbá, jak je patrné, užití pojmu povinnosti, která podle něho znamená takové činy, jichž pouhé nekonání již zakládá bezpráví („*Pflicht, το δεον, le devoir, duty ist aber eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht*“). To je podle Schopenhauera filozofická definice pojmu povinnosti, která je založena vždy na předcházejícím závazku (*Verpflichtung*) povinnostního subjektu. Z tohoto pojmového výměru se podává pro Schopenhauera, že každá povinnost zakládá (*gibt*) právo čili oprávnění.²⁶

Z tohoto Schopenhauerova výměru se podává, že jeho autor má na mysli pouze povinnosti, které, jak tradiční jurisprudence říká, plynou z předcházející konkrétní obligace, tj. povinnosti v tzv. subjektivním smyslu. Vyhýbá se tudíž konstrukci obecných norem, z nichž plyne závazek (povinnost) *ex lege ipsa*. Toto Schopenhauerovo počínání si vysvětlujeme jeho snahou konstruovat pojmy, které jsou svou podstatou normativního

²⁵ Jak autor výslovně v jejím podtitulu poznamenává („*nicht gekrönt von der königlich dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen am 30. Januar 1840*“).

²⁶ Tím se Schopenhauer diametrálně rozchází s normativní teorií (ryzí naukou právní v mém a v Kelsenově pojetí), která, jak známo, tvrdí, že sice všude tam, kde je nějaké právo (v subjektivním smyslu, tedy oprávnění) musí nutně být i nějaká jemu odpovídající povinnost, kdežto naopak není naprosto logicky nezbytné, aby se každá povinnost jevila zároveň i jako právo (nárok) nějakého jiného oprávněného subjektu (vzpomeňme např. náboženských povinností pravověrných příslušníků jednotlivých církví), z čehož plyne primárnost pojmu povinnosti ve srovnání se sekundárností pojmu práva a oprávnění. Srov. k tomu můj *Úvod do studia právního* (1946), str. 80.

rázu, jako je pojem normy, povinnosti, závazku (obligace) apod. zásadně neimperativně (nenormativně) bez intervence představy obecné normy, která by tvořila jejich základ (východisko). To souvisí se zásadně monistickou konstrukcí jeho noetiky, která je, jak zde již bylo řečeno, kauzálně čili přírodovědecky orientována. Proto Schopenhauer pohlíží na svůj princip mravního (morálního) a tedy i právního konání jako na pouhou zásadu, a nikoliv jako na normu (jak činí běžná a i normativní právní teorie), ačkoliv sám ji zřejmě vyslovuje mluvnickou formou rozkazu či imperativu, tedy normativní: Nikoho nepoškozuj, nýbrž naopak, pokud můžeš, mu pomáhej. První část této zásady pak (*neminem laede*) se vztahuje podle Schopenhauera na ctnost spravedlnosti, druhá (*imo omnes quantum potes, juva*) také na ctnost lásky k bližnímu (*Menschenliebe*).

Znalec Schopenhauerovy filozofie nebude na rozpacích o postoji, který tento stejně důsledný jako bezohledný otrok svého intelektu zaujme k otázce vlastního smyslu trestu jakožto sankce za neuposlechnutí normy (či zásady) ze strany povinnostních subjektů.

Na rozdíl od norem (rozuměj obecných) upravujících vlastnické právo, které lze podle Schopenhauera odvodit i z přirozeného práva, tj. morálního, tedy bez ohledu na právo tzv. pozitivní či státní, se prý zakládá veškeré trestní právo (chápané zde jako souhrn norem vyhrožujících trestem) výlučně na pozitivním, státním právu. „*Hingegen ist gewiss, dass es außer dem Staate kein Strafrecht gibt*“ (1, §62). Kant naproti tomu, jak známo, neuznává mimo oblast státu ani žádné vlastnické právo.

Základ či vysvětlení (odůvodnění) trestní normy shledává Schopenhauer ve smlouvě uzavřené prý všemi občany, která zavazuje jednak provinivšího se jednotlivce k trpění uloženého mu trestu, jednak státní orgán k výkonu tohoto trestu. Bezprostředním účelem trestu je tedy v každém konkrétním případě splnění příslušného zákona jako smlouvy (rozuměj sankcionované a uznané všemi občany). Veškeré oprávnění trestat se tedy zakládá na pozitivním zákoně, který ovšem musí platit již před spáchaným deliktem. Náš filozof tedy neuznává instituci tzv. retroaktivních norem, jež nabývají značné obliby v revolučních dobách překotného vývoje, které se často požadavky prostého rozumu a prosté spravedlnosti nenechávají příliš zdržovat.

Školskými spory, nám juristům dobře známými, o vlastním účelu (*ratio legia*) trestní normy, tj. má-li být trestem docíleno nápravy, odplaty nebo zastrašení jednotlivců (povinnostních subjektů), se Schopenhauer mnoho nezdržuje. Prohlašuje, že žádný rozumný zákonodárce netrestá proto, že bylo spácháno bezpráví. Cituje souhlasně Seneku: „*Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur*“ (de Ira, I, 16) a zavrhuje v této souvislosti Kantův názor o trestu jako pouhé odplaty (*Vergeltung*) jako nesmyslný, neodůvodněný a zvrácený. Trest jako takový hledí vždy dopředu (*ne peccetur*) a nikdy dozadu (*quia peccatum est*) a tím se odlišuje od msty. Mstít se a odplácet je podle známého biblického výroku věcí Páně a nikoliv lidí. Neexistuje žádné „*jus talionis*“ a výklady mnohých učitelů práv o trestu jako o odpykání, neutralizaci nebo odstranění spáchaného zločinu nazývá prázdným mluvením (*leerer Wortkram*). „*Bezpráví, které mně bylo někým způsobeno, mě nikdy neopravňuje, abych je i já jemu působil*“.

Je-li Schopenhauerovo stanovisko k jedinému vlastnímu účelu trestní normy, tj. jeho teorie odstrašení (*Abschreckung*), správné, pak z něho plyne v jednotlivostech řada speciálních důsledků (rozuměj *de lege ferenda*), jako např. tyto: Jelikož stanovením trestu má být u občanů vyvolán pokud možná nejsilnější motiv, který by je zrazoval od páčání nedovolených činů, přičemž normotvůrce musí dodržovat jistou přiměřenost závažnosti deliktu a na něj stanoveného trestu, zvolí si moudrý zákonodárce z několika motivů ten, který bude považovat za nejpůsobivější, zejména jde-li o delikty nejtěžší (rozuměj z hlediska *de lege ferenda*). Jistě tedy Schopenhauer nepatřil k zásadním odpůrcům trestu smrti, ale nikoliv proto, že na popravu vraha nelze pohlížet jako na zvláště přiměřenou odplatu za jím spáchané zlo (vraždu), nýbrž jedině z toho důvodu, že lidé zpravidla spatřují ve smrti největší zlo, a proto se ho obávají podle zkušenosti ze všech jiných možných trestů nejvíce, následkem čehož bude trest smrti ze všech ostatních odstrašujících motivů na ně působit největší silou.

Nemohu ovšem čtenáři bohužel posloužit přesným citátem z celkového rozsáhlého Schopenhauerova díla (mně jinak poměrně dost známého) o jeho stanovisku k tomuto problému. Chci se zde jen stručně zmínit o důsledcích, které se podle mého mínění podávají z názoru o výlučně

odstrašujícím účelu trestu, pokud jde o vnější způsob jeho vykonávání. O tomto výkonu se totiž patrně veřejnost musí dozvědět, poněvadž by trest vykonávaný zásadně s jejím vyloučením nemohl projevit svou jedinou funkci, tj. odstrašovací, a pozbyl by proto vůbec smyslu. Nejúčinněji bude tato funkce působit (rozuměj jako motiv pro jednání) na ty, kteří se o vykonání trestu nejen dozvědí, nýbrž se stanou také jeho bezprostředními svědky. Tato úvaha přiměla dřívější doby k pořádání i veřejných poprav, které jinak patří – aspoň z hlediska citového – jistě k nejodpornějším divadlům. Normotvůrce, který se při úpravě výkonu trestu nechá přespříliš řídit zmíněným citovým hlediskem a vylučuje z něho zásadně veřejnost, tím mění trest – zejména při hrdelních deliktech – v odplatu či mstu.²⁷ Přes nespornou zásadní správnost Schopenhauerových úvah o hlavním, ne-li jediném účelu všelijakého státního trestního práva, jímž je odstrašující funkce trestu, neplatí přece názor o nutnosti jeho veřejného vykonávání o všech druzích trestu. Vysvětlujeme si to skutečností, že odstrašována trestem má být nejen celistvost občanstva od zakázaného činu, nýbrž i delikvent od jeho případného opakování. V tomto druhém případě není patrně nutné se starat o jeho zveřejnění. To platí zejména o všech trestech, které spočívají v peněžitých pokutách, méně již o těch, které znamenají omezení osobní svobody (vězení). Zmínky zasluhují vývoody našeho filozofa o zvláštním druhu trestu, který spočívá v bití (*Prügelstrafe*). Tento trest byl vymýcen téměř ze všech moderních trestních a jiných zákonů, a to nepochybně pro jeho zvláštní potupnost pro delikventa (ať jím je pouhý školáček nebo dospělý těžký zločinec). Náš filozof se o tomto druhu trestu zmiňuje na několika místech svých spisů, nejhumněji ve svých *Aforismech k životní moudrosti* (*Aphorismen zur Lebensweisheit*, kap. IV). Tam pojednává o tzv. rytířské cti a rytířském kodexu a jediném exekučním prostředku, který tento kodex připouští, tj. o souboji. Ten kodex, který uznává, uznávala a podle něj žila jen určitá kasta lidí (tzv. kavalíři, šlechtici, příslušníci vojenské třídy apod.), která zpravidla nevynikala zvláštními dary ducha, vycházel ze zásady, že jistě nastalé konflikty mezi nimi

²⁷ Pokud se pamatují, dělo se tak u nás např. za první republiky, kdy výkon hrdelního trestu nebýval někdy ani úředně v novinách oznamován. Naproti tomu připouštělo retribuční zákonodárství po druhé světové válce veřejný výkon trestu smrti.

lze řešit pouze jediným univerzálním prostředkem, tj. právě soubojem zbraněmi na život a na smrt. Nastalá smrt nebo poranění jednoho ze spulbojovníků byly považovány za trest a tento trest smazal spáchaný delikt a měl zřejmě výlučně význam odvety nebo msty (rozuměj za způsobenou urážku, což se ovšem dobře nesrovnávalo s případy, ve kterých v souboji podlehl právě ten, kdo k němu svého protivníka vyzval, protože se cítil uraženým). Právě onen rytířský kodex či řád, podle něhož postihoval trest smrti nebo těžkého ublížení na těle na toho z obou duelantů, který se skutečně provinil nějakou předcházející neodůvodněnou urážkou, nýbrž zpravidla toho z nich, kdo dovedl méně dobře mířit pistolí nebo šermovat šavlí nebo kordem, vycházel ze základní, ničím nedokázané, ale neotřesitelné zásady, že jakékoliv tělesné ublížení, byť i sebenepatrnější, jako např. prostý mírný pohlavek, znamená nejtěžší urážku a potupu, která se takovému rytíři může přihodit. Odtud přešla tato pověra či bláznovství do moderních právních řádů téměř všech států, jež považují trest bitím za neslučitelný s lidskou důstojností, tj. humanitou a následkem toho jej zásadně vylučují z řady svých sankcí.

Náš filozof k tomu poznamenává, že ona stará nevykořenitelná pověra patří mezi příklady toho, co vše lze lidem namluvit a připomíná, že nepředpojatý pohled na člověka nás poučuje, že je mu bití tak přirozené jako dravému zvířeti kousání a skotu trkání, neboť člověk je právě „*ein prügelndes Thier*“. Namlouvat však celému národu, nebo jen některé jeho třídě, tak nehoráznou hloupost, že by prostý pohlavek nebo jiné podobné tělesné ublížení znamenalo hrozná neštěstí, které musí mít za následek vraždu nebo zabití (rozuměj v souboji), je krutostí.²⁸ Jako mnohé jiné Schopenhauerovy názory nebylo, pokud vím, ani jeho stanovisko k trestu bitím dosud rozumovými důvody vyvráceno. Nicméně tento druh trestů (tělesných) zůstává pro jejich mimořádnou potupnost, která se prý nesrovnává s lidskou důstojností a humanitou vůbec, nadále zásadně z velké většiny vyloučen z moderních právních řádů.

²⁸ Jako další zvláště příznačné příklady toho, co všechno lze bezpočetným milionům lidí namluvit, pokud je jim to vytrvale a od mládí vtlačováno do hlav, uvedl bych zde mytologii některých náboženství a v oboru filozofickém, vědeckém a politickém – Hegelovu dialektickou metodu (viz k tomu pojednání *Dialektický materialismus* v této knize).

S problematikou trestu souvisí co nejužší problematika viny a hříchů. Jako myslitele, který se každým svým problémem zabývá především z povšechně filozofického aspektu (na rozdíl od pouze normativního či juristického), zajímá zde Schopenhauera problém poměru trestu k vině (hříchu) v jeho spojitosti s problémem svobody, resp. nesvobody vůle, tj. tedy indeterminismu, resp. determinismu. Táže se, jak je možné ospravedlnit trestání z přísně deterministického hlediska, které, jak známo, sám hájí (srov. jeho spis o svobodě vůle). Na tuto otázku odpovídá, že trest je ospravedlněn jen tehdy, pokud vinu (hřích) shledáváme v bytí (*esse, Sein*), nikoliv v jednotlivých činech (jednáních) jednotlivců. Neboť z deterministického hlediska musí každý člověk nutně jednat přesně podle motivů, které na něho působí, a není tu místa pro žádnou svobodu vůle či rozhodování (*liberum arbitrium indifferentiae*). Vina a následkem toho i pachatelova odpovědnost (přičitatelnost, přičetnost) musí tudíž spočívat v jeho celkovém charakteru (mravní povaze) čili v jeho esenci a existenci (*essentia et existentia*) a nikoliv v jeho jednotlivých činech (*opera*), které se dějí podle všeobecného kauzálního zákona jako nutné účinky určitých příčin (motivů). Na jevišti či dějišti, na němž v nekonečném časovém řetězu a s naprostou nutností (determinací) po sobě následují jednotlivé účinky jednotlivých příčin, tedy v přírodě jakožto předmětu přírodovědeckého poznávání, není místo pro žádné viny, hříchy, odpovědnosti, přičitatelnosti, a tudíž také ne tresty, jak zdůrazňuje zejména normativní právní teorie vycházející z dualistické noetiky. Ze svého zásadně monistického noetického hlediska nezbývá Schopenhauerovi při výkladu těchto pojmů nic jiného, než utéct do metafyzické spekulace o rozdílu mezi kantovskými pojmy charakteru inteligibilního a empirického, o nichž se zde ovšem nelze blíže šířit.

Dobře se asi Schopenhauerovi hodí jeho účelový výklad všemožného trestání jako výlučně odstrašujícího prostředku, jak o tom zde již byla řeč. Tím ovšem vysvětluje pouhou *ratio legis* každé trestní normy, stanovené státní autoritou a je to úvaha, kterou juristé nazývají *de lege ferenda*. Delikvent tu hraje roli zcela vedlejší, poněvadž se trestá nikoliv proto, že hřešil, nýbrž proto, aby možní budoucí kandidáti delikventství nezhřešili.

Vedle této *ratio legis* trestních norem se uplatňuje u normotvůrce ještě jiná, do jisté míry protichůdná *ratio*, tj. jeho přesvědčení, že motivační působnosti trestních sankcí nebude ve skutečnosti vždy dosaženo, tj. že bude v jednotlivých případech přece hřešeno navzdory odstrašujícím trestům. Zní to jen jako zdánlivá logická kontradikce, prohlásíme-li, že nebýt tohoto normotvůrceva očekávání, byl by vlastně celý trestní zákon (materiální) se svým výpočtem jednotlivých druhů deliktů a příslušným sazebníkem trestů zbytečný, což by platilo zvýšenou měrou i o formálním trestním řádu (procesu).

O všech těchto právě naznačených speciálních, ryze normativních problémech Schopenhauer ovšem vůbec nepojednává. Jeho ryzí právní nauka (*Reine Rechtslehre*) se zdá být částí etiky (*Die Reine Rechtslehre ist also ein Kapitel der Moral...*, 1, §62) a přirozené právo (*Naturrecht*) by se podle jeho mínění mělo spíše nazývat morálním právem (*moralisches Recht*). Vztah této Schopenhauerovy „*reine Rechtslehre*“, kterou výslovně ztotožňuje s přirozeným, lépe morálním právem, k tzv. pozitivnímu právu, kterému též říká „*entstandenes Recht*“, zůstává u našeho filozofa dost nejasný. Je nesporné, že jeho „*reine Rechtslehre*“ je z metodického hlediska pravým opakem ryzí právní nauky v tom smyslu, jak ji chápe novodobá normativní teorie. Pro nás normativce je ryzí právní nauka především určitá právní teorie, tedy vědecká disciplína, kterou poznáváme určitý předmět poznávání, tj. právní řád a v žádném případě bychom proto nemohli schvalovat např. názor, že pozitivní zákonodárství je její aplikací („*Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte moralische Rechtslehre*“). Jak by mohla být normotvorba či zákonodárství, tedy praxe, rubem vědecké disciplíny, tedy teorie, nelze dobře nahlédnout.

Teorie v normativní oblasti znamená poznávání norem a praxí rozumíme všeobecně tvorbu norem. Je-li tomu tak, pak v teorii musí být obsažen i soustavný návod k onomu poznávání čili jinými slovy k výkladu či interpretaci norem. V souvislosti se speciálním problémem trestu a viny, o němž jsme shora pojednávali, se podává základní otázka, zdali v jednotlivých případech je stanovení trestu důvodem poznání (*ratio sufficiens cognoscendi* ve smyslu Schopenhauerovy noetiky) pro úsudek,

že tu byla i vina (zavinění) subjektu, který svou povinnost nesplnil (jednal proti předpisu normy), či zda platí opak, tj. že z předpokládané viny subjektu, který jedná proti předpisu normy, plyne, že sankce, jíž stanoví normotvůrce pro případ nesplnění předpisu, má povahu trestu. Tuto otázku si klade normativní teorie, jak je zřejmé z hlediska *de lege lata*, a nikoliv *de lege ferenda* a řešila ji v tom smyslu, že při poznávání (interpretaci) pozitivních norem je nutné spatřovat ve stanovení trestu důvod pro poznání, že v daném případě šlo o vinu (zavinění) potrestaného subjektu, a nikoliv z jeho předpokládané viny usuzovat na povahu sankce jako trestu (Kelsen: srov. k tomu mou *Teorii práva*, str. 59). Schopenhauerova ryzí právní nauka však neposkytuje návod k poznávání obsahu norem, tj. jejich interpretaci a nevychází z hlediska *de lege lata*, nýbrž se zdá být spekulací *de lege ferenda*, a proto podobné otázky, jako je shora zmíněná, vztah viny k trestu vůbec neřeší.

3.6 O vládních formách a politice vůbec

Není mi v celém Schopenhauerově filozofickém díle známé místo, na němž by náš autor podával přesnou definici pojmu politiky. Sám spatřuji základní problém celé politiky jako praktické činnosti v úpravě poměru jednotlivce k sociálnímu celku, jehož je členem (srov. mé *Československé právo ústavní*, 1937, str. 14). Z tohoto pojmového výměru vycházím i zde. Z teoretického, tj. naukového hlediska, se mi pak jeví politika či teorie politiky jako disciplína pojednávající soustavně o různých možných druzích takové úpravy (srov. k tomu nejnověji znamenité Neubauerovo dílo *Státověda a teorie politiky*, 1947; druhé nezměněné vydání 1948), k níž mohou být připojeny i úvahy, které podle nějakého měřítka hodnotí tyto jednotlivé druhy, tedy úvahy *de lege ferenda*. Tím se též odlišuje z hlediska všeobecné systematiky věd věda o právu a věda o politice a zároveň pojmy práva a politiky vůbec. Tomuto vyhovuje hledisko *de lege ferenda*, jinému hledisko *de lege lata*.

V Schopenhauerově filozofickém díle se ani neshledáváme s přesnou definicí pojmu demokracie a jeho případných protikladů (monokracie, autokracie apod.).²⁹ Avšak i jen povrchní znalec jeho filozofie a celkové povahy tohoto myslitele asi nebude na pochybách o tom, které z obou základních státních a vládních forem (monarchie – republika, autokracie – demokracie) mu bude sympatičtější. Schopenhauer ovšem vychází ze staršího protikladu monarchie – republika s jeho pouze vnějším číselným kritériem. Vláda mnohosti jedinců by mu nebyla zvláště po chuti následkem jeho nezbytného předpokladu, totiž zásady vyjadřované a odůvodňované známou větou *pars major, pars sanior* pro jeho vyhraněný a strohý individualistický světový názor, poněvadž rozumný člověk, chce-li se rozhodnout pro některou eventualitu, nebude jistě hlasy pro ni odevzdané pouze mechanicky sčítat, nýbrž i vážit, a to podle pro ně uváděných argumentů (tentýž rozumný člověk si však musí být vědom, že při volbě mezi jednotlivými názory, která se provádí hlasováním, zpravidla vlastně nejde o boj mezi různými názory hlasujících jednotlivců z hlediska jejich správnosti, nýbrž o pouhé projevy vůle hlasujících, při nichž obecný postulát, pokud možno velké svobody jednotlivců nemůže být jinak zaručen než přijetím shora zmíněné, svou podstatou mechanické zásady, že většina má zvítězit nad menšinou).

Jak velice náš „nečasový“ filozof straní monarchické vládní formě proti republikánské, plyne z celé řady jeho projevů, z nichž některé budou v následujícím textu citovány, a to bez další kritiky z naší strany.

Odvolává se na skutečnost, že i v ostatní mimolidské živé i neživé přírodě se zdá panovat princip monarchistické (vůdcovské) organizace, prohlašuje Schopenhauer, že jsou na celém světě a všech dobách národy, jak civilizované, tak divoké (*wild*), nebo nacházející se na středních stupních,

²⁹ Je v tomto směru příznačné, že v poměrně obsažném věcném rejstříku, který je připojen k pětisvazkovému soubornému vydání všech Schopenhauerových spisů, které uspořádal známý lipský Inselverlag (Grossherzog Wilhelm Ernst – Ausgabe), se heslo „demokracie“ vůbec nevyskytuje.

vždy monarchicky ovládnány.³⁰ A dovolává se svědectví samotného Homera v jeho slavném verši: *Ὀὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς* (Iliada, II, 204).³¹

O obou vládních formách Schopenhauer praví (3, §127), že republiky lze sice vůbec lehce zřizovat, ale těžko udržet, kdežto o monarchiích platí pravý opak. A dále, že republiky mají sklon k anarchii, monarchie k despotii a střední cesta mezi oběma, vymyšlená k tomuto účelu, totiž konstituční monarchie, vede k vládě politických stran (1, §62). Monarcha slouží státu spíše svou vůlí než svou hlavou a musí tedy vždy používat cizí hlavy jako pomocníky. Poněvadž jeho vlastní zájem je pevně a nerozlučně spjat v jednotu se zájmem jeho země, bude při výběru dávat přednost těm nejlepším a nejschopnějším, pokud má sám dost schopnosti si je vyhledat, což není tak těžký úkol, když se hledají poctivě. Má tedy v monarchiích rozum větší vyhlídky na vítězství proti svému nesmiřitelnému a všudypřítomnému nepříteli, tj. lidské hlouposti než v republikách, což znamená jejich velkou výhodu proti republikám (3, §127). Schopenhauer poukazuje na příbuznost a spojitost práva plynoucího z majetku a také ze zrození (*Recht des Besitzes, Recht der Geburt*; 3, §130) a vysvětluje tím výsady šlechtického stavu, které zároveň znamenají dvojí užitek pro panovníka (rozuměj dědičného), poněvadž podepírá právo majetku, ale také jeho právo plynoucí z rodu. Je tedy zcela přirozené, že panovník má větší důvěru k těm, jejichž předkové již byli zpravidla prvními sluhy a nejbližším okolím jeho

³⁰ Kdyby mohl Schopenhauer vrhnout pohled na svět, jak bude vypadat ke konci první poloviny dvacátého století, byl by asi svůj názor poněkud změnil!

³¹ Nemohu si v této souvislosti upřít, abych neocitoval místo z Tvrdého *Úvodu do filosofie* (1947), kde autor referuje nic netušícímu čtenáři o normativní právní teorii v mém podání takto: „*Charakteristickou stránkou této formalistické právní vědy je její víra v absolutní neomylnost státu a jeho reprezentantů ve věcech práva. Normy se považují za projev rozkazující moci a nemají nic společného s morálkou a kulturou vůbec. Je to jakási právní geometrie, která vychází z pevných axiomat (abstraktních norem), nechťéjč čerpat poučení ze skutečného života, ale chtějč jej mistrovat svými abstraktními formullemi. Pro ni neexistuje právní vědomí lidu jako základ demokracie. Je-li při tom při všem Kelsen demokratem, je vlastně nedůsledný, neboť demokracie z jeho teorie nevyplývá. Důslednější je Weyr, který neopomene žádnou příležitost, aby zaujal stanovisko ve prospěch státní a policejní moci a nedal najevo svůj odpor k demokracii (‘Není dobrem mnohovláda, buďž jeden vládce.’)“ Neprostudoval jsem ostatní obsah Tvrdého knihy – ale je-li v ní o jiných filozofických směrech stejně přiléhavě referováno jako o normativní teorii, pak nezbyvá než litovat jejich lehkověrné čtenáře. Shora uvedený verš z Iliady totiž Tvrdý četl v nějakém mém příležitostném novinářském článku (sám nevím již, ve kterém), v němž jsem jej uváděl a tento článek tvořil patrně jediný pramen jeho informace o této teorii.*

předků. Je pitomé a směšné, nechceme-li brát zřetel k tomu, čí syn, kdo je („*Borniert und lächerlich ist es, nicht darauf sehen zu wollen, wessen Sohn Einer ist*“).

O svrchovanosti (suverenitě) lidu Schopenhauer prohlašuje, že v podstatě znamená otázku, může-li mít někdo původní právo na ovládnutí lidu proti jeho vůli. Jak by se něco takového dalo rozumně tvrdit, nelze nahlédnout. Lid je tedy svrchovaný, ale je to suverén věčně nedospělý, který musí zůstat pod stálým poručenstvím a nikdy nemůže sám spravovat svá práva, aniž by přivodil bezmezná nebezpečí, a to zejména proto, že, podobně jako všichni nedospělí, se lehce stává obětí poťouchlých podvodníků, kteří bývají proto nazýváni demagogy (3, §126). Pokud jde o suverenitu jako vlastnost státu (na rozdíl od lidu), Schopenhauer správně postřehl, že nějaká absolutní suverenita malých států je v každém případě iluzorní (3, §127). Přitom má ovšem na mysli zřejmě suverenitu, jak ji definovala a částečně dosud definuje běžná (tradiční) státní nauka, tj. jako skutečnou (fyzickou nebo psychickou) nejvyšší a nejsilnější moc, kdežto normativní teorie, jak známo, v ní spatřuje případnou vlastnost určitého normového souboru jako jeho nezávislost na jiných takových souborech. Právo samo o sobě je bezmocné, původně panuje násilím (*Gewalt*). Problém státnického umění spočívá v tom, aby toto násilí sloužilo právu, tj. aby vládlo právo pomocí násilí. Svoboda tisku (*Pressefreiheit*) znamená pro chod státního stroje (*Staatsmaschine*) to, co pro parní stroj bezpečnostní ventil. Jinak je však nutné pohlížet na svobodu tisku jako na povolení k prodeji jedu: jedu pro lidského ducha a lidský cit. Schopenhauer se obává, že nebezpečí svobody tisku převažuje její výhody. V každém případě by měla být tato svoboda podmíněna nejprísrnějším zákazem všelijaké anonymity (3, §127). K odvěkému problému „nejlepšího státu“ tamtéž Schopenhauer podotýká, že jeho vlastní utopií by byla despocie pravé aristokracie, pravé šlechty, tj. moudrých a ušlechtilých lidí, docílená generační cestou tím, že by nejušlechtlejší muži dostávali za manželky nejchytřejší a nejduchaplnější ženy. To by prý byla Platonova republika v Schopenhauerově pojetí, který, jak známo, zastával v oboru teorie dědičnosti názor, že povaha (charakter, temperament) se dědí po otci a intelekt (rozumová schopnost) po matce.

Kdo zná celkový názor našeho filozofa, nebude na pochybách o jeho stanovisku k porotním soudům (3, §127). Je naprosto odmítavé. Srovnává schopnosti učených a zkušených kriminálních soudců, jejichž životním povoláním je, aby odkrývali různé finty zlodějů, vrahů a podvodníků, se schopnostmi rozličných strejců (*Gevatter*), krejčích a rukavičkářů, kteří je nyní v porotách soudí. O nich se má prý za to, že budou soudit nestranně, jako by nebylo nutné mít desetkrát větší obavy před stranickostí příslušníků téhož stavu, k němuž náleží obžalovaný, než trestních soudců žijících ve zcela jiných poměrech a vědomých si své nesaditelnosti a úřední cti (3, §127).

Rozlišování státních (vládních) forem ve dva základní typy, a to v monarchie a republiky, které vycházelo z ryze vnějšího číselného kritéria počtu vládnoucích osob (monarchie jako vláda jedince a republika jako stát, v němž je více vládnoucích osob a která tedy není monarchií) bylo v posledních desetiletích státovědou opuštěno a bývá nahrazováno, zejména normativní právní teorií, rozlišováním dvou základních typů normotvorby podle toho, zda jsou k této normotvorbě povoláni, buď výlučně nebo aspoň částečně, ti činitelé, které vytvořená (stanovená) norma bude zavazovat jako povinnosti subjekty (srov. k tomu mou *Teorii práva*, str. 140 a Neubauerovu *Státovědu a teorii politiky*, II. vyd., str. 408). Z toho hlediska pak proti sobě stojí nikoliv již monarchická a republikánská státní forma (neboť mohou být i demokraticky ustavené monarchie a na aristokratickém základě spočívající republiky), nýbrž demokratická a autokratická státní zřízení. K tomuto rozlišování státních forem se zdá Schopenhauer přibližovat svým výměrem pojmu politické svobody ve svém pojednání o svobodě vůle: „*I národ jmenujeme svobodným a rozumíme tím tolik, že je výlučně ovládnán jen zákony, které si sám dal: neboť pak vždy poslouchá jen své vlastní vůle*“. To je jediná definice demokracie, pokud se týče demokratického státního zřízení ve shora uvedeném smyslu, kterou jsem ve Schopenhauerových spisech našel. Samotný pojem svobody je – podobně jako pojem práva – svou povahou negativní (3, §121). O pojmu rovnosti Schopenhauer říká (3, §122), že síly (*Kräfte*) jednotlivých lidí jsou sice nerovné, ale jejich práva jsou rovná, poněvadž se nezakládají na silách,

nýbrž na „morální povaze“ práva. To však prý platí pouze o původních a abstraktních právech, která přísluší člověku jako takovému. Schopenhauer tím má na mysli rovnost (stejnost) předpokladů pro nabývání práv, resp. jejich předmětů (tedy hlavně vlastnictví). Ten, kdo má více sil a je činnější, tím rozšiřuje nikoliv své právo, nýbrž jen počet věcí, na které se toto právo vztahuje. Zde tudíž přestává jakákoliv rovnost a nerovnost se stává oprávněnou (spravedlivou), čili jinými slovy náš filozof uznává jen tzv. formální rovnost, a to by též platilo o demokratickém principu státního zřízení, pokud je založen na spojení hesel svobody a rovnosti. Kdo chce uskutečňovat rovnost ve smyslu hmotném (materiálním) – aby tedy např. měli všichni lidé, pokud možno stejné bydlení, stejné množství majetku, stejné vzdělání a všemu stejně dobře rozuměli atd. Kdo si tedy přeje způsobit rovnost v tomto hmotném smyslu, může tak učinit jen na úkor druhého hesla (svobody jednotlivců). Úvahy o nějaké svobodě v celku (kolektivu, lidu, armády apod.) vykoupené naprostou nesvobodou jedinců tvořících takový celek, by Schopenhauer jistě odmítl jako prostý demagogický výmysl.

Pro Schopenhauera není pochyb o tom, že jediným oprávněným účelem státu může být jen jeho poslání jako ochranného zařízení proti nespravedlivosti lidského pokolení (*Schutzanstalt*; 3, §122). Nezbytnost státu plyne koneckonců z této nespravedlnosti. Nebýt jí, nebyl by nikdo pomýšlel na stát. Touto „*Schutzanstalt*“ tedy Schopenhauer míní typ tzv. právního státu ve smyslu běžné státovědy. „*Z tohoto hlediska se jasně ukazuje zanedbanost a plochost oněch pafilozofů, kteří vznešeně znějícími frázemi pojednávají o státu jako o nejvyšším účelu a výkvětu lidské existence a poskytují tím apotheózu šosáctví*“, čímž je nesporně vzata na mušku tehdy slavná hegelovská státní filozofie. Schopenhauer nás nenechává konečně také na pochybách, jak by asi smýšlel o novodobých totalitních státních režimech (v Rusku, Itálii, Německu a jinde), kdyby se jich byl dožil.

Celkový světový názor našeho filozofa je, jak je obecně známo, ponurý a nesmíme se proto divit, když se s touto ponurostí shledáváme i v oblasti jeho všeobecně politických úvah, a to zde snad ještě více než v ostatních. Není nadšeným obdivovatelem, dokonce ani přítelem vůbec žádné

z obvyklých státních (vládních) forem. Jeho světový názor a jeho filozofie bývají nazývány pesimistickými. Chtěl bych zde k tomuto obecně rozšířenému mínění dodat několik poznámek.

Pesimismus jako vlastnost lidské povahy je protikladem optimismu. Domnívám se, že při třídění lidí a jejich názorů (zejména tzv. světových) na skupiny pesimistů a optimistů zpravidla splývají dvě různá hlediska:

1. Za pesimisty bývají prohlašováni lidé, na jejichž náladu působí všeobecně nepříjemné události (skutečné nebo jen představované) značnější mírou než příjemné – rozumí se *ceteris paribus*. Opak platí o těch, kteří bývají nazýváni optimisty. Pro pesimisty tohoto druhu máme český název škarohlídové, pro optimisty obdobný český název chybí (v německém jazyce je to snad slovo *Heiterkeit* a v latinském *hilaritas*). Platon nazývá oba druhy lidí *ευκολοι* a *δύσκολοι* a Schopenhauer kdesi vysvětluje rozdíl mezi nimi takto: Člověk, jemuž se přihodí deset událostí, z nichž devět je mu nevíтанých a jedna vítaná, bude se, je-li svým povahovým založením optimistou, těšit z této vítané a zároveň zapomínat na oněch devět, které mu budou jeho radost následkem toho jen málo kazit, pro pesimistu naproti tomu postačí jediná pro něj nepříznivá událost, aby mu pokazila náladu a radost z devíti ostatních, pro něho výhodných (příznivých). Oba druhy lidských povah budou též různě reagovat na pouhé představy budoucích událostí, které snad nastanou jen pravděpodobně.
2. Zcela jiný smysl nabývají pojmy pesimismu a optimismu, nazýváme-li optimismem intelektuální jedincovu vlastnost, která způsobuje, že se mu určitá událost nebo věc, nebo snad celý svět prostě líbí, takže je s ní zásadně spokojen a hodnotí ji tudíž pozitivně, kdežto pesimista nebude se stejnou věcí spokojen, poněvadž se mu zásadně nelíbí. Je to koneckonců věc osobního vkusu (a zároveň skromnosti) jednotlivce, které věci nebo události se mu budou líbit, a které bude tudíž hodnotit pozitivně. Je-li touto věcí celý svět, jde při tomto hodnocení o to, čemu se obecně říká světový názor. Jsou např. lidé, kteří posuzují takto kriticky celý svět a dojdou

k truchlivému názoru, že by následkem jeho tvářnosti bylo lépe, kdyby vůbec neexistoval a dávají tak najevo, že dávají přednost před ním pouhému nic. I takoví lidé bývají, jak známo, nazýváni pesimisty na rozdíl od těch, jimž se tento svět, takový, jaký je (čili jak jej jeho tvůrce zařídil) líbí a jsou s ním náramně spokojeni, přičemž se jejich spokojenost vztahuje zpravidla v první řadě na jejich vlastní osobu, pak na jejich rodinu, na stav nebo sociální třídu, ke které sami patří, nebo na celý národ, jehož jsou příslušníky atd. Je zjevné, že pro lidi tohoto druhu se vlastně nehodí název pesimistický, podobně jako zásadní spokojenost není ještě žádným optimismem. Člověk tímto způsobem pesimistický není pesimistou (škarohlídem ve smyslu shora sub 1 naznačeném), nýbrž patří z hlediska známého třídění lidských povah spíše mezi tzv. melancholiky. O vztahu míry jednotlivcovy inteligence k tomuto druhu povahových vlastností se Aristoteles domnívá, jak zde budiž jen stručně připomenuto, že „*omnes ingeniosos melancholicos esse*“. U těchto melancholických ingeniosi (tj. geniálních lidí) pak představa čistokrevného optimisty ve zde vytčeném smyslu vzbuzuje zpravidla pocit jakéhosi úzkého sepetí s všeobecnou představou šosáka (filistra), kterého kdesi Schopenhauer definuje jako „člověka bez duševních potřeb“ (*Mensch ohne geistige Bedürfnisse*).

Pokud se nyní ptáme, je-li přiléhavé označovat Schopenhauerovu filozofii a jeho celkový světový názor za pesimistické, musíme tuto otázku zodpovědět záporně. Našemu filozofovi se prostě tento svět, jak vypadá a jak se mu jeví, nelíbí a není s ním spokojen. Jeho filozofie je snůškou argumentů, jimiž odůvodňuje svou nelibost a nespokojenost, jako např. jeho přesvědčení, že svět a život v něm je ze všech jiných myslitelných světů nejhorší, což znamená, že kdyby byl ještě o něco horší, byl by již vůbec nemyslitelný (poněvadž by živočichové, zejména lidé, v něm odmítli žít – na rozdíl od krajně protichůdného optimistického přesvědčení, že empirický svět, v němž žijeme, je ze všech jiných myslitelných světů nejlepší – Leibniz). Je pak na kritických posuzovatelích obou táborů – pesimistického a optimistického – aby posoudili, který z nich je schopen oprít své mínění

o pádnější argumenty. Přikloní-li se kritik k některému táboru, není tím však ještě nic řečeno o jeho pesimismu, resp. optimismu v tom smyslu, jak byl shora vytčen sub 1. Může tedy být ten, kterého musíme označit za pesimistu ve smyslu sub 1 vytčeném zároveň optimistou ve smyslu sub 2 a naopak, anebo může být pesimistou, resp. optimistou v obou smyslech.

Že byl Schopenhauer pesimistou v druhém smyslu, a to krajním, je zcela jasné a nepopíratelné; pokud byl však pesimistou ve smyslu sub 1, nechtěl bych zde rozhodovat, ač jsem o běhu jeho života, a tudíž i o vlastnostech jeho individuální povahy ze studia jeho životopisů poměrně dost dobře informován. Ale právě jen určitá individuální povahová vlastnost jednotlivce z něj činí pesimistu, resp. optimistu, pokud užíváme těchto označení v jejich původním a vlastním smyslu. Označujeme-li tudíž v následujícím našeho filozofa dále za pesimistu i ve smyslu našeho výměru sub 2, dlužno toto označení brát *cum grano salis*.

Je jasné, že by člověk Schopenhauerova povahového a intelektuálního založení, který ve světě, jak se mu jeví a v životě v něm spatřuje zařízení, jež svou tvárností dosahuje hraniční mez ubohosti, kterou by nemohl překročit, aniž by tím sám sebe učinil nemožným, a který nepřestává naříkat nad hloupostí a ubohou mravní úrovní ohromné většiny lidského pokolení, nebude vyjímát ze svého celkového pesimistického světového názoru právě jen širokou oblast toho, čemu se všeobecně říká politika. Nelíbí se mu svět, jehož živočišstvo může existovat jen za předpokladu, že silnější živočich požírá, týrá, zneužívá a zabíjí slabšího a nemůže se mu ani líbit zařízení, jímž má být zaveden do tohoto samotnou přírodou stanoveného boje všech proti všem jakýsi řád a pořádek, tj. stát, v němž náš filozof nemůže důsledně vidět nic jiného, než ochranný ústav (*Schutzanstalt*) nebo klec, ve které jsou chována odděleně od sebe dravá zvířata, aby svou žravostí a výbojností onen řád a pořádek příliš neporušovala. Všeobecný pohled na tisícileté dějiny lidského pokolení jej pak učí, že mravní či morální kvalita tohoto pokolení se v podstatě, jestli vůbec, nebo jen velmi málo změnila přes ohromné pokroky, které během těchto tisíců let lidstvo učinilo v rozsahu svých vědomostí, technických vynálezů a související s tím civilizace vůbec. Proto se musela filozofově hluboké skepsi jevit víra jednotlivců,

politických hnutí a celých národů, že na světě obývaném takovýmto pokolením, lze vhodnou úpravou a reformami etablovat nějaký tuzemský ráj, jako vrchol všech pošetilých utopií. Proto nás nepřekvapí, že náš filozof bývá zpravidla označován tzv. pokrokovci všeho druhu za konzervativce. Konzervatismus skutečně určitým způsobem také souvisí s pesimistickým světovým názorem a jeví se mnohem více přívržencem tradice, piety a jim příbuzných pocitů než jeho protiklad, tj. všeobecná pokrokovost v běžném a vulgárním smyslu tohoto slova, která mnohdy dává přednost všemu novějšímu před starším jen proto, že je to právě novější.

Chceme-li se pokusit o zodpovězení otázky ohledně stanoviska našeho filozofa, jež by asi zaujal k různým všeobecným politickým problémům novější doby, které se sám již nedožil, jako jsou např. problémy moderní demokracie a autokracie, diktatury ve formě fašistické, nacistické nebo proletářské (marxisticko-socialistické), politických stran jako uchazečů o moc ve státě, zkrátka tedy o různých formách výkonů vládní (státní) moci, jak je vytvořila novější politická praxe, mohli bychom stručně prohlásit asi toto: Jeho pesimistický názor na intelektuální a mravní kvalitu lidského pokolení by mu překážel vidět v demokratickém státním zřízení nějaký ideál. Jistě by mu neušel protiklad (antinomie), který se skrývá v obou zásadách, na nichž bývá vybudováno politické heslo demokracie, totiž postulátu, pokud možno největší svobody jednotlivců (zejména svoboda od všech kolektivů) a jejich rovnosti. Věděl by, že předpoklad rovnosti jednotlivých individuů je zřejmě iracionální, tj. samotnou přírodou neproveditelný a neuskutečnitelný. Ale Schopenhauera bychom jistě nenašli ani v táboře velebitelů jakékoliv autokracie nebo diktatury jedinců v té formě, jak ji zplodila nová doba v Rusku, Itálii, Německu a jinde. Pokud by byl nucen volit mezi starodobou a novodobou diktaturou, tj. mezi autokracií dědičných panovníků a diktaturou nahodile a přechodně se vyskytujících jednotlivců nebo přímo demagogů a dobrodruhů (politických, vojenských nebo jiných), dal by zajisté přednost oné. Pro logicky ubohé pojmové zkomoleniny, jako je tautologie lidových demokracií, měl by jen útrpný úsměv a považoval by je za další příklad toho, co všechno si dají bez řeči namluvit jednotlivci a celé národy. Ze všech politických směrů

by byl Schopenhauerovi rozhodně nejbližší a poměrně nejsympatičtější, či lépe řečeno nejméně nesympatický krajní liberalismus, pokud v sobě uzavírá heslo „co nejdále pryč od státu a všech jemu podobných kolektivů“. Umožňuje jeho vyznavačům rozpětí co největší míry individualismu a ve spojení s předpokládaným pesimistickým světovým názorem i konzervatismu. Kdo je jako Schopenhauer pevně přesvědčen o nezměnitelné ubohosti a nicotnosti tohoto světa, bude zásadním skeptikem vůči všem reformním snahám a oblažovacím plánům čili jinými slovy bude spíše konzervativně založen než novotářsky (pokrokově). Schopenhauerův liberalismus byl však jistě velmi vzdálen všelijakého jeho krajního přepínání, jak se jeví např. v anarchismu, pokud obětuje liberalistickému ideálu jakékoliv státní zřízení.

Tím je také určeno jeho pravděpodobné stanovisko k jednotlivým novodobým politickým stranám, resp. jejich programům. Nesporně by dal před všemi ostatními přednost politické straně s liberalistickým programem, a kdyby mohl volit mezi dvěma liberálními stranami, zvolil by si asi konzervativnější z nich. A jistě by mu neušel poznatek, že programy konzervativních stran, které mají následkem své podstaty pouze negativní obsah, tj. přejí si udržet pouze dosavadní stav věcí a tudíž odmítají – aspoň zásadně – jeho změny, budou mít zpravidla na lidi mnohem menší propagační účinek než takové, které mu slibují různé novoty a výhody, i když by jejich uskutečnitelnost byla sebevíc pochybná. S touto nepopíratelnou předností tzv. pokrokových politických stran před konzervativními poměrně souvisí větší všeobecný pesimismus nebo optimismus a další obecnější poznatek, že pro politiku vůbec a pro lidi, kteří se jí prakticky zabývají (politiky a státníky), se hodí obecně optimistický světový názor mnohem lépe než pesimistický, což snad ostatně platí nejen pro politickou, nýbrž pro každou praktickou činnost vůbec. To, co zde bylo řečeno o programech (cílech) politických stran, platí i o jejich taktice a to tak, že zásadně radikální strany se těší zpravidla u voličů větší oblibě než strany s oportunistickou taktikou, i když snad tato obliba bude víceméně poměrně velice přechodnou. Větší programový realismus pak potáhne u lidí, o jejichž přízeň se ucházejí jednotlivé politické strany jakousi licitací, zpravidla více

než menší. S uvedenou skutečností dále souvisí, že zvlášť význační hlasatelé určitých politických programů a stranické taktiky často svůj optimismus jen předstírají, tj. namlouvají jej svým obětem, kdežto ve svém nitru zůstávají radikálními pesimisty. To platí hlavně o jejich názorech na intelektuální a mravní kvality lidí (národů, voličstva atd.). Takovým způsobem se chovají zejména novodobí diktátoři (u Hitlera a Mussoliniho to bylo, jak se domnívám, zcela zřejmé).

Co se týče intenzity optimismu vyjádřeném v programech, bylo by možné jednotlivé politické strany seřadit přímo na stupnici, na jejímž vrcholu by byly rozhodně ty, které svým stoupencům slibují, že se postarají o to, aby byl etablován hotový ráj již na tomto světě. Bývají to zároveň strany svou taktikou nejradikálnější. Opatrnější jsou strany, v jejichž programech se vyskytuje, zpravidla ovšem jen nepřímě také slib uskutečnění ráje, ale nikoliv na tomto, nýbrž teprve na onom světě. To bývají strany, jejichž program vychází z nějaké nadpozemské (božské, církevní) autority, a které bývaly nazývány klerikálními. Z hlediska pesimistického, resp. optimistického světového názoru (rozuměj na tento, nikoliv na onen svět!) jsou pravým opakem shora zmíněných, krajně optimistických politických stran a mají proti těmto nepopíratelnou taktickou výhodu v tom, že své příslušníky vyvarují zklamání, které nutně nastává, jakmile se ukáže, že slibovaný tuzemský ráj se ve skutečnosti nedostavuje. Přes jeho ateistické přesvědčení by proto tyto nábožensky fundované pesimistické strany byly Schopenhauerovi asi sympatičtější než jejich ideový protiklad, tedy zejména socialistické strany všeho druhu, což by platilo hlavně o stranách orientovaných křesťanskou věroukou, která se mu právě pro svůj zřejmý pesimistický světový názor vždy zvlášť zamlouvala – na rozdíl např. od plochého optimismu židovského náboženství. Schopenhauer byl také, jak zde již bylo naznačeno, zapřisáhlým nepřítelem všelijakého šosáctví (filistrovství), které zpravidla tak úzce souvisí s optimistickým založením jednotlivců. I tato skutečnost by ho tudíž asi také odrazovala od programu politických stran holdujících krajnímu optimismu.

3.7 Vůle a intelekt

Závěrem k předcházejícím volným kapitolám pojednávajících o Schopenhauerově právní nauce (filozofii) se zde chci zmínit o problému, který tvoří – přes veškeré protiklady, jež dělí Schopenhauerovu zásadní monistickou noetiku od dualistické noetiky normativní právní teorie (svět, jaký je a svět, jaký má být jako dva různé předměty poznávání) – o významném styčném bodu jeho noetického hlediska s hlediskem normativní teorie. Tento styčný bod nacházím v protikladu dvou základních pojmů, a to vůle a intelektu (rozuměj lidského). Jak základní je tento protiklad pro filozofii našeho autora, plyne již ze samotného názvu jeho díla *Svět jako vůle a představa* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). V normativní právní teorii se projevuje stejný protiklad v pojmech tvorby a poznávání norem a v přesném rozlišování teorie a právní praxe. Schopenhauer by byl, jak jsem zde již v předcházejících kapitolách naznačil, následkem svého přímočarého monistického postoje nesporně dalek toho, aby uznal rovnocennost obou shora zmíněných noetik (nauk o poznávání), tj. kauzální noetiky (přírodovědecké) a normativní, nebo snad dokonce ještě teleologické (ve smyslu Englišova učení). Z tohoto hlediska má Kantova filozofie se svou slavnou vidlicí dvou kritik lidského rozumu (ryzího a praktického) k normativní noetice mnohem blíže než Schopenhauerova.

Schopenhauer by asi spatřoval v novodobé normativní teorii nanejvýš nějakou metodu či nauku o interpretaci obsahu norem a zároveň zásadně odmítal představu jakéhokoliv paralelismu mezi takovou pouhou interpretační metodou a noetikou (metodou) kauzálně – přírodovědeckou, nebo mezi metafyzikou v kauzálním smyslu (tj. oblast poznávání, která se nachází za fyzikou; srov. k tomu mou *Teorii práva*, str. 29) a metanormativitou jako hlediskem, které přesahuje (transcenduje) hranice imanentního normativního poznávání (tzv. statického), jak činí naše normativní teorie, když v této metanormativitě shledává oblast tvorby (vzniku) norem na rozdíl od jejich poznávání jako hotových předmětů (objektů) tohoto poznávání. Budiž zde dodáno, že zmíněné eventuální chápání normativní teorie jako pouhé zvláštní metody či nauky o interpretaci norem bych nepovažoval ani tak za hanlivé a nepřiléhavé – ovšem za předpokladu,

že současně uznáme, že i poznávání skutečnosti (přírody) kauzální metodou lze konec konců chápat jako pouhou interpretaci (výklad) dějů a změn, které se v ní neustále odehrávají pomocí obecného kauzálního zákona a apriorní představy prostoru a času.

Styčné body (a tím i rozdíly) mezi Schopenhauerovým rozlišováním vůle a intelektu čili chtěním a poznáváním a obdobným rozeznáváním obou těchto aktivit (jak je nazývá Engliš ve své *Malé logice*), na nichž buduje normativní právní teorie svou noetiku, jsou v jednotlivostech tyto: Pro Schopenhauera se jeví jako prapodstata světa vůle jako taková. Náš filozof se domnívá, že tím se přiblížil (aspoň o krok) k proniknutí onoho zásadně nepoznatelného a záhadného *Ding an sich* ve smyslu kantovské filozofie. Intelekt (rozum) se mu pak jeví jako druhořadá aktivita živočichů, zejména lidí, jejímž přirozeným posláním je, aby sloužila vůli při sledování jejich nekonečně různorodých cílů. Zcela výjimečně se však vyskytují jednotlivci, u nichž se jejich intelekt dovede emancipovat od tohoto svého původního služebného postoje, a poznává (pozoruje) svět, který ho obklopuje, bez intervence této vůle, tj. aniž by sám něco chtěl, sledoval nebo si přál – leda toto poznávání samo. To je kontemplativní postoj předcházející každou vědeckou tvůrčí činnost a tzv. *lart pour lartismus*, na nějž mají spadeno spojení šosáci celého světa a pohlíželi, pohlížejí a do celé budoucnosti budou pohlížet s náramným despektem a opovržením, poněvadž jim samotným zůstává navždy nepochopitelným a nedosažitelným. Je to on, jímž se odlišuje pravá genialita od pouhého talentu, který z vědce nebo umělce, je-li nadán tvůrčí schopností, činí geniální individuum. Neboť geniálním v tomto smyslu může být pouze tvůrčí vědec (filozof) nebo umělec, ale nikoliv vojevůdce, politik, demagog, obchodník, živnostník nebo kterýkoliv jiný praktik, třeba by byl jinak sebetalentovanější, šikovnější a úspěšnější. Pro Schopenhauera znamená vůle (jako taková) nejen prapodstatu tohoto světa, nýbrž zároveň i nejběžnější a následkem toho nejvulgárnější zjev, s jehož projevy se v něm neustále a všude setkáváme – od výjimečných případů, v nichž se projevuje snaha, aby bylo pomůženo

trpícímu živočišstvu (soucit, láska k bližnímu) až k nesčitelným miliardám těch, ve kterých se objevuje jako jediná příčina či motiv lidského jednání holý a nevykořenitelný egoismus jednotlivých individuí.

Propast, která u Schopenhauera odděluje říši vulgární vůle od říše intelektu (který zůstává vulgárním zjevem pouze v pravidelných případech, ve kterých vystupuje jako její pouhý služebník), nacházíme obdobně i v noetice normativní právní teorie. Svým učením, kterým od sebe přísně odděluje oblast tvorby norem jako volní funkce tzv. normotvůrce a oblast poznávání těchto norem jako funkce ryze intelektuální, vytyčila zároveň hranici mezi oblastmi politiky a pravovědy a požadavek přísného respektování této hranice učinila základním pilířem svého programu. Neboť ona si přeje být naukou o právu čistou a ryzí, tj. bez jakýchkoliv příměšků pocházejících z politické oblasti (proto právě v německém odborném právnickém písemnictví přijala název „*Reine Rechtslehre*“). Ale stejně jako proti Schopenhauerově obhajobě vznešené funkce vědecké a umělecké tvorby jako entelechie, tj. jako činnosti, která má svůj jediný pravý účel a cíl sama v sobě a nikde jinde (*l'art pour l'artismus* v širším smyslu), vystali i proti obdobnému učení normativní právní teorie spojení šosáci celého světa a vrhli se na ni. Je to velice smíšená společnost, která se tu sešla ke společnému boji od krajních reakcionářů a konzervativních odpůrců všelijakého pokroku až k zuřivým novotářům a revolucionářům. Učení, napadané takto ze všech stran, však neopouští svůj kontemplativní postoj a klidně se usmívajíc, přeje všem svým odpůrcům v jejich úsilí mnoho zdaru.

4 Dialektický materialismus

4.1 Úvodem

V písemnictví, které se zabývá politickým programem komunistického hnutí, se vyskytuje napořád a v nejrůznějších obměnách heslo dialektický materialismus. Není snad jiného pojmu, kterého by bylo tak často užíváno buď jako vědeckého argumentu nebo jako stranicko-politického propagačního prostředku, a kterému by taková spousta lidí, kteří o něm

neustále mluví, píše nebo slyší, naprosto nerozuměla. Otázka, která bývá kladena – zpravidla vždy více méně důvěrně – tomu, o němž se předpokládá, že by o této záhadě mohl něco srozumitelně sdělitelného vědět, zní obvykle: Prosim Vás, řekněte mi, co vlastně ten dialektický materialismus znamená a v jakém vztahu či spojení je se stranicko-politickým programem komunistického hnutí založeným Marxem a Engelsem a později prakticky prováděným zejména Leninem a Stalinem? Je-li takto dotazovaný člověk jen trochu obeznámen v dějinách filozofie a noetiky (nauky o vědeckém poznávání) a v politickém dění posledních sto let a není-li dotazující se člověk naukově naprosto primitivní a nevzdělaný, měl by odpovědět: Co to je dialektický a co znamená materialismus, Vám snad mohu z nouze vysvětlit; obtížnější bude si vysvětlit nějaký rozumný smysl obvyklého spojení obou těchto slov v heslu dialektický materialismus a zcela selhávám, mám-li Vám vysvětlit, v jakém srozumitelném smyslu, vztahu či spojení by mohl tento dialektický materialismus být a tím či oním praktickým stranicko-politickým programem, jako je např. komunistický, který si přeje, jak známo, aby veškeré hospodářské statky nebo snad jen jejich určitá část (např. výrobní prostředky) byla ve společném (tj. komunistickém) vlastnictví všech lidí nebo jejich určité poměrně početné skupiny, dále že tzv. nadhodnota, vytvořená záměrnou lidskou prací, náleží nebo má náležet tomu, kdo ji vytvořil, tj. dělníkovi, atd. Je naprosto nepochopitelné, jak by správnost filozofického, resp. vědeckého názoru, který bývá obecně nazýván dialektickým materialismem, měl být nezbytným východiskem, předpokladem nebo důkazním prostředkem pro správnost těchto stranicko-politických (rozuměj socialistických) hesel a jak by onen dialektický materialismus mohl zaručovat možnost průkaznosti těchto hesel vědeckou metodou, na rozdíl od vědecky neprokazatelné správnosti obsahově protichůdných programů jiných politických stran, takže by tu proti sobě stály strany, které hájí programy, jejichž správnost nelze vědecky prokázat, proti jediné, jejíž program je vybudován na vědeckých pravdách nebo poučkách.

Stojí tedy za to, abychom si objektivně, tj. nestrannicky čili *sine ira et studio*, uvědomili význam pojmu dialektického materialismu a jeho možného vztahu k praktickému politickému programu, který tvrdí, že je na něm vybudován, resp. z něho vychází, tj. tedy socialistického ve smyslu nauky Marx-Engelsovy.

4.2 Pojem materialismu

V dějinách filozofických systémů, jak se vyskytují ve dvou tisíciletích od Platona až ke Kantovi, se jako základní problém objevuje protiklad realismu a idealismu. Realismem se zde rozumí všeobecný názor, že to, co se člověku (subjektu) poznávajícímu svět, který ho obklopuje, jeví jako předmět (resp. objekt, věc) jeho poznávání, existuje nebo by existovalo i bez něho, resp. bez jeho smyslů, pokud se týče rozumu (intelektu), kterými ho vnímá, dokonce tento vnímající (poznávající) subjekt sám tvoří součást tohoto předmětu čili jinými slovy existence (bytí) vnímaných předmětů, co se týče poznávaných, je myslitelná i bez činitele, který je vnímá (poznává). Naproti tomu se idealismem nazývá filozofický (noetický) postoj, který si uvědomuje, že bez předpokladu existence vnímajícího (poznávajícího) subjektu, tj. jednotlivce s jeho smysly a rozumem, zde nemůže být (existovat) ani to, co se jeví jako vnímaný (poznávaný) předmět čili objekt a tvrdí, že tento předmět následkem toho existuje (je) pouze v představách poznávajících lidí. Takovýmto způsobem se pak idealistickému názoru jeví představa (idea) jako pravá podstata toho, co ho jako vnější svět obklopuje. Tak učil např. Berkeley a dlouho po něm teprve Kant svou transcendentální filozofií, tj. kritikou funkcí lidského poznávání začal rozlišovat mezi předmětem poznávání, jak se jeví v představách lidského mozku a mezi předmětem o sobě (*Ding an sich*), tj. bez předpokladu existence poznávajícího člověka (subjektu). Málokdo této hluboké filozofické Kantově myšlenky, přesahující jakoukoliv imanentní zkušenost, správně porozuměl a málokdo jí rozumí dodnes – téměř dvě stě let po Kantovi.

Ačkoliv je sice nasnadě myšlenka korelativních čili souvztažných, tj. na sebe vzájemně se vztahujících pojmů, jakými jsou např. dvojice subjekt – objekt, otec – dítě a jiné podobné pojmy, a ačkoliv je pro nás tedy

již podle zásadních pravidel logiky nemožné si myslet jeden, aniž bychom zároveň mysleli (předpokládali) druhý, šlo zde přece při tradičních pokusech o řešení problému materialismus nebo idealismus o odpověď na otázku, co je vlastní podstatou vnějšího světa, zda idea (něco pouze myšleného, představovaného) nebo hmota (materie, látka) jako něco objektivního, hmatatelného, co působí na naše smysly a intelektuální schopnosti, co může existovat (být) i bez existence těchto smyslů a schopností, tj. tedy bez poznávajícího a myslícího intelektu. Takto chápaný materialismus lze jako protiklad idealismu vhodněji nazývat realismem, poněvadž tím se vyhneme méně přiléhavé vedlejší představě, která vzniká při populárním chápání pojmu materie, materialismu nebo materialistický jako něčeho, co činí protiklad k sublimní, a proto vznešenější představě něčeho, co je pouhou nehmotnou ideou, ideálem, a tudíž neslouží různým našim hmotným potřebám, jako je potrava, oblečení, obydlí apod., a proto připomíná obdobný protiklad ducha a těla. S tímto protikladem nemá a nechce mít nic společného filozofický problém, který se táže po vlastní podstatě tohoto našeho světa, který okolo sebe vidíme a cítíme čili jinými slovy: Je-li pouhou ideou, jejíž existence je závislá na existenci vnímajících ji činitelů (inteligencí a smyslů živočichů, zejména lidí) nebo věcí, která tu je (existuje) i bez těchto činitelů. Proto je správnější stavět proti sobě onen idealismus, idealistickou filozofii nebo idealistický světový názor a realismus spíše než materialismus, jehož vlastním protikladem by se pak jevil nikoliv idealismus, nýbrž spiritualismus (duch nebo duše proti tělu). Tzv. zdravý lidský rozum, který se však právě pro tuto svou zdravost jeví být zároveň primitivní těm, kdo aspoň částečně pochopili kritickou Kantovu filozofii, bez rozpaků se přidá k táboru materialistů. Nepochybuje ani okamžik o tom, že vnější svět, který nás obklopuje (příroda, celá naše zeměkoule, veškeré planety a celý vesmír) zde je, tj. existoval by dále, i kdyby tu nebylo ani jediného člověka, který by ho mohl svými smysly a intelektem vnímat (poznávat), a že tu byl i v dobách, ve kterých v něm snad ještě žádného člověka nebo jiného živočicha vybaveného inteligencí (rozumem) a smysly, nebylo. Ale byl by to právě jen svět, jaký by se jevil tomuto rozumu a těmto smyslům, kdyby tu byly! Básnický a proto jen matně tušil tento vztah mezi

poznávajícím subjektem a poznávaným předmětem (objektem) nebo věci, již sám Platon, jasněji, ale jen všeobecně jej vyslovil Berkeley (*1684–†1753), otec idealisticky orientované filozofie a po něm ji vybudoval podrobně a vědecky zcela nevyvratitelně velký Immanuel Kant (*1724–†1804) svým učením o věci o sobě (*Ding an sich*), která tu zbývá, odmyslíme-li si jakýkoliv poznávající subjekt s jeho poznávacími formami (prostor, čas, kauzální zákon) a o jejíž podstatě a vlastní povaze o sobě, tj. bez oněch forem, se nemůžeme nic dozvědět. Této opravdu hluboké filozofické myšlence, o níž se zde nemůžeme podrobněji šířit, ovšem málokdo v době pokantovské dostatečně porozuměl, a proto zdrcující většina lidí zůstala i nadále realisty, resp. materialisty, směřujícími zcela prostoduše kantovský pojem věci o sobě s předmětem poznávání (materií, látkou či hmotou), jak se jeví subjektu (člověku) s jeho poznávacími formami. Odtud byl právem nazýván přívrženci Kantovy kritické idealistické filozofie tento druh realismu nebo materialismu naivním. Z tohoto naivního realismu vychází později i Marxem orientovaná filozofie komunistického hnutí, zejména ruského (Lenin a Stalin), jejíž hlavní argument proti idealismu ovšem spočívá v tom, že jej nazývá reakčním buržoazním (protiproletářským), profesorským apod., což není žádný argument, poněvadž ve filozofii a vědách vůbec nezáleží na tom, je-li nějaký názor reakční nebo pokrokový, buržoazní nebo proletářský, nýbrž rozhoduje jediné okolnost, je-li správný nebo ne. Tak tomu aspoň rozumělo filozofické bádání předcházejících dvou tisíc let.

Podstatu rozdílů mezi oběma protiklady (1. Idealismus – realismus, 2. Spiritualismus – materialismus) je možné stanovit takto:

1. První protiklad je rázu ryze metafyzicko-noetického. Týká se vztahu poznávajícího subjektu k poznávanému objektu (předmětu). Idealistický postoj, zejména ve formě transcendentální kritické Kantovy filozofie, si především uvědomuje logickou souvztažnost pojmů subjektu a objektu v tom smyslu, že je nepředstavitelný (nemyslitelný) jeden pojem bez druhého, podobně jako např. si nelze představit pojem (tj. mít abstraktní představu) rodičů bez představy dětí a naopak, neboť současně s pojmem rodičů musíme myslet (představovat si, rozuměj abstraktně) pojem dětí. Nemá tedy

mysl řešit otázku, zda může existovat objekt bez subjektu nebo zda zde byl objekt poznání dříve než poznávající subjekt, a kterému z nich přísluší prvenství nebo větší důležitost, jak to činí realistický postoj, který bývá právě z tohoto důvodu nazýván idealistickým naivním postojem (a to právem), poněvadž je postojem všech lidí, kteří nechápou pravou podstatu idealismu (rozuměj kritického) a směšují proto napořád protiklad idealismus – realismus s protikladem spiritualismus – materialismus. Před vznikem idealismu jako základního filozofického hlediska byli po dlouhá staletí všichni lidé, počítáme v to i samotné filozofy, takovými naivními realisty. Teprve filozofie Immanuela Kanta prokázala, a to nezvratně, neudržitelnost tohoto naivního realismu, na němž – na rozdíl od jeho naivnosti nebo prostoduchosti – není nic novotářského, pokrokového nebo dokonce revolučního, jak se jmenovitě neprávem domnívá marxistická filozofická nauka. Revoluční v nejvlastnějším slova smyslu se jeví ve srovnání s ním být naopak idealismus (rozuměj kritický). Aby vysvětlil celou filozofickou problematiku protikladu idealismus – realismus, zavedl Kant, jak známo, do filozofického názvosloví pojem tzv. věci o sobě (*Ding an sich*). Má jím být naznačeno, že to, co se poznávajícímu subjektu jeví jako objekt (předmět) a tudíž se stává jeho představou (*Vorstellung*) – tj. celý ho obklopující svět včetně poznávajícího subjektu samotného – může o sobě (*an sich*) být ještě něco jiného, což však nutně musí navždy zůstat poznávajícímu subjektu nepoznatelné. Z tohoto hlediska se tedy skrývá v pojmu věci o sobě antinomie v tom smyslu, že ji poznávající subjekt, pokud v ní spatřuje předmět (*res*) poznání, musí považovat za zásadně nepoznatelnou.

2. Druhý protiklad (spiritualismus – materialismus) vychází z noeticky zcela odlišného postoje, neboť již nemá problém se vztahem poznávajícího subjektu k poznávanému objektu. Jeho problémem je vzájemný vztah nebo poměr dvou předpokládaných odlišných skupin poznávaných objektů (předmětů), přičemž se tedy k poznávajícímu subjektu vůbec nepřihlíží. Spiritualismus tvrdí, že vedle

hmatatelných objektů nebo jinými lidskými smysly zjištělných (viditelných, slyšitelných, čichatelných apod.), tedy v nejširším smyslu hmotných (materie, látka, německy *Stoff*) je zde ještě skupina objektů nehmotných nebo duševních jako možných předmětů lidského poznávání. Radikální materialista to popírá a spatřuje ve světě, kterým se cítí obklopen, samou materii či hmotu. Velmi nejasně a neurčitě nazývá duševní, tj. nehmotné věci ideami (idejemi), duší nebo duchem (německy *Seele* nebo *Geist*) a snaží se je redukovat na pouhé působení oné prapodstaty světa, tj. materie, na lidské mozky nebo jiné části lidského těla. Tuto prapodstatu si představuje jako nezávislou na lidském intelektu, což znamená, že ona prapodstata může existovat i mimo tento intelekt čili jinými slovy, že je rozhodně prius u srovnání s oním intelektem, duchem nebo duší. Poněvadž nerozumí hluboké filozofické idealistické myšlenky, která je obsažena v protikladu idealismus - realismus (viz sub 1), směšuje (identifikuje) zpravidla vulgární pojem věci s pojmem věci o sobě ve smyslu kantovského kritického idealismu (celou řadu takových identifikací je možné např. zjistit v Leninově knize *Materialismus a empiriokriticismus*). Dalším důsledkem tohoto směšování je pak identifikace (byť i snad nepřiznávaná) pojmu realismu (jako protikladu spiritualismu) a neustálé plichtění dvou, svou podstatou zcela odlišných otázek, o nichž jsem se shora zmínil, tj. otázky zásadního vztahu poznávajícího subjektu k poznávanému objektu, a otázky, zda se předměty lidského poznávání (intelektu) dělí na dvě skupiny, tj. na hmotno (materie) a nehmotno (duševno, duch, duše atd.). Tato konfuze pak bývá korunována běžným materialistickým názorem, že je představitelný a lidským intelektem myslitelný pojem poznávaného předmětu bez současného předpokladu poznávajícího subjektu, jehož je právě představou. Je však pravdou, jak jsem se o tom shora již zmínil, že je takový pojem pro lidský intelekt naprosto nepředstavitelný a nemyslitelný.

Je nutné ovšem přisvědčit materialistům, když odmítají názor, že by se člověk, pokud jej ztotožňujeme s pojmem poznávajícího subjektu, skládal ze dvou podstatně se od sebe lišících a oddělených (oddělitelných) částí, totiž hmotného, materiálního těla a nehmotné, imateriální duše, jak učila, resp. dosud učí tzv. racionální psychologie. O takové, od lidského těla oddělené lidské duši, o její činnosti a funkcích poznávající subjekt nic neví a nikdy se nic dovědět nemůže.

Z již řečeného tedy vyplývá, že ve sporu mezi spiritualistickým a materialistickým světovým názorem je nutné nesporně dát přednost tomuto. To však zdaleka ještě nemůže znamenat zároveň vítězství starobylého naivního realismu nad mnohem novějším kritickým idealismem, které bylo jednou provždy nezvratně znemožněno nesmrtelným učením Immanuela Kanta. Nejméně pravděpodobné se pak jeví, že by toto učení mohlo být vyvráceno politickými agitátory, demagogy nebo žurnalisty pěstujícími ve svých volných chvílích i filozofii nebo obsahem praktických programů jakýchkoliv politických stran.

4.3 Pojem dialektický a dialektiky vůbec

Slova dialog, dialektika a dialektický pocházejí z řečtiny. Dialog znamená to, jako české slovo rozhovor, dialektika pak (podle Aristotela) to, jako umění rozhovoru, jehož účelem je, aby společnou cestou (rozuměj dvou na rozhovoru zúčastněných osob) se dospělo k vyzkoumání pravdy (Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II., kap. 9). Dialogem je pak prostě každý rozhovor mezi dvěma osobami jako takový, ať se jeho obsah týká čehokoliv, a dialektický konečně znamená přídavné jméno (adjektivum) jako vlastnost něčeho, to znamená dialogu nebo rozhovoru. Nic jiného nelze z těchto tří slov, resp. pojmů vyvodit.

Ptáme-li se, co srozumitelného by mohl znamenat výraz dialektický materialismus, tj. spojení pojmů dialogu či rozhovoru s pojmem materialismu, jak o něm bylo shora sub 1. pojednáno, jsme na rozpacích, neboť je zřejmým tvrzením ničím nedokázaným a nedokazatelným názor, že by právě jen správnost filozofického učení, které hlásá, že vlastní prapodstatou světa nás (tj. poznávající subjekty) obklopujícího je hmota (materie) našimi smysly nebo naším rozumem postihnutelná, a nikoliv nějaká

pouhá idea (něco nehmotného, myšleného, představitelného), mohla být dialekticky, tj. dialektickou metodou dokazatelná. Neboť bychom stejně museli připustit i možnost důkazu správnosti filozofického protikladu materialistického názoru na svět a připustit vedle dialektického materialismu i dialektický idealismus. A není-li, jak bylo shora naznačeno, dialektika nic jiného než uměním rozhovoru, ať se tento týká čehokoliv, pak je nutné připustit, že tímto uměním lze popřípadě dokázat správnost, resp. nesprávnost jakéhokoliv filozofického (vědeckého) názoru, a nikoliv pouze materialistického. Vždyť rozhovor může být pouze určitou vnější metodou (způsobem) dokazování pravdy, resp. nepravdy nebo správnosti, resp. nesprávnosti názorů tvrzených rozprávějícími osobami.

Nejslavnějším příkladem užívání této dialektické metody ve filozofickém písemnictví jsou Platonovy dialogy, v nichž jako jedna z rozprávějících osob vystupuje pravidelně Sokrates, který v nich tlumočí autorovy (Platonovy) názory a snaží se přesvědčit své protimluvčí o jejich správnosti. A tyto Platonovy dialogy se týkají, jak známo, velmi mnohých a různých názorů, nikoliv jen problému materialismu, podobně jako básník – dramatik může učinit předmětem (námětem) své dramatické hry jakýkoliv děj. Dialektická Platonova metoda a jiných autorů má proti jiným metodám, z nichž nejběžnější v písemnictví se stal spisovatelův monolog, ve kterém tento spisovatel vystupuje jako jediná mluvící (resp. píšící) osoba, nespornou výhodou svou větší životností a populární přesvědčivostí. Z tohoto hlediska je nutné vlastně litovat, že dialektická metoda vyšla u vědeckých spisovatelů během doby úplně z módy. Ohromná většina jich sice spisovně ovládá monologické umění, málokterý by byl však schopen dialogického čili dialektického umění, tj. nedovedl by napsat živý, nenucený a přesvědčující dialog (v oboru tzv. krásné literatury nazýváme autora bez této schopnosti špatným dramatikem).

Máme-li tedy, vycházejíce ze shora řečeného, rozumět dialektickým materialismem filozofickému názoru o vlastní podstatě světa jako hmoty, látky či materie (na rozdíl od pouhých idejí v Berkeleyově a Kantově smyslu), jehož správnost lze dokázat a která již byla dokázána dialektickou metodou, popřípadě pouze a výlučně jí, pak je to zcela zřejmý nesmysl,

neboť dialog (rozhovor) je pouhou vnější (tj. literární) formou, ve které může vedle jiných takových forem vystupovat teprve vlastní vědecký důkaz nebo argument. Dialektickou metodou o sobě totiž nelze dokázat správnost žádného vědeckého poznatku, poněvadž dialektickou může sice být literární forma vědeckého projevu (vedle zmíněné a dnes obvyklé monologické), ale nikoliv metoda vědeckého poznávání a dokazování v tom smyslu, jako mluvíme např. o induktivní, deduktivní a jiných takových poznávacích metodách. Jak se tedy mohlo stát, že zmíněný zřejmý nesmysl je přesto základem nauky, kterou její zakladatelé a jejich nesčetní přívrženci nazývají vědeckým socialismem, a že miliony více méně vzdělaných lidí jsou přesvědčeni o vědecké dokazatelnosti a správnosti toho, čemu se obecně říká socialistické hnutí, socialistický program, světový názor atd., a o tom, že příslušný vědecký důkaz již byl skutečně podán a sice Karlem Marxem a Bedřichem Engelsem?

To se stalo podle mého soudu jako následek několika prostých náhod. Nejhlavnější z nich byla skutečnost, že Marx ve své snaze podepřít svůj praktický politický program vědecko-filozofickým základem, si k tomuto účelu zvolil právě Hegelovu filozofii, která v první polovině 19. století, kdy získával Marx myšlenkové základy pro své dílo, byla v Německu nejrozšířenější a nevlivnější. O podstatě této filozofie se zde bude proto nutné zmínit aspoň v nejstručnějších rysech. Další náhodou byla skutečnost, že ani Marx, ani Engels nevnikli do vlastního jádra Kantova obtížného a hlubokého učení o věci o sobě a s tím související nauky o idealitě prostoru, času a kauzálního zákona jako subjektivního přínosu každého subjektu (člověka), poznávajícího vnější svět (předmět čili objekt poznání), bez kterého mu tento svět zůstává neznámou a nepoznatelnou věcí o sobě. Jak obtížné a hluboké je toto učení, je důkazem známá skutečnost, že sám jeho autor s ním vystoupil teprve po dlouholetém celoživotním uvažování ve svých slavných „Kritikách“ lidského rozumu (rozmyslu). Že by pak do něj mohli vniknout, tj. řádně je pochopit lidé, jejichž mozky se jeví ve srovnání s obdivuhodným a jedinečným Kantovým intelektem zcela průměrné, a kteří se nad to, jak známo, zabývali mnohými jinými praktickými problémy, jim nepoměrně bližšími, zdá se mi být pravdě svrchovaně nepodobné.

Totéž, co o Marxovi a Engelsovi, ovšem platí i o ruských revolucionářích, zejména o Leninovi a Stalinovi. Kdyby se skutečně objevil člověk, kterému se podařilo stvořit tak nadmíru impozantní dílo, jakým je nesporně dnešní ohromný ruský sovětský stát a který by vedle toho ještě – jaksí jen mimochodem – dovedl vyvrátit také filozofické učení největšího filozofa všech věků o idealitě nazíracích forem a o věci o sobě (srov. kromě jiných spisů zejména Leninův *Materialismus a empiriokriticismus*, český překlad 1945), na němž si lámali hlavu od Kantova vystoupení nesčetní nejbystřejší lidské mozky, pak tvrdím, že by takový člověk byl největším divem a fenoménem, který se na světě objevil! Ve skutečnosti se mu ovšem podařilo jen ono praktické státnické dílo, které svou velikostí zasluhuje veškerý náš obdiv, nikoliv však jeho útok na Kanta. Neboť v něm se ukazuje Lenin stejně jako Marx a Engels – jako typický naivní realista (materialista), který zcela prostodůše zaměňuje napařád kantovský pojem věci o sobě s tím, co je lidskému intelektu pomocí jeho shora zmíněných poznávacích (nazíracích) forem poznatelné, resp. jeho smysly vnímatelné. Či mohl by jinak jako argument proti Kantovu kritickému idealismu namítat nesporný fakt, že zeměkoule (příroda) existovala dávno před vznikem prvního člověka, nebo se domnívat, že ve vědeckých polemikách stačí proti filozofickým soustavám, jako je Kantova, použít argument, když některou nazveme reakční nebo pokrokovou? V oblastech filozofického a vůbec vědeckého poznávání rozhoduje pouze pravda nebo správnost poznatků, nikoliv jejich domnělá reakčnost nebo pokrokovost, novost nebo modernost. Jako třetí náhodu, pro kterou byla argumentace zakladatelů moderního socialismu marxistického ražení spojena tak zvláštním způsobem s dialektickou metodou, je možné uvést skutečnost, že doba, ve které se Marx a Engels snažili svůj praktický politický program opřít o nějaký vědecký podklad, byla dobou netušeného rozmachu přírodních věd a jejich metod. Kdo chtěl něco v této době dokázat vědecky, musel se to pokusit učinit přírodovědeckou metodou. Stopy této monistické noetiky (což znamená, že není žádných jiných pravých věd než kauzálních, tj. postupujících podle tzv. kauzálního zákona, které se pro každý jev či děj snaží zjistit jeho příčinu, resp. příčiny) lze nalézt ve všech argumentacích socialisticky orientovaných autorů.

Hegelova filozofie, a s ní i jeho dialektická metoda pramení v Kantově učení, které se nazývá kritickým idealismem. Hegel tedy byl v tomto smyslu nesporně idealistou a žádným realistou (materialistou) ve smyslu Marxovy filozofie. Hegelův idealismus se dokonce jeví jako neslýchané přepnutí Kantova kritického idealismu, jež by bylo možné populárně vysvětlit takto: Je-li a zůstává-li Kantova věc o sobě skutečně člověku naprosto nepoznatelnou, není třeba se jí blíže zaměstnávat a na jevišti, na němž se odehrává proces poznávání, zůstává jen duch čili lidský intelekt, který pozoruje a uvědomuje si, jak se jednotlivé pojmy jaksi automaticky (samovolně) pohybují, sdružují nebo potírají. Dialektikou se pak jeví podle Hegela a celé jeho školy poznávací metoda, kterou se odkrývají logické protiklady, jež prý vězí v každém předmětu vědeckého poznávání (*thesis - antithesis*) a pak se nějakým tajemným způsobem opět spojují v jakési vyšší jednotky (*synthesis*). Nemohu zde podrobněji rozebírat toto Hegelovo učení, ale musím se přiznat, že jsem mu nikdy jasně neporozuměl a považoval je za pouhou nezáživnou a neplodnou hru s pojmy, jako je např. jeho tvrzení, že je naprostý rozdíl mezi duchem a přírodou, že jsou však zároveň jedno a totéž, nebo že vše, co je rozumné, také existuje a vše existující je (již proto) rozumné atd. Proto jsem zažil ve svém životě málokdy tak silného zadostiučnění jako bylo to, které jsem pocítil při studiu filozofie Arthura Schopenhauera a jeho kritiky Hegelova učení, která je svou ostrostí, důmyslem a vtipem pravým unikátem ve veškerém světovém filozofickém písemnictví. Bez okolků totiž nazývá na četných místech svého vlastního díla *Die Welt als Wille und Vorstellung* Hegelovu filozofii kolosálním nesmyslem, šarlatánstvím a mystifikací, která nemá v dějinách filozofie sobě rovnou a které přesto na jistou dobu podlehl skoro celý německý

učený svět.³² A takovým nesmyslem ona filozofie také skutečně podle mého mnohaletého přesvědčení je, a to zejména svou představou o automatickém (samovolném) pohybu pojmů, která zůstává zcela nejasnou, nedokázanou a nedokazatelnou a činí dojem, jakoby spadla přímo z nebe. Neméně absurdní je představa kladů a protikladů, vyskytujících se prý v jevu a pojmu jej označujícím, která vede v dalším samovolném pohybu k jejich syntéze. A tento samovolný pohyb má být základem nějaké zvláštní dialektické metody, která jediná, tj. na rozdíl od všech jiných poznávacích metod, má zaručovat úspěch vědeckého bádání? K Hegelově dialektické metodě patří dále záliba v neustálém užívání nejobecnějších (nejabstraktnějších) a následkem toho i obsahově nejchudších pojmů, jako bytí, nebytí (*Sein*,

³² Příkladám doslovný citát z Schopenhauera, který podávám v německém originálu, aby neztratil nic na své působivosti: „Auf Schelling folgte jetzt schon eine philosophische Ministerkreatur, der, in politischer, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Absicht, von oben herunter zum großen Philosophen gestempelte Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispielloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurde, wodurch ein so vollständiger Chorus der Bewunderung entstand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte“ (Parerga und Paralipomena. Fragmente zur Geschichte der Philosophie). A dále: „Wenn ich nun zu diesem Zwecke sagte, die sogenannte Philosophie dieses Hegels sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erstickende und mittelst des frevelhaftesten Missbrauchs der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten, gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdammdendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern, sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst irgendetwas beweist oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christentum vorstellen soll... so würde ich Recht haben“ (Die beiden Grundprobleme der Ethik).

Český překlad: „Po Schellingovi teď již následovala filozofická ministerská kreatura, která z politických důvodů, a to ještě k tomu pochybených, byla bez dalšího cejchována na velkého filozofa, totiž Hegel, onen plochý, bezduchý, protivně odporný, neznalý šarlatán, jenž slátral s bezpříkladnou drzostí ztřeštěné nápady a nesmysly, jež byly jeho prodejnými stoupenci vytrubovány jako nesmrtelná moudrost a hlupáky také za ni považovány, čímž vzniklo tak rozsáhlé opěvování plně obdivu, že nic podobného až dotud nikdo nikdy neslyšel“ (Parerga a Paralipomena. Zlomky k dějinám filozofie). A dále: „Kdybych nyní k tomuto účelu řekl, že tak zvaná filozofie tohoto Hegela, je kolosální mystifikací, která bude ještě našemu potomstvu zkýtat nevyčerpatelné téma posměchu, že je pseudofilozofií ochromující všechny duchovní síly, dusící všechno opravdové myšlení a kladoucí na jeho místo, pomocí nejhanebnějšího zneužívání řeči, nejprázdnější, nejnesmyslnější, nejbezmyslenkovitější, a následkem toho, jak potvrzuje její účinek, nejvíce ohlupující změt slov, pseudofilozofií, která učinivši ze vzduchu vzaty a absurdní nápad svým jádrem, postrádá jak důvodů, tak závěrů, tj. není ničím dokázána, ani sama nic nedokazuje nebo nevysvětluje, a při tom, ještě nemajíc původnosti, je pouhou parodií scholastického realismu a zároveň spinozismu, kteréhožto monstrum se má objevovat ještě k tomu jako rub křesťanství, tak bych měl pravdu“ (Oba základní problémy etiky).

Nichtsein, Anderssein), substance, absolutum nebo absolutní, nekonečno a konečno (*Das Endliche, Unendliche*) a tyto protiklady se nakonec spojují v jakousi vyšší syntézu, jejíž pomocí pak dochází dialektická metoda k definicím, jako např. „Svět je bytí nekonečna v konečném“ nebo „duch je reflexem nekonečna v konečném“ atd., které Schopenhauer právem nazývá prázdnými ořechy (*hohle Nüsse*).

To jsou tedy výsledky vychvalované speciální dialektické metody, kterou filozoficky nedostatečně vzdělaní a nekritičtí nohsledové hegelovského učení prohlašují za pokrokovou na rozdíl od jiných, kteří ji odmítají jako reakční. Lidem, kteří se neostýchají porážet vědecké metody neustálým poukazováním na jejich reakčnost (jako by nejčernější reakce mohla být argumentem proti jejich případné správnosti!), je nutné stejně vytrvale připomínat, že za předpokladu, že je prokázána nesmyslnost nějakého tvrzení, nějaké teorie nebo nauky, nemůže již rozumného člověka zajímat skutečnost, je-li takový nesmysl také ještě reakční nebo pokrokový. A totéž ovšem platí i pro případ opačný, tj. jde-li o tvrzení, teorii nebo nauku, o jejíž správnosti jsme se již přesvědčili. Ohánět se reakčností nebo pokrokovostí nějakého názoru nebo přesvědčení sluší snad politickému demagogovi, stává se však nesnesitelným počínáním v ústech filozofických nedouků, kteří se snaží u svých prostoduchých čtenářů nebo posluchačů vzbuzovat dojem, že jim předkládají vědecké argumenty.

Správnost a naprostá přiléhavost Schopenhauerovy kritiky hegelovské filozofie nebyla dosud – sto let po jejím uveřejnění – nikým vyvrácena, ale někdejší Hegelova sláva zatím pominula, čímž se splnilo Schopenhauerovo proroctví o jejím osudu. Nebýt této slávy, která byla na vrcholu právě v době počátků literárního působení dvojice Marx – Engels, zůstalo by záhadou, z jakých důvodů si zvolil prve uvedený právě ji za filozofické východisko a základ pro svůj politický program. Vždyť Hegel sám nejen že vycházel nesporně z Kantovy transcendentální idealistické filozofie, nýbrž přepjal svým absurdním učením o automaticky se pohybujících pojmech Kantův idealismus do nemožností, kdežto socialistické učení, vybudované na základech Hegelovy filozofie, chce být zásadně materialistickým. Domníval se, že se mu podařilo vyvrátit správnost idealistického

(subjektivistického) východiska Kantovy filozofie, což se nemohlo stát již proto, poněvadž tento socialistický materialismus není vůbec protikladem filozofického idealismu v Kantově smyslu, nýbrž ve skutečnosti obyčejný, běžný, tzv. naivní realismus, jehož naivnost spočívá v tom, že ztotožňuje – ve šlépějích tzv. zdravého, tj. populárního rozumu – pojem materie, tj. hmotného vnějšího světa, jak se jeví poznávajícímu subjektu jako předmět jeho poznávání, s transcendentálním pojmem kantovské věci o sobě (viz shora citovaný Leninův spis, který je v teoretických problémech zcela závislý na Marxovi a Engelsovi).

Záhadou by dále bylo, proč si socialistické učení, jež si tolik zakládá na své pokrokovosti a zásadní revolučnosti, zvolilo za svého patrona právě filozofa, který svou apoteózou (zbožněním) státu a s ní souvisejícím názorem o nicotnosti jednotlivých lidských individuí, se stal otcem nejšosáčtějších nauk o státu, které kdy byly v teorii a politické praxi praktikovány. Dnes se již nezbožňuje přímo stát, nýbrž něco, čemu se – velice nejasně – říká kolektiv, čímž se však na věci samotné nic podstatného nemění a myslí se při tom zejména na národ nebo lid. Tomuto národu nebo resp. lidu se pak dává zásadně přednost před jednotlivcem a právě v kultu této přednosti bývá shledávána jeho demokratická povaha. Původní revolučnost socialistického hnutí spočívala nesporně v krajně liberalistické, tj. svobodu milující základně. Jakmile však byl zaveden zvláštní kult lidu (národa) nebo aspoň jeho proletariátu, začalo se rozeznávat mezi svobodou jako jednou ze složek, z nichž se skládá heslo demokracie, jednotlivce a kolektivu jako takového a prvek svobody (liberalismus) začal v rámci své důležitosti ustupovat povšechně egalitářské složce, tj. zásadě rovnosti všech lidí (občanů). Představa zvláštní svobody celku (národa, lidu, proletariátu nebo jakéhokoliv jiného druhu celku), pokud je chápána jako protiklad jednotlivcovy svobody, se však přičí individualistickému postoji všemožného pozitivního hodnocení této svobody, poněvadž liberalismus a individualismus patří odedávna nerozlučně k sobě. A právě pro zásadní odmítání individualistického postoje vzbuzují státní kolektivisticky orientované teorie a stejně i na nich vybudovaná politická praxe u každého liberála, který musí nutně být také individualistou, šosácký dojem. Takovou teorií

je státní Hegelova filozofie se svým zbožštěním státu a z něho plynoucí nicotnosti jednotlivých lidských individuí. Neboť stát (rozuměj německý nebo pruský z Hegelových dob) – to byl ve skutečnosti státní aparát, jako jsou vláda, úřednictvo, vojáci, kněží a jiné takové organizace, kterých si má občánek podle návodu hegelovské státní filozofie cenit mnohem více než třeba sebevíce vynikajících jednotlivých filozofů, básníků, umělců a učenců a jejich děl. Pokud to dovede, pak se stává v očích každého individualistického liberála tím, čím ve skutečnosti také je, totiž arcišosákem.

Je ironií osudu, že to byla právě tato šosácká hegelovská státní filozofie, která – s určitými časovými obměnami – později tvořila také základ a východisko pro Hitlerovo německé nacionálně-socialistické hnutí a předtím i pro teorii Mussoliniho italského fašismu. I zde se tedy ukazuje, že myšlenka samohybných pojmů a tzv. dialektické metody se svým spojováním kladů a protikladů v jakési vyšší jednotky (*thesis, antithesis, any-thesis*) poskytuje nakonec možnost současně dokazovat správnost jakýchkoliv protichůdných směrů v politické praxi, jako jsou např. teorie krajně levicového komunismu se zdánlivě stejně krajně pravicovou teorií italského fašismu a německého nacismu. Všechny tyto směry se sice v praxi, jak známo, navzájem zuřivě potírají, ale teoreticky vycházejí ze stejného naukového základu, tj. hegelovské filozofie a noetiky (nauky o poznávání), a i výsledky jejich praktické politiky v oboru organizace státní moci jsou totožné. Je to provádění protiindividualistické a protiliberalistické totality, neboť národní či lidový kolektiv znamená pro tuto totalitu všechno a jednotlivá individua jsou nic. Samo o sobě není na takových totalitních soustavách a režimech vůbec nic revolučního – přes neustálé opakování jejich krajní revolučnosti ze strany jejich přívrženců, a to ani tehdy, kdyby měla být tato revolučnost spatřována pouze v jejich poměrné novosti.

Pokud shrneme předcházející vývody, můžeme tedy prohlásit, že dialektickou metodou je možné rozumět buď literární formu vědeckých, pokud se týče uměleckých projevů (například Platonovy dialogy), nebo určitý způsob argumentace, kterým se filozof snaží dospět ke svým poznatkům. V tomto druhém případě jde o určitou noetiku (nauku o poznávání), jejímž vynálezcem je Hegel, a které užívala jeho filozofická škola. Zatím

zůstává nerozřešená otázka, jakým způsobem by mohl souviset tzv. materialistický světový názor, jak jej s velkou vervou hájí teorie moderního socialismu a jmenovitě komunismu, s pojetím dialektické metody v tomto druhém smyslu a dále otázka, jak souvisí filozofický materialismus (realismus) s tzv. idealistickým filozofickým směrem typu Berkeleyovského a Kantovského. O obou těchto otázkách pojednávají následující odstavce.

4.4 Jak souvisí tzv. materialismus s dialektickou metodou?

Shora již bylo řečeno, že materialistická filozofie, jak ji hájí teoretičtí zakladatelé novodobého socialismu a zejména komunismu (hlavně Marx, Engels, Lenin a Stalin), není vlastně protikladem moderního kritického idealismu založeného Kantem a jeho učením o nazíracích (poznávacích) formách intelektu (čas, prostor a obecný zákon o příčinnosti nebo kauzalitě), jimiž předmět (objekt) poznávání se subjektu jeví jako jeho představa, kdežto vlastní podstata tohoto předmětu (*Ding an sich*, věc o sobě, tj. bez oněch forem) mu zůstává zásadně nepoznatelnou. Zmíněný materialismus, z něž vychází shora uvedení socialističtí teoretikové, totiž nijak nerozlišuje materii (látku, hmotu apod.) a pojem věci o sobě, nýbrž oba tyto pojmy směřuje a zůstává tedy oním známým naivním realismem, o němž byla již řeč. To je možné s veškerou určitostí dovést libovolným počtem citátů z příslušného písemnictví marxistického směru. Byla již učiněna zmínka o zvláštní kapitole z Leninova spisu *Materialismus a empiriokriticismus* nadepsané *Existovala příroda před člověkem?* (str. 54), která se sice jeví být především polemikou proti Machovu a Avenariovu empiriokriticismu, ale zároveň také míří proti kantovské idealistické filozofii jako protikladu materialismu. Jinak celá tato polemika (str. 54–63), ostatně jak svým obsahem, tak jmenovitě svou literární formou nejasná, by byla úplně zbytečná, poněvadž přece nelze předpokládat, že by se našel člověk intelektuálně tak primitivní nebo pomatený, že by chtěl pochybovat o tom, že příroda, jak ji tu chápe Lenin, nesporně existovala před člověkem (rozuměj časově). Jenže ovšem tato příroda je sice hmotou nebo materií ve smyslu naivního realismu, ale žádnou kantovskou věcí o sobě, kterou – podle kantovského učení – si nelze vůbec představovat jako existující či vzniklou v čase a prostoru v kantovském smyslu. Citáty, které tu uvádí Lenin, zcela

jasně svědčí o jeho naivně realistickém stanovisku. Uvádí např. polemiku Bazarova proti Plechanovu a tomuto dává za pravdu: „*Nemají-li věci o sobě mimo dosavadní působení na naše smyslové orgány žádnou formu, znamená to, že neexistovaly v sekundární době jinak, než jako forma (vid) smyslových orgánů ichtyosaurů. A to, že je úvaha materialisty? Jestliže je forma výsledkem působení věcí o sobě na smyslové orgány, pak z toho plyne, že věci neexistují nezávisle na nějakých smyslových orgánech?*“

„*Připustíme však na okamžik, že Bazarov skutečně nepochopil Plechanova slova (ačkoliv je to nepravděpodobné), že se mu zdála nejasná. Budiž, ale my se ptáme: zabývá se Bazarov rejterskými nájezdy proti Plechanovovi (jehož machisté povyšují na jediného představitele materialismu!), anebo ujasněním problému materialismu? Pokud se vám zdál Plechanov nejasný nebo plný protikladů apod., proč jste si nevzali jiné materialisty? Snad proto, že je neznáte? Ale nevědomost není argument.*“ (str. 61).

Pak Lenin uvádí, jak soudí Feuerbach o materialismu a idealismu z hlediska přírody před člověkem: „*Příroda, jež není objektem člověka nebo vědomí, je ovšem ve smyslu spekulativní filozofie nebo alespoň idealismu kantovskou věcí o sobě (později promluvíme obsírně o tom, jak naši machisté směšují kantovskou a materialistickou věc o sobě³³), abstraktem bez reality, ale právě na přírodě idealismus ztroskotává. Přírodní vědy nás přivádějí (alespoň ze svého dnešního hlediska) nutně k bodu, kde ještě nejsou dány podmínky lidské existence, kde příroda, tj. země, ještě nebyla předmětem lidského oka a vědomí, kde tedy příroda byla existencí absolutně nelidskou (absolut unmenschliches Wesen). Idealismus na to může namítnout: i příroda je přírodou myšlenou tebou (von dir gedachte). Ale z toho ovšem neplyne, že tato příroda kdysi nebyla skutečná, tak jako z toho, že Sokrates a Platon pro mne neexistují, jestliže si jich nemyslím, neplyne, že kdysi nebyli beze mne*“.

Jak si Engels představuje kantovskou věc o sobě, plyne z Leninova citátu z Engelsova *L. Feuerbacha* (4. vyd., str. 14–15): „*Nejpádnejším vyvrácením těchto, jako všech ostatních filozofických vytáček (nebo výmyslů, Schrullen), je praxe, totiž experiment a průmysl. Můžeme-li dokázat správnost našeho pojetí některého přírodního jevu tím, že jej sami děláme, že jej vytváříme z jeho*

³³ Poznámka v závorce pochází od Lenina.

podmínek, dokonce jej nutíme, aby sloužil našim cílům, pak je s Kantovou nepostižitelnou... věcí o sobě konec. Chemické látky vzniklé v rostlinných a zvířecích tělech zůstávaly takovými věcmi o sobě, dokud je organická chemie nezačala vyrábět jednu po druhé; tím se stala z věci o sobě věc pro nás, jako např. mořnové barvivo alizarin, jež už nenecháváme růst na poli v kořenech mořeny, nýbrž vyrábíme levněji a snáz z kamenouhelného dehtu“. Pro každého, kdo má jen přibližně správnou představu o tom, co míní Kant svou věcí o sobě, zde přestává možnost jakékoliv seriózní polemiky s marxistickým pojetím této věci.

V mnohem větší míře to platí o Rosentalových výkladech v jeho spise *Marxistická dialektická metoda* (český překlad 1948, nakl. Orbis). Tam se prohlašuje, že „Marx a Engels odhalili filozofický idealismus až do základů“. Filozofickému materialismu dopomohli k úplnému vítězství. „Dialektická metoda se v jejich rukou stala velikou teoretickou silou, mohutným nástrojem revolučního poznání i jednání“ (str. 9). V celé této knize nastupuje – po vzoru teologických autorů – na místo vědeckého důkazu (argumentu) prostý citát, a to zejména z Marxových, Engelsových, Leninových a Stalinových spisů. Nesporným výtěžkem Rosentalových citací je pouze čtenářův poznatek, že Rosental zaměňuje (podobně jako výše citovaní autoři) kantovskou věc o sobě s vnějším světem, a že je tudíž stejně jako tito naivním realistou. Po Leninově příkladu nazývá filozofické idealisty agnostiky a prohlašuje na str. 15, že „materialista stejně jako agnostik vychází z toho, že naše poznatky pocházejí ze zkušenosti, ze smyslů. Agnostik však dále za těmito smysly neuznává nic. Nevidí a ani nechce vidět, že tyto pocity jsou výsledkem působení vnějšího světa, věci o sobě, na naše smyslové orgány“. A na stejné stránce cituje z Lenina: „Materialista trvá na existenci a poznatelnosti věci o sobě. Agnostik nepřipouští ani samotné pomyšlení na věci o sobě, neboť prohlašuje, že o nich nic spolehlivého nemůžeme poznat“.

Že by se kritický čtenář mohl z Rosentalova spisu dozvědět něco srozumitelného o podstatě tzv. dialektického materialismu, je zcela vyloučeno, neboť se tu stále setkává s takovou spoustou nesmyslů a zřejmých nepravd,

že se mu z toho neustále točí hlava. Uvedu zde několik Rosentalových tvrzení, jakož i míst z jiných autorů, jejichž citáty mají nahrazovat vědecký argument:

- „*Agnosticismus pak ovšem hraje do ruky veškeré reakci, klerikalismu*“ (str. 14).
- „*Ve skutečnosti boj mezi materialismem a idealismem vždycky byl a je výrazem boje třídního. Za dvěma tábory filozofickými stojí protikladné třídy, jež vedou mezi sebou boj až do základních otázek hospodářství a politiky*“ (str. 18).
- „*Idealistická filozofie je vždycky spojena s náboženstvím, klerikalismem, je vždycky tak či onak reakční, hájí věc reakčních tříd*“ (str. 19).
- „*Poznání je ovšem jenom tehdy vědou, jestliže odhaluje zákony vývoje, jež existují nezávisle na vědomí lidí. Z hlediska idealismu takových zákonů vůbec není, a jsou-li, pak jsou nepoznatelné*“ (str. 21).
- „*Předmarxovský materialismus byl především metafyzickým, materialismem protidialektickým. Jevy přírodní a společenské nezkoumal v jejich spojitosti, vývoji a proměně*“ (str. 26).
- „*Marxistická dialektika skutečně je... jedinou metodou vědeckou a revoluční, jež umožňuje skutečnost správně poznávat, spolehlivě se orientovat i jednat v nejsložitějších podmínkách společenského života... Po celou dlouhou dobu až do 19. století převládala při výkladu zákonů přírodních i společenských metoda metafyzická*“ (str. 34).
- „*Jinak řečeno se ukázalo, že příroda nikterak nežije podle zákonů metafyziky, že její zákony mají docela jiný, dialektický ráz*“ (str. 36).
- „*Tak např. učenci v 19. století, když zkoumali říši živočichů a rostlin, tvrdili, že tento svět, všechny nesčetné a různotvárné druhy živočichů a rostlin, se objevily najednou v hotových, jednou provždy daných formách*“ (str. 37).
- „*Pro metafyzika je společnost mechanickým souhrnem navzájem na sobě nezávislých jednotlivců, z nichž každý jedná sám o sobě, nezávislých na historických podmínkách svého života*“ (str. 37).
- „*Nejen živá příroda sama, i množství nejrůznějších jiných faktů může se stát názornou ukázkou dialektického zákona o všeobecné spojitosti a vzájemné závislosti*“ (str. 42).

- „Největší zásluha Marxova a Engelsova spočívá v tom, že poprvé v dějinách lidského myšlení dokázali zákonitý proces vývoje lidské společnosti, postupující se železnou, přirozeně-historickou nutností“ (str. 43).
- „Při metafyzickém světovém názoru skutečnost nemůže být vyložena v podobě spojitého, jednotného, zákonitého procesu. Všechny jevy jsou proti sobě navzájem ohrazeny, nesouvisí spolu navzájem, co existuje dnes, není podmíněno tím, co bylo dříve – nemůže tedy být jednotného světového procesu pohybu“ (str. 46).
- „Marx napsal, že zázraky a vidění zabalují produkty práce za panství výroby zboží“ (str. 47).
- „Pro metafyziku jsou příčina a následek navzájem od sebe odděleny nepřekročitelnou propastí. Co vystupuje jako příčina, nemůže být následkem. Co objevujeme jako následek, nemůže vystupovat jako příčina“ (str. 48).
- „Všeobecná spojitost a vzájemná závislost je, navzdory tvrzení metafyziků, nutným zákonem veškeré skutečnosti“ (str. 53).
- „Jestliže metafyzikové popírají všeobecnou spojitost a vzájemnou závislost jevů, má to nevyhnutelně za následek, že popírají vývoj, že jsou přesvědčeni o klidu a neměnnosti jako o zákonu objektivního světa“ (str. 54).
- „Už jenom ta okolnost, že dialektická metoda žádá výzkum jevů v jejich souvislosti a vzájemné vázanosti, svědčí o tom, že revoluční dialektika přistupuje k výkladu přírody docela jinak“ (str. 57).
- „Hegel byl dialektikem, souhlasil s vládou zákonů o vývoji, změně. Přírodě však odpíral vývoj i změnu“ (str. 59).
- „Vývoj, pohyb, změny jsou, jak jsme poznali v předcházející kapitole, objektivním zákonem světa“ (str. 70).
- „I ve světě společenských vztahů každý jev má svou kvantitativní příslušnost, třebaž zde ji nemůžeme samozřejmě tak přesně změřit jako v přírodě“ (str. 73).
- „Z hlediska metafyziků předmět nemůže být sebou samým a současně něčím jiným, to znamená, nemůže v sobě obsahovat vnitřní protiklady. Předmět, jak vykládají metafyzikové, nemůže v sobě obsahovat takové tendence,

takové prvky, jež koneckonců vedou k jeho zničení. Předmět nemůže být jednotou kladu a záporu. Ta či ona věc je buď kladná nebo záporná, je buď následkem nebo příčinou“ (str. 97).

- *„Darwin dokázal, že všechen organický svět, každý druh, každý tvor jsou plny protikladů“ (str. 99).*
- *„Jevy a procesy jsou však samy v sobě nejenom jednotou protikladů. Jejich protikladnost ukazuje, že jsou v nich různé, protikladné, vzájemně se vylučující snahy a tendence. Právě proto ale, že tyto snahy a tendence jsou protikladné, různorodé, nemohou smírně žít navzájem vedle sebe, nemohou navzájem nevést boj“ (str. 101).*
- *„Tyto závěry podivuhodně jasně a hluboce ukazují spojitost mezi revoluční dialektikou a revoluční praxí proletářské strany“ (str. 108).*
- *„Z toho vidíme, jak těsná a nerozlučná je spojitost mezi revoluční dialektikou a Marxovým proletářským socialismem. Právem můžeme říci, že revoluční dialektika byla nástrojem převrácení socialismu od utopie k vědě“ (str. 112).*
- *„Zákon jednoty a boje protikladů je všeobecný zákon vývoje. Lenin napsal, že boj protikladů je absolutní, jako je absolutní vývoj, pohyb“ (str. 118).*
- *„A tak máme rozpory a rozpory. Jedny rozpory jsou antagonistické, jiné takové nejsou... Lenin napsal: Antagonismus a rozpory, to nikterak není totéž. Antagonismus v socialismu zmizí, rozpory zůstanou“ (str. 121).*
- *„Jenom jedinou cestou člověk poznává věci: Objektivně existující věci působí na člověka, vyvolávají v něm určité počitky. Tyto počitky odrážejí vlastnosti předmětů a dovolují poznávat věc o sobě“ (str. 132).*
- *„Lenin uvádí tento příklad: Pohyb řeky – pěna navrch a hluboké proudy vespod. Pěna je jev a hluboké proudy vespod, jež pěnu vyvolávají, to je podstata. K tomu Lenin poznamenává: Ale i pěna je výrazem podstaty! Seznamujeme-li se tedy s jevy, zkoumáme-li je, poznáváme jejich podstatu“ (str. 138).*
- *„Jevy objektivního světa jsou v rozporu. Také pojmy a kategorie, jež je vyjadřují, musí v sobě nezbytně tedy obsahovat rozpory. Reálné věci a procesy jsou navzájem spojeny, jsou pružné, pohyblivé. Také pojmy a zákony musí být tedy vzájemně spojitě a pohyblivé“ (str. 152).*

- „V semeni je obsažena možnost vzniku a vývoje rostlin. V kupě mraků je obsažena možnost deště. V lidském zárodku je možnost vzniku člověka. V kapitalistickém zřízení je obsažena možnost jeho zkázy“ (str. 155).
- „Ve skutečnosti je svoboda a nutnost jednotou protikladů. Není svobody bez nutnosti. Nutnost sama, je-li uvědomělá, pochopená, se ukazuje pravou svobodou“ (str. 158).

Že by kritický idealismus „hrál do ruky veškeré reakci, klerikalismus“, tomu by se jistě podivil nejvíce sám jeho zakladatel Immanuel Kant a stejně i tomu, že vnější svět rovná se jeho pojmu věci o sobě, že „idealistická filozofie hájí věc reakčních tříd“ a že „ve skutečnosti boj mezi materialismem a idealismem byl a je výrazem třídního boje“. Marně se ptáme, co Rosental rozumí metafyzickou metodou, která prý až do 19. století převládala při výkladu přírodních i společenských zákonů, a v čem spočívá vědeckost a zejména revolučnost marxistické dialektiky, která prý jako jediná ze všech ostatních umožňuje skutečnost správně chápat. Rosental píše takový zřejmý nesmysl, aniž by se v nejmenším pokoušel o nějaký důkaz svého tvrzení. Stejně nesmyslné je tvrzení, že prý příroda nežije podle zákonů metafyziky (co je to za zákony?), poněvadž její zákony mají dialektický ráz (co je to?). Který přírodovědec kdy a kde tvrdil tak zřejmou nepravdu, že „tento svět, všechny nescetné a různotvárné druhy živočichů a rostlin se objevily najednou v hotových, jednou provždy daných formách“, jak Rosental bez jakýchkoliv dokladů prohlašuje na str. 37? Který hlupák kdy a kde tvrdil, že „společnost je mechanickým souhrnem navzájem na sobě nezávislých jednotlivců, z nichž každý jedná sám o sobě, nezávislých na historických podmínkách svého života“? (str. 39).

Nemělo by smysl probírat zde jednotlivě všechna výše uvedená tvrzení a citáty z Rosentalovy knížky a dokazovat, že tu jde o ničím neodvodňované nesmysly. Autor, který v neskonale důvěře v prostoduchost a nevzdělanost svého čtenářstva tak bezstarostně jako on sází vedle sebe věty postrádající jakýkoliv rozumný smysl, nesmí se domnívat, že je úkolem jeho kritika, aby teprve on pracně dokazoval, že to, co se mu předkládá

(k porozumění a pochopení) je holým nesmyslem, neboť o nesmyslu nelze právě říct víc než to, že je nesmyslem, a důkazní břemeno, že tomu tak není, tíží v takových případech vždy samotného autora.

Nejpoctivější úsilí, které se snaží zodpovědět otázku, jak vlastně souvisí to, čemu marxistická nauka či teorie říká materialismus (na rozdíl od idealismu) s tzv. dialektickou metodou, musí dospět k názoru, že taková souvislost (rozuměj rozumná) neexistuje. To je především zcela jasné, chápeme-li tuto metodu jako pouhou literární formu, do níž se konkrétní argumentace odívá (viz co o ní bylo výše řečeno!). Ale neméně jasné je to, že dialektická metoda ani v onom speciálním smyslu, ve kterém tomuto pojmu rozumí hegelovská filozofie o samohybu pojmů, o kladech a protikladech a jejich spojování či sdružování v jakési vyšší jednoty (*thesis, antithesis, synthesis*) atd. nemůže mít nic dočinění s problémem noetické priority materie, hmoty či látky, ze které se skládá předmět všelijakého vědeckého poznávání, před poznávajícím subjektem (duchem), jak je hlásá typicky marxistický materialismus. Popravdě lze totiž tvrdit, že hegelovskou dialektickou metodou nelze dokázat správnost žádného filozofického názoru – nebo (zdánlivě ovšem jen i) všech možných filozofických názorů vůbec. Neboť se marně ptáme, z jakého důvodu by stejně nebylo možné pokoušet se dialektickou metodou o důkaz správnosti tzv. idealistické noetiky (nauky o poznávání) berkeleyovské nebo kantovské jako správnosti noetiky tzv. naivního realismu, jemuž marx-leninský směr říká materialismus. Pro čtenáře, který by snad neměl dostatečnou filozofickou erudici, aby mohl správně pochopit problém realismu a idealismu v novější (Berkeleyem počínající) filozofii, zde budiž uveden populárnější příklad, který se týká známé otázky, co zde bylo dříve: zda slepice nebo vejce. O ní lze prohlásit, že není řešitelná hegelovskou dialektikou, avšak zároveň také, že touto dialektikou je možné stejně hájit (dokazovat) prioritu slepice jako prioritu vejce.

Pro mě osobně zůstávalo vždy naprosto nepochopitelné, z jakých důvodů vlastně považoval komunistický politický marx-engelsovský program, a na tomto programu naprosto závislý lenin-stalinovský směr, správnost filozofického materialistického názoru (*a contrario* idealistického)

za tak nesmírně důležitou věc. Domníval jsem se totiž a domnívám se dosud, že otázka oprávněnosti komunismu (rozuměj jeho teoretických tvrzení a praktických požadavků) zůstává zcela nedotčena odpovědí, kterou si dáváme na otázku správnosti materialistické či idealistické noetiky čili jinými slovy, že poctivě přesvědčeným komunistou může být stejně dobře radikální filozofický idealista ve smyslu berkeleyovském a kantovským, jako radikální filozofický materialista. Nebo nám vadí u Ježíše Krista nebo Tolstého, že z jejich vznešeného etického učení se nedá nijak usuzovat na to, zda byli současně přesvědčenými filozofickými materialisty (realisty), nebo idealisty ve smyslu kantovské transcendentální kritiky ryzího rozumu? Nechápu dále, jak může někdo, kdo zřejmě chce vzbuzovat dojem, že argumentuje způsobem ve vědeckých diskusích jinak výlučně obvyklým, chce užívat k porážení svých odpůrců přídavných jmen jako reakční, profesorský (rozuměj názory, teorie) apod. a své vlastní názory chce prohlašovat za pokrokové, revoluční atd. Takový způsob vědeckých polemik nacházíme stále u Lenina, Stalina, Rosentalaj., dokonce již u zakladatelů tzv. vědeckého komunismu Marxe a Engelse a nikdy se neshledáváme u komunistických autorů s nejmenší pochybností o tom, zdali by skutečně pro vědecké argumentace mohla být rozhodnou jejich větší nebo menší reakčnost, resp. pokrokovost (místo jejich správnosti, resp. nesprávnosti), čímž tito autoři dokazují, že jejich obvyklým kolbištěm byla asi spíše politická schůze nebo novinářský článek než opravdu vědecké (teoretické) pojednání, kde reakčnost nebo pokrokovost nějakého názoru nebo postoje nemůže mít žádný význam. Je-li takovými moderními autory odmítán např. Kantův kritický idealismus jako reakční, je nutné jim připomenout, že tento idealismus se jeví být svým obsahem nejrevolučnějším počinem od Platonových a Aristotelových dob do dneška včetně komunistického materialismu, nikoliv ovšem z hlediska nějakých politických schůzí a stranicko-politických programů, kde by mu beztoho nikdo asi správně neporozuměl, nýbrž z hlediska všeobecných dějin skutečných filozofických systémů.

Pouze směřováním dvou zcela různorodých oblastí, a to jednak oblasti revolučních objevů, které lidstvo učinilo v oboru filozofického, vědeckého nebo uměleckého poznávání, resp. tvoření a revolučních událostí v oboru politického chtění způsobilo, že se zakladatelé tzv. marxistického komunistického hnutí nijak nerozpakovali vybrat si za filozofický základ tohoto hnutí právě noetiku (nauku o poznávání) nejšosáctějšího německého filozofa, tj. G. W. F. Hegela (*1770–†1831), který svou dialektickou metodou ze všech Kantových následovníků přepsal jeho idealismus až do krajních nemožností a svou státní filozofií, velebící současný pruský stát a jeho organizaci jako nejvyšší hodnoty až do nebe, se stal oficiálně uznaným a podporovaným filozofem tohoto státu. Na jeho přehnaném filozofickém idealismu a státně politickém šosáctví vybudovali svůj vlastní materialistický světový názor, který neustále prohlašují za pokrokový a revoluční. Je opravdu těžké pochopit, co by na tomto materialismu a jeho hegelovské dialektické metodě mělo být zvlášť revoluční, a proč by láska ke svobodě (liberalismus) a k individualismu musela být projevem nějaké zásadně protirevoluční reakce! Nebo se odvážíme prohlásit celou velkou francouzskou revoluci z konce osmnáctého století za protirevoluční zjev snad jen proto, že se odehrála dříve než pozdější revoluce? Nebo je snad reakční a protirevoluční prostě všechno to, co se nám nelíbí a jehož uskutečnění si proto nepřejeme? To by byla tedy velmi jednoduchá a pohodlná teorie revoluce!

Když shrneme své výše uvedené vývody, musíme tedy prohlásit, že filozofický materialismus, jak jej učí tzv. marxistická dialektická metoda, s touto metodou, ať ji chápeme pouze jako určitou literární formu vědecké argumentace (dialog), nebo ve speciálně hegelovském smyslu, vůbec nesouvisí. To však nejen znamená, že z předpokládané správnosti materialistického (a contrario idealistického) filozofického postoje nemůže nic plynout pro správnost dialektické metody, nýbrž také, že z jeho předpokládané nesprávnosti se nic nepodává pro nesprávnost oné metody. Zůstává tedy pro každého, kdo souhlasí s právě uvedenými závěry, nadále záhadou, z jakého důvodu podniká marxistický socialismus ve svém písemnictví tak nesmírné úsilí, aby dokázal správnost filozofického materialismu

dialektickou metodou a správnost této metody správností materialismu (realismu, rozuměj naivního). Samo sebou se konečně rozumí, že v těchto správnostech nemůže být nic nového, pokrokového a revolučního, nýbrž že v neustálém užívání a opakování těchto přídavných jmen (adjektiv) marxistickými teoretiky se skrývá pouze stranickopolitická agitační tendence, od níž si tito slibují u tzv. mas neinformovaných lidí větší úspěch než od protichůdných hesel, jako např. reakční, zastaralý nebo protirevoluční apod.

4.5 Jak souvisí marxistický filozofický materialismus a hegelovská dialektická metoda s politickým programem komunistických stran

Program kterékoliv politické strany, tedy komunistické, marxistické nebo jiné, je vždy projevem vůle, tj. on si přeje něco prosadit, tedy chce, aby něco bylo (stalo se). Takový projev vůle je z všeobecně logického hlediska něco jiného než ten, který například praví, že dvakrát dvě jsou čtyři, že součet úhlů v trojúhelníku činí 180 stupňů, že jednotlivá tělesa se navzájem přitahují (obecný gravitační zákon), že určitá chemická sloučenina se skládá z těch či oněch prvků, že voda určitou změnou její teploty se mění v páru nebo v led atd.

Takové projevy přisuzujeme nikoliv vůli, nýbrž lidskému intelektu (rozumu), ačkoliv ani v těchto případech – aspoň ne ve všech – není logicky vyloučena představa, že by si někdo mohl přát, tj. z té či oné příčiny chtít, aby byla příroda zařízena jinak, např. aby voda mrzla již při vyšší teplotě než při stupni mrazu.

Dovídáme-li se, že někdo chce pít nebo pokud cítíme, že si sami přejeme pít (což znamená to, že se chceme napít nebo že cítíme žízeň), může v nás vzniknout otázka: je to pravda? To je otázka, kterou si klade lidský rozum čili intelekt a hledá na ni odpověď ověřováním čili důkazy. Dospívá potom takovým způsobem k závěru, že obsah určitého tvrzení (věty) je správný nebo nesprávný, pravdivý nebo nepravdivý, a to podle toho, shoduje-li se první tvrzení s pravidly našeho myšlení (logikou, myšlenkovým řádem), nebo druhé se skutečností. Zjistíme-li shodu, jde v prvním případě o správné tvrzení, ve druhém o pravdivé a v obou případech vyslovujeme

své tvrzení formou soudu (v logickém smyslu). Každým takovým novým tvrzením získáváme nový poznatek, který jsme dříve neměli, a hledáme-li takové poznatky soustavně i s příslušnými důkazy jejich správnosti, pokud se týče pravdivosti, pěstujeme to, čemu se obecně říká věda.

Je tedy nesporné, že každý soud zároveň znamená poznatek (správný nebo nesprávný, pravdivý nebo nepravdivý) a jako takový se jeví jako funkce intelektu (rozumu). Jak se to však má s různými projevy vůle? Chtění samo o sobě nelze rozhodně považovat za funkci intelektu a zůstává, ať je projevono jakýmkoliv způsobem, vždy jen projevem vůle. Z toho se podává, že projev vůle jako takový nemůže nikdy znamenat poznatek a následkem toho také ne soud (v logickém smyslu).³⁴ Nemůže proto být ani správný nebo nesprávný, ani pravdivý nebo nepravdivý v tom smyslu, jak tyto vlastnosti přičítáme soudům (tvrzením). O něm ovšem lze považovat soudy jako např. „tvrším (říkám), že chci pít“, ale to je zřejmě něco jiného než projev vůle samotné. Obsahem projevu vůle může být dále rozkaz (imperativ) daný rozkazujícím subjektem jiné osobě, např. Odejděte! Otevřete okna! apod. Takový rozkaz sám o sobě se nejví jako soud (v logickém smyslu) a následkem toho také ne jako poznatek, ale o něm lze ovšem tvořit mluvnický, tj. vyjadřovat větami soudy čili jinými slovy: poznávat jej.

To, co bylo právě řečeno o rozkazech (imperativech, postulátech), platí stejně o projevech, jimiž ten, kdo je činí, stanoví nějakou povinnost. Takový projev se nazývá normou a je výrazem něčeho, co má být. Je lhostejné, jakou vnější formou – mluvnickou nebo jinou (posunkem apod.) – se tak děje a nesporné je, že každý rozkaz (imperativ, postulat) se bude jevit jako norma za předpokladu, že ten, komu je adresován, je povinen ho poslechnout a že v každé normě můžeme spatřovat rozkaz toho, kdo je k jejímu stanovení (vydání) příslušný čili kompetentní (tzv. normotvůrce). Rozkazy a normy se sobě dále podobají v tom, že nejsou žádnými soudy (ve smyslu logickém) a tedy také ne poznatky. Ten, kdo jakýmkoliv způsobem udílí rozkazy, nebo stanoví postuláty nebo normy, tím zcela zřejmě nemůže nic poznávat, poněvadž projevuje jen svou vůli. On prostě něco chce a zde

³⁴ Viz Engliš: *Malá logika* (1947, str. 136 n.), Weyr: *Úvod do studia právníckého (Normativní teorie)*, 1946.

přestává každá možnost důkazu, že správně nebo nesprávně, pravdivě nebo nepravdivě chtěl. Jediná možnost kritiky podobných rozkazů nebo norem se vztahuje na otázku jejich platnosti, neboť patrně jen platný rozkaz nebo platná norma, vydaná činitelem k tomu povolaným (příslušným) je – aspoň z hlediska zde zaujatého – rozkazem nebo normou. Tudíž se jeví být pojmová kategorie platnosti obdobou pojmu existence v ontologickém (skutečnostním) smyslu. Tak jako nelze dokázat absolutní, tj. na nikom a na ničem nezávislou existenci něčeho, např. tzv. materie čili hmoty, tak také podobně nelze bez všech ostatních předpokladů dokazovat, že něco má být (je chtěno), ledaže pokud předpokládáme příslušnou normu, resp. imperativ vydaný povolaným činitelem (normotvůrcem), tedy platnou normu, resp. rozkaz.

Pokud bylo výše řečeno, že rozkazy a normy jako volní výrazy nemohou být považovány za soudy, a tudíž také neznamenají poznatky, neznamená to pouze, že by jejich obsah, tj. to, co nařizují a stanoví, nemohlo být předmětem poznávání. Jinak by nebyly vůbec možné žádné normativní (normologické) vědy, např. právní vědy. Ale je patrně zásadní rozdíl, byť i dost obtížně srozumitelný, mezi těmito dvěma případy: 1. Projev vůle, kterým se stanoví rozkaz nebo povinnost a 2. Seznání (poznání) obsahu tohoto projevu. O tomto obsahu lze sice pronášet soudy, tj. tvořit poznatky přes to, že samotné projevování vůle nemůže být nikdy usuzováním, resp. poznáváním, byť i k vyjadřování obou používáme zpravidla téhož prostředku, tj. věty (ve smyslu mluvnickém); např. „Lidé mají být pobožní“ (norma) nebo „Buďte pobožní“ (rozkaz).

Předpokládáme-li platnost normy (rozkazu), že lidé mají být pobožní, a předpokládáme-li dále, že určitý živočich X je člověkem, pak z toho plyne podle známých pravidel logiky, že i pro tohoto živočicha platí, že má povinnost být pobožným. V takových případech odvozujeme platnost určité konkrétní (individuální) normy týkající se pouze člověka X od normy obecné (generální), poněvadž ta je v této vlastně obsažena. To, co provádíme, je nesporně logickou operací, tedy usuzováním (tvořením soudů a tedy poznatků). Podobný postup zachováváme, když odvozujeme platnost normy vydané (stanovené) určitým normotvůrcem od příslušnosti

rozkazujícího činitele, který ji vydal (normotvůrce) a tuto příslušnost opět od příslušnosti jiného, rozuměj vyššího činitele, který ho k vydání zmocnil (tak jako např. zmocňuje parlament vládu k vydání určité normy).

Ve všech těchto případech jde o usuzování, poznávání, pokud se týče dokazování – ale pouze uvnitř určité soustavy (systému) norem, pokud se týče rozkazů. Z platnosti určité normy mohou usuzovat (a tvořit soud) o platnosti jiné, jí (hierarchicky) podřízené normy. Platnost nařízení vydaného vládou takto např. plyne z platnosti zákona stanoveného parlamentem, který je podle ústavy povolán, tj. příslušný usnášet se na zákonech. Nebo plyne z obsahu určité obecné normy (např. „Lidé mají být pobožní“) platnost celé řady jiných konkrétnějších norem („Člověk A, B, C atd. má být pobožný“).

Podobně jako jednotlivé nadřízené a podřízené normy (rozkazy) tvoří takto jednotný systém (soustavu), může spolu souviset řada jejich vyšších a nižších tvůrců, které v nich obsaženou vůli projevují tím či oním způsobem. Jeden, a to nejvyšší z nich, propůjčuje svým projevem druhému (nižšímu) způsobilost stanovit platné normy nebo rozkazy, ten opět třetímu, ještě nižšímu atd. Tak vzniká obdobně jako u soustavy norem soustava či hierarchie normotvůrců. I uvnitř takové soustavy lze logickým způsobem, tj. soudy dokazovat platnost takových jednotlivých projevů vůle (norem, rozkazů), což jinými slovy znamená to, jako vyslovovat poznatky o tom, zda lze jednotlivý projev považovat za součást poznávaného systému.

Je zjevné, že to, co bylo právě řečeno, nijak neodporuje shora vyslovené zásadě, že normy (rozkazy) jako takové nejsou soudy a nemohou tedy znamenat ani poznatky, jejichž případnou správnost, resp. pravdivost, by bylo možné prokázat (vědeckým důkazem). „Každý soud lze popřít, tj. lze popřít jeho správnost či pravdivost; normy nelze popřít, nelze popřít její pravdivost, protože ji nevyjadřuje; normu lze jen zrušit (odvolat)“ (Engliš: *Malá logika*, str. 137, 278), a to ovšem jen takovým činitelem, který ji dříve stanovil, tj. tvůrcem (normotvůrcem). Že takový tvůrce dodatečným odvoláním (zrušením) svého volního projevu nic nedokazuje, zejména tedy ne nějakou „nesprávnost“ nebo dokonce nepravdivost toho, co dříve vytvořil (stanovil), je zcela zjevné a nepopíratelné. Není proto ani možné dokazovat

absolutní, tj. na ničem nezávislou správnost nebo pravdivost nějakého politického programu, ať obsahuje jakékoliv postuláty (sociální nebo jiné), odvoláváním se na správnost tzv. materialistické filozofie, dávající přednost materii (látce, hmotě) před duchem nebo ideami. Z případného vědeckého důkazu správnosti, resp. nesprávnosti této filozofie nemůže nikdy plynout správnost, resp. nesprávnost onoho programu, a tudíž zůstává nepochopitelné, proč marxistická nauka o komunismu klade tak zásadní váhu na své materialistické učení a na domnělé vyvrácení reakční idealistické filozofie. Nepředpojatý kritický postoj k tomuto nespornému literárně-vědeckému faktu se musí naopak tázat: Copak je nemožné, protismyslné nebo aspoň nedůsledné, aby stoupenec idealistické filozofie (např. ve formě Kantova kritického idealismu) hájil a zastával jednotlivé články politického komunistického programu stejně dobře, jako stoupenec nejkrajnějšího materialistického směru? Odpoví-li někdo na tuto otázku kladně, pak musím prohlásit, že takovému stanovisku naprosto nerozumím. Neboť se ptám dále: Jak může souviset materialistický světový (filozofický) názor např. s postulátem, aby byl odstraněn institut soukromého vlastnictví, buď vůbec nebo aspoň částečně, a kapitalistická soustava výroby, dále aby právní řád byl zařízen takovým způsobem, aby způsobené rozdíly mezi jednotlivými lidmi samotnou přírodou byly, pokud možno vyrovnány, tj. bylo docíleno, pokud možno velké rovnosti mezi nimi? Na to všechno musím odpovědět, že tyto a jiné jim podobné postuláty svou povahou nemohou vůbec nijak souviset se základním filozofickým problémem idealismu a materialismu (realismu). Nebo je možné poukazem na tvrzenou pravdivost věty, že materie (hmota) je prapodkladem a podstatou světa, a nikoliv nějaké ideje nebo nějaký duch dokázat správnost (platnost) postulátu nebo normy, které jsou hlavním obsahem různých tzv. nacionalistických politických programů, že máme milovat vlastní národ i na zřejmý úkor zájmu ostatních národů, dokonce snad do té míry, že je správným a platným předpis, který připouští je hromadně hubit v plynových komorách? To že by bylo možné dokázat poukazem na správnost materialistického nebo idealistického světového názoru? A stejným poukazem že by bylo možné vědecky odůvodnit protekci některé sociální nebo hospodářské

třídy uvnitř jednotlivých národů (šlechticů, kapitalistů, velkovýrobců, továrníků, velkostatkářů, dělníků atd.)? Že si během nynějšího a předcházejícího století daly miliony jednotlivců namluvit tak zřejmý nesmysl, tak to přičítám k nejpříznačnějším vlastnostem těchto dob. A je proto na čase, abychom tento neuvěřitelný zjev označili jeho pravým jménem, tj. jako nehorázný nesmysl a nedali se při tom zastrašovat lomozným křikem jeho obhájců, že jsme reakcionáři, ani poukazováním na prazvláštní okolnost, že právě jen správnost jejich vlastního politického programu byla vědecky dokázána, na rozdíl od jiných obsahově mu odporujících programů (postulátů, norem). Neboť by to byla prazvláštní věda, jejíž průkaznost by zůstávala omezena např. jen na správnost protekce konkrétního národa nebo sociální třídy a ostatních nikoliv!

Jestli jsem označil v předcházejícím násilné spojení dvou představ či názorů, totiž přesvědčení, že důkazem správnosti materialistické filozofie lze prokázat i správnost konkrétního politického programu a obě správnosti, jak je výše naznačeno, spolu ve skutečnosti nijak nesouvisí a nemohou spolu nic mít co dělat, za nehorázný nesmysl, nemělo tím být řečeno, že je to snad jediný nesmysl tak kolosálních rozměrů, kterému lidstvo během dlouhých staletí propadlo. Stačí, když v tomto směru připomenu např. představu nebo víru, že člověk při svém zrození vzniká z absolutního nic a pak se pojednou stává – na rozdíl od všech ostatních živočichů, z nichž někteří jsou mu jinak tak nápadně podobní (jako např. opice) – buď celý, jaký je, i se svým tělem, nebo aspoň svou duší nesmrtelným a existuje po své smrti nekonečně dále (na tzv. onom světě). Nepředpojatý rozum se zde marně ptá, jak může myšlenka svou zřejmou absurdností, tak neskonale odvážná vzniknout v milionech lidských mozků a trvale se udržovat na vzdor veškeré logice a zkušenosti.

Jestliže správnost tzv. materialistické filozofie je nezbytnou pomůckou pro důkaz správnosti určitého praktického politického programu jako je ten komunistický, pak vzniká otázka, je-li tím nepřímo dokázána i nesprávnost jiných politických programů, které mu obsahově odporují, např. německého nacismu nebo italského fašismu, a dále je možné se ptát, zdali by snad z průkazů správnosti tzv. idealistické filozofie plynula zároveň

i správnost určitých politických programů, které jsou tím komunistickým potírány jako reakční a tudíž nesprávné. To bychom se velmi rádi dozvěděli, ale z příslušného písemnictví se bohužel nedovídáme. Musíme tudíž, máme-li zůstat důslední, tvrdit, že podobně jako ze správnosti materialistické filozofie ani z jejího protikladu, tj. idealistické, nic nemůže plynout pro správnost nebo nesprávnost jakéhokoliv politického programu.

Výše jsme se pokusili poukázat, že tzv. materialistická filozofie nijak nemůže souviset s dialektickou metodou, a to zejména ne takovým způsobem, že by právě jen touto metodou bylo možné dokázat správnost oné filozofie. Jeví se tedy, že komunistická nauka vychází z tzv. realismu (na rozdíl od kritického idealismu) a že si její zakladatel Karel Marx vybral za svého patrona právě filozofa Hegela (notabene idealistu) s jeho dialektickou metodou, že je pouhou náhodou, která se sice dá snad aspoň částečně vysvětlit tím, že literární počátky Marxova vědeckého a filozofického fundování komunistického programu časově spadají přibližně v jedno s největším rozkvětem hegelovské filozofie v Německu (Hegel se narodil roku 1770 a zemřel roku 1831, Marx se narodil roku 1818 a zemřel roku 1883; Marxův hlavní spis *Das Kapital*, první svazek, vyšel roku 1867, tzv. *Komunistický manifest*, vypracovaný spolu s Engelsem, vyšel však již roku 1848).

Zbývá proto ještě, abychom si jasně uvědomili, že podobně jako filozofický materialismus (realismus) nemůže být pomůckou, kterou by bylo možné vědecky prokázat správnost (ovšem ani nesprávnost) komunistického programu, nemůže ani hegelovská dialektická metoda poskytnout vědecké důkazy pro jeho správnost, resp. nesprávnost. Uvědomit si ale tuto nemožnost zcela jasně bude dost obtížné. Nesmíme tuto obtíž však spatřovat pouze ve svých vlastních nedostatečných rozumových schopnostech (jak jistě nepřehledná řada příliš skromných vykladačů snad činila a činí dosud), nýbrž v nejasnosti pojmů samotné dialektické metody. Musíme mít odvalu prohlásit, že nám není znám ani jediný opravdový vědecký poznatek z oblasti kterékoliv vědy, který by za svůj vznik vděčil této hegelovské dialektické metodě, tj. k němuž by nebylo možné dospět i bez ní. Tomu se nebudeme divit, zamyslíme-li se nad podstatou této dialektiky, jak ji např. nastínil Lenin ve svém spisu *Materialismus a empiriokriticismus*

(II. vydání českého překladu, 1945). Nemohu bojácného čtenáře ušetřit doslovného citátu aspoň počátku kapitoly nadepsané *K otázce dialektiky* (str. 281 l. c.): „Rozdvojení jednotného a poznání jeho si odporujících částí (viz citát z Filona o Herakleitovi na začátku III. části ‚O poznání‘ Lassalova Herakleita) je podstatou (jednou z podstatných vlastností, jednou ze základních, ne-li základní osobitostí či rysem) dialektiky. Tak právě staví otázku také Hegel (Aristoteles ve své ‚Metafyzice‘ s tím neustále zápasí a bojuje proti Herakleitovi, resp. proti Herakleitovým ideám)“.

Správnost této stránky obsahu dialektiky musí být prověřena dějinami vědy. Této stránce dialektiky bývá obvykle (např. u Plechanova) věnováno málo pozornosti: totožnost protikladů bývá pojímána jako suma příkladů (např. zrno, např. prvotní komunismus. Totéž u Engelse. To však pro populárnost...), a nikoli jako zákon poznání (a zákon objektivního světa).

V matematice plus a mínus. Diferenciál a integrál.

V mechanice akce a reakce.

Ve fyzice kladná a záporná elektřina.

V chemii sloučení a disociace atomů.

V sociologii třídní boj.

„Totožnost protikladů (snad by bylo správnější říct: jejich jednota? Ačkoliv rozdíl mezi termíny totožnost a jednota tu není zvlášť podstatný. V jistém smyslu jsou oba správné) je uznání (objev) odporujících si, vzájemně se vylučujících, protikladných tendencí ve všech jevech a procesech přírody (počítajíc v to i ducha, i společnost). Podmínkou poznání všech procesů světa v jejich samovývoji, v jejich spontánním vývoji, v jejich živoucím životě, je poznáním jich jakožto jednoty protikladů. Vývoj je bojem protikladů. Dvě základní (či dvě možné?, či dvě v historii se vyskytující?) koncepce vývoje (evoluce) jsou: vývoj jako zmenšování a zvětšování, jako opakování, a vývoj jako jednota protikladů (rozdvojení jednotného na vzájemně se vylučující protiklady a vzájemný poměr mezi nimi)“.

„Při první koncepci vývoje zůstává ve stínu samovývoj, jeho hybná síla, jeho zdroj, jeho motiv (nebo bývá tento zdroj přenášen na venek – bůh, subjekt atc.). Při druhé koncepci je věnována pozornost hlavně poznání zdroje samovývoje.“

„První koncepce je mrtvá, chudá, suchá. Druhá je živoucí. Jen druhá dává klíč k samovývoji všeho jsoucna; jen ona dává klíč ke skokům, k přerušení povlovnosti, k přeměně v protiklad, ke zničení starého a vzniku nového“.

Jednota (shoda, totožnost, rovnost působení) protikladů je podmíněná, dočasná, přechodná, relativní. Boj vzájemně se vylučujících protikladů je absolutní, jako je absolutní vývoj, pohyb.³⁵

³⁵ Ve druhém vydání českého překladu Leninovy knihy *Materialismus a empiriokriticismus* (1945), z něhož je výše uvedená kapitola citována, jsou na str. 305–324 otištěny poznámky, o nichž se z knihy nedozvídáme, kdo je vlastně k tisku upravil a sestavil. Největší jejich část (str. 308–324) zabírá citát z českého překladu Stalinova spisu *Otázky leninismu* (1940). Tento citát má – na rozdíl od ostatního obsahu poznámek – zvláštní titul *O dialektickém a historickém materialismu (září r. 1938)*. Čtenáři českého překladu Leninovy knihy se z jeho obsahu nedozvídají, proč v ní byl vlastně tento citát otištěn, který zabírá více než celý hustě vytištěný arch (17 stránek). Mnohým z nich se asi stalo, že se teprve po jeho přečtení dozvěděli, že jeho autorem není ani Lenin ani jeho překladatel, ani ten, kdo překlad přehlédl (str. 328), nýbrž J. Stalin. Nehledíc k tomuto citátu je obsah poznámek rozčleněn arabskými číslicemi na čtyři odstavce, z nichž první se zdá být aspoň částečně citátem, ostatní pak jsou jakýmsi vysvětlivkami, jež přičinil český autor, který zůstal anonymní. Poznámka č. 4 se týká výše zmíněné kapitoly *K otázce dialektiky* Leninova spisu. Anonymní autor zde uvádí toto: „Úryvek *K otázce dialektiky* je Leninovým zápisem v jednom z jeho deseti sešitů o filozofii, které byly uveřejněny v „Leninském sborníku“ číslo IX. a XII. Všechny tyto sešity jsou dost obšírnými výpisky z různých filozofických spisů, hlavně z Hegela, s mnoha poznámkami. Většina těchto sešitů byla napsána v období let 1914–1916. Lenin se zřejmě v oné době chystal napsat zvláštní práci, věnovanou dialektice. Úryvek *K otázce dialektiky* je jakýmsi souhrnem, závěrem celé jeho práce nad Hegelem v oné době. Leninovy práce o otázkách dialektiky a vůbec o otázkách filozofie marxismu – a sem je nutné zařadit kromě Leninových speciálních filozofických prací v podstatě i všechny jeho ostatní práce, neboť každý Leninův spis je skvělým příkladem materialistické dialektiky – znamenají nový, vyšší stupeň ve vývoji dialektického materialismu“. Velice pochybuji, zdali by Lenin sám souhlasil s uveřejněním tohoto úryvku v té formě, ve které byl v originále uveřejněn v Leninském sborníku, a ještě méně asi s uveřejněním jeho překladu českým anonymním pořadatelem jeho spisu *Materialismus a empiriokriticismus*. Domnívám se, že literární slušnost toho vyžaduje, abych se o těchto svých pochybnostech v zájmu Lenina samotného výslovně zmínil, ale za zmínku stojí také nadmíru příznačná skutečnost, že se asi anonymní pořadatel českého překladu Leninovy knihy zase domníval, že její prostoduší čeští čtenáři budou tak omráčeni galimatyášem tohoto úryvku, že v něm budou spatřovat bůhvíjakou geniální učenost a vlastním ubohým intelektem neproniknutelnou filozofickou hloubku. Těmto čtenářům platí k posílení následující mé prohlášení: Nikdy ve svém životě jsem nepovažoval sice bez nutkových důvodů sebe za chytrějšího a ostrovtipnějšího, než byli lidé, s nimiž jsem se kdy – osobně nebo literárně – setkal, ale neměl jsem též bez pádnějších průkazů žádný důvod považovat sebe za hloupějšího. Vzhledem k tomu, že v krátké době dovrším sedmdesátý rok svého života, z něhož jsem aspoň padesát let věnoval četbě a přemýšlení o filozofických věcech a vzhledem k tomu, že zatím neshledávám zmíněné pádné důvody, které by mě nutly považovat anonymního pořadatele českého vydání Leninova spisu za chytrějšího a bystřejšího, než jsem já, prosím ty čtenáře Leninova spisu, kteří by se snad netroufali rozhodnout spor o tom, jestli je onen úryvek nesrozumitelný galimatyáš nebo „skvělý příklad materialistické dialektiky“, aby aspoň laskavě uvážili, u koho z nás obou je větší pravděpodobnost, že se svým úsudkem přiblížil více pravdě.

Kdyby se snad skromný čtenář obával prohlásit obsah právě uvedeného citátu za zcela nejasnou a zdravému lidskému rozumu nesrozumitelnou směsici slov a frází, pak nezbyvá, než abychom mu – jaksi na pomoc – odcitovali několik názorů Arthura Schopenhauera o Hegelovštině a zvláště dialektické metodě, které tento filozof pronesl již před více než sto lety: *„Kdyby byl tento Hegel hned zpočátku jasně a srozumitelně vyslovil absurdní základní myšlenku své pafilozofie – tj. myšlenku, která staví skutečný a pravý stav věcí právě na hlavu, že totiž obecné pojmy, které abstrahujeme z empirického nazírání a které tudíž vznikají odmyšlením podmínek a následkem toho, čím jsou obecnější, tím se stávají prázdnějšími, jsou ono prvotní, původní a skutečně reálné (čili věci o sobě v kantovské mluvě), tedy základem empiricko-reálného světa – kdyby, jak říkám, tento opravdu ztřeštěný nápad spolu s dodatkem, že takové pojmy myslí samy sebe bez našeho přičinění a pohybují se, vyslovil hned zpočátku, každý by se mu vysmál nebo pokrčil rameny a celé této komedie si dále nevšímal“* (*Parerga und Paralypomena. Über die Universitätsphilosophie*).

A na stejném místě je nazývána hegelovská filozofie divokou směsicí myšlenek a nauka o identitě Bytí a Nic jako sestava slov, při nichž se zdravé hlavě ztrácí jakékoliv myšlení, jako blábolení připomínající blázinec. Takových míst by bylo možné ze Schopenhauerových spisů uvést ještě celou řadu. Je sice možné nesouhlasit s výsledky učení jeho filozofie, jež bývá, jak známo, nazývána pesimistickou, ale zůstává nanejvýš nepravděpodobné, že by jeho intelekt, jehož pronikavost a ostrovtip jsou již přes sto let právem obdivovány celým světem, nestačil k tomu, aby pronikl zdánlivou hlubokomyšlností, která se skrývá v této Hegelově dialektické metodě, již se dnes ohání kdejaký politický agitátor.

Ale i kdybychom chtěli připustit, že se v pojmu dialektické metody skrývá něco jasně srozumitelného, přece by se nikdy právě z této metody nemohla podávat správnost komunistického programu jako politického hnutí určitého obsahu. Dejme tomu, že podstatným znakem dialektické metody je „trojtaktové schéma“, tj. známá hegelovská konstrukce teze, antiteze a syntéze, jak uvádí např. J. Král ve své kritice této metody (*Česká mysl*, XL – 1947, str. 219) a že *„je podle této filozofie obecný zákon vývoje vůbec,*

věcí i myšlení, a má být i metodou výzkumu, bádání“, a předpokládejme – *posito, sed maxime inconcesso* – že si lze při tomto výměru, podle kterého může být něco považováno za zákon vývoje, pak ale také za zákon věcí (?) a zákon myšlení a zároveň i za metodu výzkumu, bádání, něco jasného a srozumitelného myslet. Jak by bylo možné, aby toto tajuplné něco, které má být současně zásadou, podle níž se prý děje vývoj vůbec, ale také naše myšlení (!) a které má být ještě k tomu také metodou našeho bádání (!), bylo zároveň pomůckou, kterou lze vědecky dokázat správnost konkrétního politického programu? Takovými pojmovými výměry se již těsně přibližujeme třeštěné hegelovské konstrukci samovolně se pohybujících pojmů, kterou Schopenhauer právem nazval největší mystifikací, galimaťášem či hansvurstiádou, kterou kdy nějaký lidský mozek vymyslel!

Náš poctivý český filozofický myslitel T. G. Masaryk, jehož nejsilnější stránkou, bohužel, nebyla právě nauka o poznávání (noetika), ji skromněji nazval pouze „hokus pokusem“ (*Sociální otázka*, první svazek, 1948, str. 63: „*Nevím, co si z toho výkladu čtenář vybere – mně, přiznávám se, dialektika Hegelova i ve způsobě materialistické není než hokus pokusem.*“). Proti Josefu Královi, který si ještě skromněji (ale také méně výstižně) dovolil ve své kritice pouze poznamenat, že „nelze tedy materialismus“ (a tedy patrně ani jeho dialektickou metodu) „prohlásit za jedině správný výklad skutečnosti“ (str. 219) vyvstala v červenci roku 1948 přece ihned řada členů redakčního kruhu časopisu *Česká mysl* zvláštním novinářským projevem, v němž prohlásili svůj nesouhlas s jeho kritikou ortodoxního dialektického materialismu.

Pokusme si jen představit – pokud to dovedeme – zákon, který by sám určoval nejen nějaké dění vůbec, tj. tedy změny, které se odehrávají ve vnějším světě, ať se týkají čehokoliv (věcí nebo myšlení) a který by tudíž patrně byl např. obdobou známého gravitačního zákona nebo ještě obecnějšího zákona kauzálního, podle kterého každý účinek musí mít svou příčinu, ale který by byl současně i metodou vědeckého výzkumu a bádání. Takovou metodou je sice nesporně jak obecný kauzální zákon, tak gravitační zákon, který užívá lidský intelekt při poznávání vnějšího světa, avšak zcela nehořádným je tvrzení, že touto metodou se řídí nějakým tajemným způsobem

i sám předmět tohoto poznávání, tj. vnější svět jako jakýsi aktivní (rozuměj poznávající) činitel, poněvadž poznávací metodou, ať jakoukoliv, se může řídit, resp. ji užívat jen poznávající intelekt (subjekt) a nikoliv předmět (objekt) poznávání, který má být právě jí poznán. Je ostatně jasné, že pouhým obecným kauzálním zákonem, který pouze říká, že každý konkrétní účinek musí mít nutně konkrétní příčinu, o sobě ještě nelze získat žádných konkrétních poznatků o tom, jak se to dění či vývoj ve skutečnosti odehrává. K tomu je totiž nezbytně třeba zkušenosti, která nás teprve učí, jaké účinky mají jaké příčiny. Pouze dialektická metoda by tu měla činit jedinou a nepochopitelnou výjimku? Josef Král (str. 220) ji charakterizuje, podle mého soudu správně, jako postup od kladu něčeho k jeho záporu, popření a dále k záporu tohoto záporu, přičemž tento třetí stupeň jednak ruší (!), jednak spojuje (!) oba předchozí ve vyšší jednotu (!). Vůči tomu je nutné se ptát: Kdo nebo co tu postupuje? Je to poznávající subjekt nebo poznávaný objekt, či snad oba společně? A kdo či co tu něco klade? V českém jazyku toto kladení znamená překlad německého slova *setzen*, které naznačuje pojem svrchovaně široký, a proto poměrně velice prázdný. Je širší než pojem předpoklad (*Voraussetzung, hypothesis*), ale zároveň také znamená tolik, jako pouhý protiklad záporu (pozice – negace). A nyní si uvědomme, že hegelovská dialektická metoda od nás žádá, abychom si představili, že nejen poznávající intelekt (subjekt) provádí takové kladení a zapírání, nýbrž také jednotlivé věci, resp. pojmy samy, přičemž pak dochází k onomu slavnému samopohybu či samohybu pojmů, a že dále jednotlivé klady, záporny a záporny záporů se jednak ruší, jednak však také spojují ve vyšší jednoty a že to vše znamená metodu, kterou lze získat nové vědecké poznatky, resp. předvídat, co se ve světě v budoucnosti bude dít (zda kdy dojde k revolucím nebo ne, k nastolení nových hospodářských režimů revoluční nebo jinou cestou, k odumírání státu jako politické či sociální formy soužití lidstva atd.). Opakuji, co jsem již řekl výše: Není mi známo nic, co by zasluhovalo název poznatek (ať vědecký nebo prostý) a vděčilo za svůj vznik použití této dialektické metody. Za to však vím ze zkušenosti, že touto pohodlnou metodou vzájemně se rušících, ale zároveň se také spojujících kladů, záporů a protizáporů lze (na oko ovšem jen

pro prostoduché obecenstvo!) dokázat, resp. odvodit vše možné, zejména to, co se jeví horoucím přáním dokazujícího teoretika, např. správnost jednotlivých politických programů! Právě tuto možnost skvěle prokázala marxistická teorie tím, že si za své filozofické východisko vybrala Hegelovo učení, které se jeví jako pravé rejdiště různých kladů, záporů a protikladů a jímž se dá podle přání teoretika, který z něho vychází, dokázat nebo vyvrátit cokoliv. Tím se vysvětluje, že krajně materialistické nauce, která neustále zdůrazňuje svou revolučnost, naprosto nevadilo, že její filozofický patron Hegel, jak tu bylo již výše řečeno, vychází z extrémní idealistické Kantovy základny transcendentální filozofie a hájí politické teze, kterému každému skutečnému pokroku se musí jevit jako krajní šosáctví a přímý zápor vši revolučnosti. Srovnej např. názor, že tzv. kolektiv je vše a jeho jednotlivé součástky, tj. individua, nic, poněvadž jsou pouhými bezvýznamnými kolečky v tomto kolektivu, dále přesvědčení, že vlastním údělem těchto koleček je, aby se v něm rozplynuly a ztratily, že stát je nejvyšší hodnotou na tomto světě (podobně jako transcendentní Bůh na onom světě), přičemž mu tane na mysli, že nejdokonalejším vzorem takového státu se jeví být právě pruský stát z hegelovských dob, na němž opravdu nelze shledávat nic revolučního, nýbrž spíše pravý zápor či protiklad celé revolučnosti. Nic mu nevádí skutečnost, že to byl právě onen výlupek celé protirevolučnosti, tj. zmíněný pruský stát, který sám svými oficiálními reprezentanty (hlavou státu, ministerstvy a jinými úřady) pasoval Hegela za jakéhosi svého korunního filozofa, všestranně a všemožně podporovaného. Nic mu nevadilo, když si za svého filozofického patrona a intelektuálního otce později vybrala politická hnutí téhož Hegela, která marxismus nejurputněji potírala a dosud potírají jako své přímé protiklady, totiž Mussoliniův italský fašismus a Hitlerův německý národní socialismus (nacismus).

Táže-li se užaslý čtenář, jak se něco podobného mohlo stát nepopíratelným faktem v nejnovějších politických dějinách lidstva, je odpověď na tuto otázku velice jednoduchá. Najdeme ji totiž v oné slavné hegelovské nauce samotné, tj. v té tajemné automatické hře a protihře různých kladů a protikladů (záporů), které se současně a podle okamžité potřeby těch, kdo si něco přejí dokázat, ruší, ale také zároveň spojují v jakési vyšší

jednotky. Není tedy proto divu, že mezi tyto teze, antiteze, resp. syntéze patří také tvrzení o správnosti některého programu, politického hnutí, např. komunistického. Ale stejně pohodlně lze touto hrou dokázat – opět podle okamžité potřeby toho, kdo dokazuje – i jejich případnou nesprávnost, a to podle známé zásady, že jedno a totéž může být i zápolem (negací nebo protikladem) něčeho jiného, ale zároveň i totožné s ním. Je možné srovnat např. slavnou hegelovskou definici ducha na rozdíl od přírody. *Der Geist ist die Natur in ihrem Anderssein*, což znamená, že duch je sice něco jiného než příroda, ale zároveň také znamená to, že oba jsou vlastně přece totožnými: Duch je přírodou a příroda duchem – rozuměj ve své jinakosti (*Anderssein*). To je tedy jedna z definic či poznatků, čerpaných speciálně z dialektické metody, které nazval Schopenhauer přiléhavě „prázdnými ořechy“ (*hohle Nüsse*). Domnívá-li se však někdo vážně, že se něco nového a podstatného dozvěděl z poznatků o duchu, když se mu řekne, že je to příroda ve své jinakosti – *habeat sibi!*

4.6 Jak je možné vědecky odůvodňovat (prokazovat) správnost programů politických stran, resp. hnutí?

V předchozích kapitolách jsme se snažili prokázat správnost svého tvrzení, že materialistický světový názor (tj. materialismus na rozdíl od filozofického idealismu) nemá za předpoklad správnost dialektické metody ve smyslu hegelovského učení a že totéž platí ohledně vztahu filozofického materialismu zmíněné metody ke správnosti praktického programu konkrétní politické strany, tudíž také zvláště komunistického programu. Zbývá tedy, abychom si v této poslední kapitole, pokud možno jasně uvědomili, z jakých důvodů vlastně všeobecná teorie komunismu marxistického směru přikládá tak velký význam své vědecké fundaci, která však ve skutečnosti žádnou takovou fundaci vůbec nemůže být a popravdě jí také – podobně jako programy všech ostatních politických hnutí – ani nevyžaduje. Domníváme se, že vysvětlení tohoto nápadného zjevu je nutné shledávat v oblasti všeobecně psychologické.

Bylo již výše poznamenáno, že vznik a vzrůst komunistického světového názoru marxistického ražení časově spadá přibližně v jedno s velkým rozmachem moderních přírodních věd, tedy s dobou, kdy všechny ostatní

vědy včetně obecné filozofie se snažily používat, pokud možno přírodovědeckých (kauzálně-ontologických) metod bádání a poznávání, a kdy bylo nezřídka kladeno rovnítko mezi užším pojmem přírodní vědy a pojmem vědy vůbec. Bylo zde také již připomenuto, že vzrůst novodobého komunistického německého hnutí (marxistického) se konal v době, kdy bylo v Německu oficiální a vládnoucí filozofii učení G. B. F. Hegela. Touto časovou koincidencí je možné si proto snad aspoň částečně vysvětlit, že Karel Marx, který byl svým celkovým povahovým založením mnohem více politickým agitátorem, organizátorem a novinářem než teoretickým vědcem nebo dokonce filozofem, když pro svůj praktický politický program hledal vědeckou a filozofickou základnu, sáhl po pomůcce, která mu byla nejbližší, tj. k hegelovské filozofii a dialektické metodě, přičemž mu – patrně díky znamenité přizpůsobivosti zmíněné dialektické metody – nijak nevařil krajní idealismus Hegelova noetického východiska, ani šosácký a anti-revolucionářský duch tohoto korunního filozofa tehdejší pruské monarchie, poněvadž mu šlo v první řadě o vědecké vyšňoření jím propagovaného politického programu a získání nějaké filozofické základny pro tento program.

Takovým způsobem, tj. vybudováním oné vědecké (filozofické) základny měl být asi program komunistické strany zásadně odlišen od obdobných programů jiných politických stran, které podobné vědecké či teoretické základny podle názoru komunistického hnutí nemají. Poukaz na tento rozdíl mezi komunistickou stranou a všemi ostatními politickými stranami se také ve skutečnosti v literárních a jiných projevech teoretických komunistů neustále opakuje a nemíjí se u prostoduchých přívrženců tohoto hnutí s žádoucím účinkem, a to spolu s tímto dalším důsledkem: Je-li skutečně možné dokázat zmíněným vědeckým způsobem správnost či pravdivost komunistického programu, plyne z toho beze všeho nesprávnost (nepravdivost) obsahově protichůdných programů jiných politických stran, poněvadž patrně nelze připustit, že by byla současně vědecky dokazatelnou správnost tvrzení A a jeho opaku non A – leda že bychom zavolali na pomoc zázračnou dialektickou metodu, podle které A a non A je vlastně totéž, poněvadž se dá spojit (a samo se spojuje) podle všeobecného zákona

o vývoji vůbec v syntézu čili vyšší jednotku. Ale v našem konkrétním případě se patrně tato argumentace pro komunistickou stranu nehodí, poněvadž ta si přeje trvale zachovat, pokud možná silnou antitezi nebo protiklad nebo zápor mezi sebou a jinými stranami jako jediná strana, jejíž praktický program spočívá na vědecky dokazatelných a dokázaných základech nebo pravdách, a je tedy správný.³⁶

Filozofické pozadí celého tohoto úsilí teorie marxistického komunismu je možné charakterizovat jako snahu, aby poznatky, které podle své podstaty a povahy mohou mít jen relativní platnost, nabyly povahu absolutní platnosti. Poznatky prvního druhu bývají mluvnický vyjadřovány hypotetickými větami, např.: Je-li (nebo platí-li) A, je (nebo platí) B, což negativně znamená, že není-li (neplatí-li či nepředpokládá-li se) A, není (neplatí) ani B. Na rozdíl od této relativní platnosti poznatku B, jak řečeno, předpokládá platnost poznatku A, jeví se absolutním poznatkem takový, o kterém se domníváme, že je vůbec nezávislý na jakémkoliv předpokladu, tj. platí absolutně.

Představa takových absolutních poznatků a s ní související další představa nějakých absolut jako předmětů poznávání, zůstává v každém případě velmi problematická, poněvadž se tu z určité její podstaty a povahy, tj. jejich esence, vyvozuje nezbytnost jejich jsočnosti, tj. existence, a má tudíž za to, že opak jejich existence, tj. neexistence čili neskutečnost, je vůbec nemyslitelná (nepředstavitelná). Jako konkrétní příklad podobného absoluta lze uvést pojem Boha, jak jej užívá tzv. ontologický důkaz jeho existence. Je známo, že hegelovská filozofie velmi vydatně užívá pojmu absolutna a možná tudíž i v marxistické tendenci, pokud vydává poznatky, které mohou mít svou povahou jen relativní platnost, za absolutní (bezpodmínečné), spatřovat vliv této filozofie na marxistickou nauku. Zmíněná tendence se jmenovitě projevuje ve snaze prokázat absolutní správnost praktického programu, jak jej zastává ona nauka, a tím nepřímou i nesprávnost všech ostatních politických nauk, které marxistický program prohlašuje za reakční, zpátečnický, protipokrokový, buržoazní apod.

³⁶ Proti tomuto tvrzení by se ovšem v novější době ohradily zejména strany italského fašismu a německého nacismu poukazem na nepřehledné haldy spisů, ve kterých byla zešlora rozváděna teorie obou těchto politických hnutí.

Ve skutečnosti při tom může jít pouze o relativní, tj. na určitém předpokladu (východisku) závislou správnost a proto zbývá, abychom si nyní ujasnili, v čem onen předpoklad spočívá.

Bylo zde již řečeno, že program každého politického hnutí, a tedy též komunistického, se nutně jeví jako projev vůle, tedy jako postulát nebo norma. Máme-li uvažovat o správnosti, resp. nesprávnosti (mluvit o pravdivosti a nepravdivosti by zde zřejmě nemělo žádný smysl!), co se týče o jejím důkazu, nelze tak učinit jinak, než když předpokládáme jako platný nějaký jiný (další) a obsahově širší projev vůle, z níž ten, jehož platnost má být dokázána, obsahově plyne. Přeji-li si či chci-li např. pokud možná nejvyšší blaho (hospodářské, kulturní nebo jiné) určitého národa nebo určité třídy tohoto národa, třeba by bylo dosažitelné jen na úkor blaha jiných národů nebo tříd téhož národa, pak se mi bude jevit jako správná celá řada speciálních projevů vůlí, které z něho (jako všeobecného, vrchního, ústředního) plynou a správnost těchto speciálních projevů je pak prokazatelná, resp. dokazatelná – ovšem pouze jako poznatek relativně správný, tj. závislý na předpokládané správnosti onoho všeobecného projevu. Jako konkrétní příklad takového všeobecného projevu vůle lze uvést např. tento: „chci největší (rozuměj dosažitelné) blaho německého národa (italského nebo jiného)“. Z předpokládané správnosti tohoto projevu je pak možné odvodit (a dokázat jejich relativní správnost) celou nepřehlédnou řadu speciálnějších postulátů či norem, které tvoří obsah toho, čemu se říká právní řád nebo státní zřízení konkrétního státu. Totéž, co platí o právě uvedeném příkladu, přirozeně platí i o projevu, který by vyjadřoval vůli po nejvyšším blahu určité třídy (např. zemědělské, dělnické nebo jiné) určitého národa. Sem patří i různá interpretační pravidla týkající se zmíněného právního řádu či státního zřízení, jako byla např. známá zásada nacistické pravovědy, „že právem je (nebo za právo má být považováno) to, co je německému národu prospěšné“, z čehož se tedy podává, že všechno ostatní je možné považovat za neprávo čili neplatné právo.

Účelem této kapitoly je ukázat, že jakýkoliv důkaz správnosti (platnosti) jakéhokoliv praktického politického programu, ať má jakýkoliv obsah (hospodářský, kulturní atd.) a týká se jakéhokoliv národa nebo jeho

jednotlivých tříd, je možný jen za předpokladu platnosti určitého ústředního postulátu nebo normy, jejíž samotná platnost již nemůže tvořit další vědecké *thema probandum*. Musí to být nezbytně postulát nebo norma a nikdy nestačí pouhá fakta či skutečnosti. Neboť z toho, že něco je, resp. bylo, nemůže nikdy plynout, že něco má být. Tato kapitola je tedy doplněkem předcházejících, ve kterých jsme se pokusili ukázat, že nelze provést důkaz správnosti marxistického programu pomocí materialistického světového filozofického názoru (na rozdíl od idealistického) nebo používáním tzv. dialektické metody, a to z toho důvodu, že zmíněný světový názor nijak nesouvisí s touto dialektickou metodou a obojí nemá co činit s jakýmkoliv politickým programem. Pokud jde o dialektickou metodu (v hegelovském smyslu), prohlásili jsme ji za neplodnou hru s prázdnými, příliš obecnými pojmy, kterou se následkem toho dá dokazovat vše – ve skutečnosti se však nedokazuje nic, nejméně pak správnost programů jednotlivých politických stran či hnutí.

Z poměrně bohatého písemnictví, které se u nás v nejnovější době zabývá dialektickým materialismem se zřejmou snahou, aby neinformovanému čtenáři, který se dosud filozofickými otázkami vůbec nezabýval, zaimponovalo a omráčilo jej obvyklou divokou směsicí slov a frází, při kterých poctivý a kritický lidský rozum si při nejlepší vůli nic jasného nedovede myslet, se zde musím zmínit aspoň o pojednání L. Riegera st. *O základní pozice dialektického materialismu* uveřejněném ve *Sborníku marxistických studií Vzestup* (rok 1948, str. 49–101). Zde v závěru (str. 99) autor prohlašuje toto: „*Pokusili jsme se zdůraznit tyto základy dialektického materialismu, tj. filozofie, která převzala dědictví celé předchozí filozofie od antiky po novodobou. Předchozí filozofie se tím překonává a vyzdvihuje ze stanoviska pouhé spekulace – z pozice diváka – na pozici vědy, vědění, které je zásahem do skutečnosti pod kontrolou skutečnosti. Věda postupuje zkusmo, táže se skutečnosti a řídí se podle její odpovědi. Filozofie základů vědy je pak filozofií této praxe, tj. práce. Jejím smyslem je odhalovat zákony bytí, tj. dění, pohyby, změn a proměn, všeho, co je. To je filozofie dialektického materialismu, materiální dialektiky, která je tímto nástrojem poznání, a je sama teorií i praxí“.*

Dovídáme se tu o základech dialektického materialismu, že 1. věda je zásahem do skutečnosti a stálým stykem se skutečností pod kontrolou skutečnosti. Laskavý čtenář ať si představí, jak toto zasahování asi vypadá např. v ryzí matematice nebo astronomii a jak asi kontroluje skutečnost integrální nebo diferenciální počet, nebo naopak tento počet skutečnost, 2. že praxe a práce je totéž, že 3. filozofie základu vědy je filozofií praxe, tj. práce, 4. že dialektický materialismus a materiální dialektika jsou totéž a znamenají jako nástroj poznání teorii a praxi, z čehož se podává, že teorie a praxe jsou vlastně také totéž. Na konci svého pojednání (str. 101) pak Rieger shrnuje své výklady v tyto velmi instruktivní teze: *Dialektický materialismus „je filozofie práce, filozofie všelidské, humánní civilizace, postavená na práci a solidaritě pracujících“.* *„Dialektika je právě tak praxí jako teorií, a tato dialektika je proto právě nutně materialistická (vycházející z bytí a vracející se k bytí), jako je tento materialismus nutně dialektický“.*

Stejně instruktivní jako právě sdělené úryvky z Riegerových tezí je jeho přehled hlavních rysů dialektiky u Heraklita, Hegela, Marxe-Engelse a Lenina-Stalina (str. 89 n.). Heraklitova je prý materialistická, protože vyjadřuje „věčný vznik něčeho z ničeho“. Představu vzniku něčeho z ničeho (ať věčného nebo jiného), byť by se snad proti ní zdravý lidský rozum poněkud vzpouzel, nám ovšem Hegel umožňuje svým tvrzením o identitě bytí a ničeho (Rieger, str. 94). Proč by také nic a něco nemohly být identické, čteme-li např. u Riegera na stejné stránce citát definice pojmu Boha jako *„myšlení myšlení“*, čímž se tento pojem zřejmě stává naprosto jasným a jednoznačným? Hegelovu filozofii sice Rieger označuje na str. 88 za přímo *„odstrašující příklad“* (rozuměj spekulativních věd) a jeho dialektiku za idealistickou. Tu nahradili Marx a Engels materialistickou dialektikou (Rieger, str. 90: *„dialektika z dialektické - sic.! - stává se materialistickou“*). Nechci zde rozhodovat, zdali zde místo dialektická nemělo být idealistická, poněvadž obě verze dávají přibližně stejně jasný smysl) a přidat k tomu - podle Riegera - svou teorii samopohybu, vývoje, odrazu poznání a skoků vývoje, tj. přechodu kvantity v kvalitu. Pro Lenina je prý vývoj bojem protikladů (Rieger, str. 91). Tento vývoj prý *„také vysvětluje skoky, přerovy poněnáhlého vývoje, proměny v opak, zničení starého a vznik*

nového“. Ale bez dalšího vysvětlení zůstává u Riegera otázka, čím se vlastně liší pojem vývoje od patrně širšího pojmu změny vůbec. Zdá se nám totiž, že by marxistický dialektický materialismus sotva asi spatřoval v přeměně socialistického státního zřízení v nesocialistické nějaký vývoj nebo vzestup, nýbrž spíše snad nějakou nežádoucí reakci, takže by vývojem byla jen změna nějakého stavu k něčemu lepšímu a že lepším by bylo všechno to, co si posuzovatel změny přeje z nějakého důvodu a reakcí to, co si nepřeje nebo nepovažuje za žádoucí čili jinými slovy: kdyby odpovídalo, resp. neodpovídalo určité předpokládané normě nebo předpokládanému postulátu. Stalin konečně formuje základní rysy dialektiky takto: „*a) souvislost všeho se vším; b) vše je ve změně, pohybu, obnově a vývoji; c) proces vývoje není jen prostý růst, ale vývoj, který přechází od nepatrných a skrytých kvantitativních změn ke změnám zjevným, kvalitativním, a to ne ponenáhl, nýbrž rychle, náhle, skokem. Proto ne pohyb v kruhu, jako opakování, co bylo, ale vzestup; d) vnitřní rozpory a boj mezi protiklady, boj mezi starým a novým tvoří náplň procesu vývoje*“ (Rieger, str. 92).

Za všemi těmito změnami, pohyby, obnovami, vývoji, skoky a vzestupy se podle mého mínění skrývá opět výše již vzpomenuťá myšlenka, že existují změny stávajících poměrů, které si marxistický teoretik buď přeje nebo nepřeje: To, co si přeje, to je to, co se mu jeví žádoucí, např. socialismus, je vývojem či vzestupem, a to, co si nepřeje (např. kapitalismus) reakcí. K tomu všemu Rieger přidává ještě tyto zákony dialektiky podle H. Lefebvrea (*Logique formelle – logique dialectique*, 1947): a) zákon univ. (zkratka Riegerova), b) zákon univ. pohybu, c) zákon jednoty kontradiktorického, d) přeměna (transformace kvantity v kvalitu), e) zákon vývoje ve spirále (překonání – *dépassement*). To všechno se patrně Riegerovi zdá tak jasné, že k tomu nepřidává ani slůvka nějakého vysvětlení. Pochybným zde zůstává jen výklad Riegerem užívané zkratky univ. (viz obraty: univ. transakce a univ. pohyb). Máme je číst univerzální nebo univerzalistický nebo snad prostě univerzitní? Všechny tři výklady skýtají přibližně stejně jasný smysl a odtud právě pocházejí naše pochyby!

Čtenáře, který při studiu podobných informací o „základní pozici dialektického materialismu“ jako je Riegerova informace, by snad ve své prostoduché důvěře předpokládal, že si autoři při jejich sepisování něco jasného a srozumitelného mysleli, což však zůstalo pro svou mimořádnou hloubku jeho slabému intelektu nedostupné, důtklivě žádám, aby od tohoto zhoubného předpokladu upustil a ujišťuji jej a opírám se při tom o své vlastní padesátileté, poctivě nabyté zkušenosti, že si tito autoři zcela určitě sami nic jasného nemohli myslet, nýbrž prostě počítali s prostoduchostí svých čtenářů. A proti takovému hanebnému zneužívání čtenářovy důvěry a prostoduchosti mu doporučuji jediný neomylný prostředek: mrštit nedočtenou knihou o zem a obrátit se ke zdi. Kdyby to v Riegerově případě učinil, nic by neztratil, neboť v jeho padesátistránkovém elaborátu, jehož hlavním tématem podle autorových vlastních slov je ukázat, „že lze celou materialistickou pozici formulovat noeticky nezávisle na Hegelovi, což je rozvinutím Marxových a Engelsových myšlenek o práci jako bezprostředním vztahu ke skutečnosti“ (str. 49), marně by hledal nějaké jasné a srozumitelné definice pojmu práce. Upozorněním, že práce je „bezprostřední vztah ke skutečnosti“ nebo „zásah do skutečnosti“ (str. 53) by mu bylo asi málo poslouženo podobně jako poukazováním na identitu pojmu práce a praxe, zejména není-li ani jeden z těchto pojmů přesně definován.

Běžný lidský intelekt, nedotčený dialektikou a jejími kouzly, bude v práci prostě spatřovat jistý druh činnosti a uvědomí si asi, že tento pojem je patrně širší onoho: ne každá činnost (srov. řecké slovo *prattein*, od něhož pochází slovo *praxe*) je prací, poněvadž prací zpravidla nazýváme jen takovou činnost, která se děje za určitým účelem a soustavně. Přívrženec socialistických směrů bude snad pojem práce omezovat ještě dále, a to tak, že za práci uzná jen takovou soustavně a účelově provozovanou činnost, jejímž účelem je, aby jí pracující člověk získal nezbytné prostředky ke svému životu a k životu své rodiny, čímž se stává příslušníkem tzv. pracujícího lidu a zároveň bude vyloučen z okruhu tohoto pracujícího lidu, např. kapitalista, který – popřípadě velmi soustavně, vytrvale a intenzivně – pěstuje pro své potěšení (a nikoliv tedy pro výživu) nějakou vědu nebo nějaké umění a nesporně tudíž také v širším slova smyslu

pracuje. Tímto způsobem by uvažoval o pojmu práce lidský intelekt nedotčený dialektickým materialismem. Nic takového však v Riegerově pojednání nenacházíme. Tam se, jak již bylo řečeno, jen dozvídáme, že práce a praxe je totéž a že praxe, teorie a věda jsou vlastně také totéž, aniž by byly tyto pojmy přesně definovány. Kdo by si ovšem dal tu práci, aby pronikl až k vlastnímu účelu celého tohoto identifikačního a nic nevysvětlujícího úsilí, asi by dospěl k poznatku, že autoru (a celému učení o dialektickém materialismu) jde o to, aby – *bongré, malgré* – sjednal nějaký vztah mezi stanoviskem tzv. naivního realismu, který připouští existenci (danost) předmětu poznávání bez současného předpokladu poznávajícího subjektu, s praktickým politickým programem, jehož základní normou či postulátem je protekce tzv. pracujících lidí proti nepracujícím. Ve skutečnosti zde však žádný takový vztah není a nemůže být. Odtud se pak objevují čtenáři zcela nesrozumitelné identifikace „filozofie základů vědy“ s „filozofií praxe“, tj. práce a řada jiných takových identifikací. Spadlo-li kdy něco naprosto neočekávaného z nebe do sféry transcendentálních noetických úvah, je to tato práce.

4.7 Epilog

V dějinách věd a vědeckých metod, které mají jako svůj předmět všeobecně politiku, tj. politické dění a chtění všeho druhu, odedávna docházelo a dosud dochází ke zvláštnímu úkazu, jenž zpravidla zůstává zcela neznámý v oblastech tzv. přírodních (ontologických) věd, totiž k tomu, že velmi nápadným způsobem se kryje vědecké či teoretické přesvědčení jednotlivých autorů s jejich praktickým či politickým přesvědčením, tj. že např. fašista, nacista, komunista, liberál, nacionalista atd. se snaží ve svých teoretických spisech nebo jiných projevech prokázat správnost příslušné teorie a tím nepřímo i nesprávnost všech ostatních teorií.

Případy, kde by autor, který osobně zřejmě sympatizuje s programem a cílem určité politické strany nebo určitého politického hnutí, svým spisem dokazoval – patrně pouze velice nerad – správnost programu jiné strany nebo jiného hnutí a byl tudíž nucen nakonec zavrhnout teorii své strany jako absolutně a bezpodmínečně nesprávnou, bylo a bude vždy velice málo, jestli vůbec nějaké existují. Již tento úkaz sám o sobě velice

nápadně nasvědčuje základnímu rozdílu mezi metodami přírodních věd na jedné a normativních, resp. teleologických věd na druhé straně. Rozdíl spočívá v tom, že sice každá ze tří uvedených skupin věd musí usilovat o získání objektivních poznatků, tj. na libovůli, resp. subjektivních přáních nezávislých na poznávajícím subjektu, že však poznatky, které získáváme v oblasti normativních a teleologických věd jsou svou podstatou nezbytně relativní, jsou závislé na předpokladu určitého ústředního postulátu, resp. normy, kdežto v oblasti empirických ontologických (přírodních) věd takový předpoklad není a proto se jejich poznatky jeví jako absolutně správné (pravdivé), přičemž ovšem stranou zůstává pojem poznávací metody, resp. jejich předpokladů ve transcendentálním smyslu, tj. ve smyslu Kantova kritického idealismu. V tomto posledním smyslu se totiž jeví i ontologické (přírodovědecké) poznatky jako relativní.

O dalším nápadném poučení, které lze čerpat ze studia dějin a osudu normativních, resp. teleologických věd (zejména tzv. politických či státovědeckých), jsem se zmínil ve své *Teorii práva* (1936). Zabývám se tam tendencí politizující jurisprudence, která za svůj nejhlavnější úkol prohlašuje, aby sloužila tzv. praxi. Touto praxí je nutné konkrétně rozumět politiku, tj. činnost, sledující různé zájmy konkrétního národa nebo jeho jednotlivých právě vládnoucích tříd nebo sociálních vrstev. Tak se stává, že věda o státu a politice dospívá „právě k těm důsledkům, které potřebuje politika dočasných držitelů moci, tedy v monarchii k monarchistickým teoriím, v republikách republikánským, v komunistických státních zřízeních ke komunistickým, ve fašistických k fašistickým atd. O tom, že se tak v nejnovější státovědecké literatuře – díky její sociologické a všeobecně politické orientaci – skutečně děje, nás může přesvědčit zcela povrchní pohled na její stav: v hitlerovském Německu dospívá státoprávní teorie, sloužící praktickým potřebám, promptně k poznatkům a konstrukcím, které mu vyhovují, je tedy národně-socialistická, v Itálii, v Rusku, Maďarsku, Rakousku a jinde se přizpůsobily stejným způsobem příslušné státovědecké teorie tamním praktickým potřebám, které jsou, jak se rozumí, totožné s potřebami právě vládnoucí politické třídy nebo strany. Ve všech těchto a jiných státech slouží teorie praxi, což znamená, že její teoretické poznatky bývají přesně přizpůsobeny praktickým,

tj. politickým potřebám. Kdyby se tyto potřeby náhle změnily – např. následkem úspěšného politického převratu – lze s jistotou očekávat, že příslušná teorie bude sloužit dále, tj. že své teoretické poznatky přizpůsobí změněným praktickým potřebám“ (srov. mou Teorii práva, str. 162, 163).

Stáváme se pak svědky překvapujícího dějství, že přívrženci určitých vědeckých teorií a pravd se houfně množí jako houby po dešti. Z dosud přesvědčených nacionalů se přes noc stávají stejně přesvědčení internacionálové (nebo naopak), z radikálních hospodářských individualistů komunisté, z nábožensky pokorně věřících lidí zuřiví ateisté popírající existenci Boha, z doposud zcela indiferentních lidí náruživí hlasatelé nějaké pravdy hlásané nějakou politickou teorií, z filozofických idealistů (spiritualistů) materialisté (realisté) atd. Pokud se tyto houfné přechody z jednoho tábora do druhého odehrávají uvnitř vlastního politického života, tj. v politických stranách, a přeběhlíci se většinou skládají z lidí, kteří buď vůbec nechápou žádnou z teorií, z nichž vyměňují jednu za druhou, a při tom podléhají vlivu různých agitátorů a demagogů, nebo jsou prostými egoisty, kteří záměnou určité politické teorie za jinou sledují své vlastní osobní zájmy, je celé toto dění pro objektivního pozorovatele aspoň zčásti pochopitelné a méně pobuřující. Mnohem horší však je, když takový pozorovatel musí zjistit, že podobná epidemie záměn politických teorií se zmocní i příslušníků těch vrstev národa, u nichž lze předpokládat nadprůměrnou soudnost, tj. tedy u tzv. inteligentů či intelektuálů, ale naše indignace dosahuje vrcholu, když mezi těmito lidmi nalézáme ty, jejichž oficiálním životním povoláním má být hledání vědeckých poznatků, tj. pěstování věd, tedy vysokoškolské profesory, celé vysoké školy, fakulty, učené společnosti a jiné podobné organizace jako celky.

Marně se v takových případech ptáme, odkud tito lidé berou k tomu nezbytnou dávku intelektuální nestydatosti a náš údiv nemá konce, když např. v jednotlivých případech vidíme, jak se z takového šedesátiletého nebo dokonce sedmdesátiletého učence (filologa, matematika, právníka, medika, technika atd.), o jehož politickém přesvědčení nebylo dosud širší veřejnosti nic známo, pojednou přes noc a obratem ruky stává radikální přívrženec a nadšený propagátor politického hnutí, které ještě ke všemu

není žádným vynálezem nejnovější doby, který by snad dosud mohl ujít jeho pozornosti, nýbrž třeba přes sto let starou skutečností (upozorňuji v této souvislosti např. na stáří komunistického manifestu a marxistického učení). Pozdní zvýšená politická průbojnost se však nedostavuje, jak se podle pravdy sluší uznat, u všech ve stejné míře, ale tam, kde se dostaví, není zpravidla bez následků nikoliv právě nepřijemných pro našeho bojovníka, i když mu ukládají zvýšenou práci a větší starosti, jak bývají např. spojeny s výkonem různých akademických funkcí apod.

Zkušenost nás učí, že téměř nezbytným předpokladem pro epidemické šíření vědeckých politických teorií mezi učenici nejružnějších oborů není ani tak to, že by se podařilo vědecky dokázat jejich správnost (a tím zároveň i nesprávnost všech ostatních), nýbrž spíše splnění jisté podmínky, o níž se zmiňuje výše uvedený citát z mé *Teorie práva* a která se týká vztahu vědeckého přesvědčení těchto učenců k současným mocenskopolitickým událostem, co se týká převratů. A v této souvislosti nás učí výše vzpomenutá zkušenost dále pozoruhodné skutečnosti, že vědecké přesvědčení zmíněných učenců spadá vždy velice nápadně v jedno s programem politického hnutí, které dosáhlo v příslušné zemi právě na vrchol, ať revoluční nebo jinou cestou, a že patří k vzácným výjimkám, aby tito lidé hrdině a nebojácně zastávali a obhajovali svými argumenty programy opačné, takže by např. v zemi, kde zvítězilo právě politické fašistické nebo nacistické hnutí, bojovali pro správnost teorie a praxe komunistického hnutí *a vice versa*.

Vzpomenutá epidemie se vyskytuje při tom přirozeně ve zvýšené míře u příslušníků tzv. duchovních věd na rozdíl od přírodních, ačkoliv v případech zvláště význačných, jako bylo např. vítězství Hitlerova politického hnutí v Německu, jí byli uchvázeni i zástupci přírodních věd. Tak se pamatují, že v hitlerovském státě vydal jistý renomovaný německý univerzitní profesor knihu pod názvem *Deutsche Physik*, od níž by byl již jen další krátký krok ke spisům, které by pojednávaly o nějaké německé matematice nebo logice (na rozdíl od případné židovské, slovanské a jiných podobných matematik a logik). Že autor oné německé fyziky, jehož jméno bohužel vypadlo z mé paměti, se v ní ukázal mimo jiné jako zásadní odpůrce

slavné Einsteinovy teorie relativity, bylo stejně jasné, jako to, že nejpád-
nější argumentem proti ní bude asi židovský původ jejího objevitele – tak
jako určitým spisovatelům, kteří ve svých volných chvílích pěstují vědu
dialektickou metodou, stačí k porážení protichůdných vědeckých názorů
jejich prosté označení, jako reakčních nebo buržoazních, aniž by se dále
obtěžovali problémy, jak naložit např. s reakční či buržoazní teorií, která
by se výjimkou zároveň ukázala být správnou (pravdivou), zejména tedy
otázkou, která ze dvou protichůdných teorií, z nichž jedna se sice zdá být
správnou, ale zároveň reakční a buržoazní, kdežto druhá sice nesprávnou,
za to však zároveň pokrokovou, proletářskou nebo přímo revoluční, zaslu-
huje vlastně přednost. Domníváme se, že jediným východiskem z takových
obtížných dilemat poskytuje opět ona slavná dialektická hegelovská metoda
s jejími klady, protiklady a na konec vše usmiřujícími syntézami, která
nám umožňuje spatřovat v obou takových vědeckých teoriích dle libosti
buď klad a zápor (protiklad), nebo současně také jakousi vyšší jednotu
(viz výše citovaný Králův výměr str. 220), která původní rozpor – podle
obecného zákona vývoje – odstraňuje. Obáváme se totiž, že právě v námi
nadhozeném konkrétním případě nebude asi řada revolučně založených
teoretiků, kteří dávají přednost zásadně vědeckým revolučním poznat-
kům, byť i nesprávným, před poznatky reakčními a buržoazními, třeba
správnými, ochotna uznat bezpodmínečnou platnost zmíněného obecného
zákona vývoje a smíří se raději s představou, že další vývoj či postup pro-
stě ustane, jakmile revoluční (pokrokový) názor nabude jednou vrcholu
nad reakčním a že tudíž zůstane pak celá situace až do věčnosti nezměněna.
Podobné očekávání se zdá být ostatně součástí programu nejen komunisti-
cké strany, nýbrž všech politických stran vůbec. Neboť čert ať vezme další
vývoj, postup či pokrok, kdyby jím mělo být ohroženo časově neomezené
trvání situace, jejíž uskutečnění bylo naším programem!

Jak znamenitě se hodí pro zmíněné epidemické doby naše dialektická
metoda, již se dá – podle potřeby a libosti – vědecky dokazovat, nebo vyvra-
cet, vše, co si přejeme! Její hodnota nijak netrpí, nýbrž naopak se významně
zvyšuje (a to zejména pro tzv. masy) tím, že skoro nikdo neví, co vlastně
znamená a nikdo nedovede srozumitelným způsobem udat, oč při ní jde.

Odtud si vysvětlujeme tisíckrát opakované zoufalé otázky důvěřivých a poctivých příslušníků oněch mas, kladené intelektuálům: „*Řekněte nám, pro Boha, co to je ta dialektická metoda, o které se nyní všude neustále píše a mluví, a budeme Vám vděční, když nám také vysvětlíte, co to je dialektický materialismus, dále materialistická dialektika a jak je možné, aby materialismus byl dialektický, ale zároveň i dialektika materialistickou*“. Odpověď tazaneho intelektuála dopadne přiměřeně jeho povaze. Je-li poctivý, odpoví asi takto: „*Milý příteli, nemohu Vám posloužit, neboť já tomu, bohužel, také nerozumím, ale snad spočívá vina v mém nedostatečném filozofickém a jiném vzdělání; zeptejte se proto někoho jiného*“. Tazatel však může narazit i na intelektuála jinak uzpůsobeného, který odpoví: „*Člověče, držte se našeho programu a zbytečně nehloubajte! Vám musí stačit vysvětlení, že materialistická dialektika a dialektický materialismus je něco absolutně správného, ale hlavně revolučního a pokrokového, kdežto každý jeho opak znamená reakci a zpátečnický buržoazní předsudek, který musí být potírán*“.

Že spousta obyčejných a běžných tzv. intelektuálů se stala během doby prostřednictvím průbojné stranickopolitické agitace obětí oné kolosální mystifikace, kterou znamená pro každého kritického ducha hegelovská filozofie a dialektická metoda, již tak přiléhavě nazvali Schopenhauer hanswurstiádou a náš T. G. Masaryk hokus-pokusem (viz výše citované výměry), nekladli bychom jim ani tak příliš za vinu; nevytýkali bychom jim ani, že se nepozastavili nad stejně kolosální nepravděpodobností, kterou znamená skutečnost, že by se bylo politickým organizátorům, agitátorům a demagogům podařilo porazit a vyvrátit filozofické učení největších duchů, kteří – jako např. Platon a Kant – v tisícičetém odstupu svými hlubokomyslnými poznatky obohatili svět; a nedivili bychom se, že se jim nejevily nápadnými a zcela neobvyklými úžasně primitivní prostředky, kterými se oni organizátoři, agitátoři a demagogové snažili a dosud se snaží porážet názory svých odpůrců, totiž tím, že je prostě označují za reakční, buržoazní, zpátečnické apod., jakoby tu nešlo o nejzákladnější a nejobtížnější filozofické koncepce, při kterých – podobně jako u všech vědeckých poznatků vůbec – může jít jen o jejich správnost, resp. pravdivost a nikoliv o nějaké módy, při nichž sice ta novější (pokroková) zpravidla vítězí nad staršími (reakčními).

Všemu tomu se, jak bylo řečeno, nedivíme, neboť známe jednak průměrnou inteligenci tzv. intelektuálů (kteří svou kritickou schopností plně zasluhují tohoto krásného označení!), jednak jsme si vědomi působivosti opravdu originálního, komunistickou stranou po celém světě užívaného triku, který spočívá v tvrzení, že právě jen program této jediné politické strany spočívá – na rozdíl od programů všech jiných politických stran (bývalých, nynějších a budoucích) – na vědeckých základech a poznacích, jejichž správnost, resp. pravdivost je dokazatelná, resp. již dokázána. To je tedy nadmíru vábivé heslo právě pro průměrného intelektuála, který ve skutečnosti ani nechápe, co to je idealismus a realismus, ani ovšem nemá (a nemůže mít) jasnou představu o podstatě filozofie a metody, na které zakladatelé německého komunismu (Marx a Engels) vybudovali program svého politického hnutí a kterou Schopenhauer a Masaryk tak poctivě a přiléhavě označili jako hanswurstiádu, resp. hokus-pokus. Vábivost zmíněného hesla se ostatně zvyšuje pro naše intelektuály ještě velmi podstatně, domnívají-li se, že vítězství tohoto jediného politického programu, jehož správnost je vědecky dokazatelná a dokázaná, znamenalo by pro něj zároveň také nějaké osobní výhody (hmotné nebo jiné). V takových případech se budou houfně přidávat k politickému směru, který kromě očekávaných osobních výhod ještě poskytuje možnost ohánět se různými nesrozumitelnými, ale učeně a vědecky znějícími frázemi (jako např. thesis – antithesis – synthesis) a při každé příležitosti zdůrazňovat radikální pokrokovost, ne-li přímo revolučnost a současně odpor proti všemožnému zpátečnictví.

Vedle této skupiny intelektuálů, spekulujících na osobní výhody, ale ve svém nitru přesvědčených o jalovosti všech oněch nesrozumitelných a nesmyslných slov a frází (srov. např. výše citované vysvětlení dialektiky u Lenina, str. 281), je nutné rozeznávat ještě další skupinu. K ní patří ubožáčkové, kteří nijak nespekulují na svůj osobní zájem, nýbrž v celý ten nesmyslný galimatyáš upřímně věří a jeho nesrozumitelnost si vysvětlují nedostatky vlastní inteligence a vzdělanosti. Momentálně je obtížné rozhodnout, která z obou skupin je početnější. Oč výš však proti oběma skupinám stojí poctivý dělník, který se o zmíněný filozoficko-vědecký

galimatyáš vůbec nestará a přidává se k hnutí prostě proto, poněvadž se domnívá, že při očekávaném obecném rovnoměrném rozdělování a užívání všech statků tohoto světa by asi na něj připadající částka značně převyšovala podíl, kterého se mu dostává dnes za vlády kapitalistů a jiných vykořisťovatelů. Tak mu to aspoň slibují řečníci, agitátoři a stranický tisk a k tomu ho ponouká především jemu vrozený (jako každému jinému živočichu) egoismus, který se bohužel žádnými teoriemi, filozofiemi a předpověďmi, ať jsou sebeučenější, vznešenější nebo nesrozumitelnější (jako např. slavná nauka o odumírání státu a nastolení jakéhosi moderního zlatého věku) z tohoto světa nedá vykořenit.

Nás zde však především zajímá jen chování určité, poměrně malé výseče ze zmíněné skupiny intelektuálů vůči novým politickým proudům a jejich teoretickým základům, neboť v přítomné době (tj. během roku 1948) máme právě u nás dost vhodných příležitostí, abychom je zkoumali. Jsou to lidé, kteří svůj hlavní životní úkol spatřují v pěstování věd a hledání pravdy. K nim patří především učenci z povolání, kteří byli k této své činnosti buď oficiálně, tj. státem ustanoveni (učitelé na vysokých školách) nebo soukromí učenci. V širším slova smyslu je možné k nim pak počítat i umělce jako tvůrce kulturních hodnot, hlavně spisovatele. Od všech těchto lidí národ očekává, že jej v osudných nebo jinak rozhodných dobách povedou, že se stanou jeho vůdci. Takovými duchovními vůdci lidu se např. stali našemu národu ti, kdo v první světové válce sepsali, podepsali a vydali slavný manifest českých spisovatelů v květnu roku 1917, který byl namířen v první řadě proti nebezpečí, jež mu hrozilo ze strany jeho jiných zástupců, totiž parlamentárních a politických vůdců vůbec.

U oficiálních vědců a uznaných spisovatelů národ předpokládá nejen inteligenci, značně přesahující běžný průměr, nýbrž i této inteligenci přiměřenou odvahu, neboť jejich vůdčí funkce se stává aktuální právě v dobách, kdy začínají nové myšlenky nebo poměry hýbat světem a vyžadují veškerou změnu v orientaci smýšlení lidstva. Poněvadž je toto smýšlení vždy konzervativní a setrvačné, bývá zpravidla úkolem vůdců, aby lid burcovali a přesvědčovali o správnosti a pravdivosti nově se rodících myšlenek a teorií, přičemž platí předpoklad, že se za žádnou cenu nezpronevěří

poznané pravdě, která musí zůstat za všech okolností jejich vůdčí hvězdou. Pokud by ovšem už zvítězily takové pravdy a teorie v lidu, nebo pokud se aspoň zdá, že jsou již lidem obecně uznávány, pak se stává funkce jeho duchovních vůdců méně revoluční, poněvadž se omezuje pouze na úkol, aby ochránila národ před nebezpečím, které by mu mohlo hrozit z různých bludných nauk a teorií.

Jde-li o nauky a teorie, které nemají souvislosti s lidským chtěním a egoismem, jako jsou např. Koperníkova, Newtonova nebo Einsteinova teorie, zkrátka o poznatky z oblasti přírodních věd (v nejširším smyslu), pak zůstává funkce duchovních vůdců lidu – aspoň v moderních dobách, kdy už není kacířských soudů a jiných podobných zařízení – poměrně jednoduchou. Obtížnější a odpovědnější se však stává, jakmile má duchovní vůdce konat svou funkci v oblastech, které se dotýkají lidské vůle, nejobtížnější pak, když se projevy (obsah) vůle, chtění, vášní a všeovládajícího lidského egoismu odívá v roucho objektivních (absolutních) poznatků, které vystupují ve formě vědeckých pravd. Tak tomu je zejména v případě, o němž jsme výše pojednávali, totiž při odůvodňování správnosti (platnosti) programů jakýchkoliv politických stran, jejichž programy jsou zcela zřejmě projevy vůle, aby bylo něco uskutečněno (provedeno), resp. že něco má být (se stát), čímž je zároveň negativně vysloveno, že obsah jiných politických programů je nesprávný (neplatný), tj. nechtěný, resp. nemá být. Z žádného důkazu správnosti, resp. nesprávnosti idealistického, resp. materialistického, spiritualistického, resp. materialistického světového názoru o vhodnosti či nevhodnosti, resp. upotřebitelnosti či neupotřebitelnosti tzv. dialektické metody, nemůže tudíž plynout správnost projevu vůle určitého obsahu (a tím nepřímo nesprávnost čili neplatnost vůlí jiného jí odporujícího obsahu). To všechno, co bylo právě řečeno, musí přirozeně platit i o programech komunistických politických stran.

Politické programy a hesla komunistického hnutí nejsou žádnou novinkou. Heslo, které bývá všeobecně označováno jako komunismus (hospodářský a v širším smyslu i sociální), je již několik set let staré, nepřihlížíme-li ani ke starověkým literárním projevům (např. k Platonově *Republice*). Teprve Velkou francouzskou revolucí ke konci osmnáctého

století a začátkem následujícího století se však předmětem stávají praktické politické agitace (např. F. Noël Babeuf) a pokusy o jejich vědecké zdůvodnění (Robert Owen, Bakunin a jiní). V tomto posledním směru později vyvrcholilo, jak známo, komunistické hnutí praktickou a teoretickou (literární) činností Karla Marxe a Bedřicha Engelse, jejichž následníky se stali zejména ruští komunisté (Lenin, Stalin a jiní). Těmto snad sice nelze z naukového hlediska vytýkat přílišnou nezávislost na jejich německých vzorech, za to jim ale patří nesporně zásluha, že svou nauku poprvé v politických dějinách s úspěchem prakticky prosadili. Všechny podobné předcházející pokusy (např. tzv. Pařížská komuna v roce 1871), které nesou žádného srovnání, co se týče rozsahu s velkolepým ruským pokusem po první světové válce, se velmi brzy zhroutily a selhaly.

Nejde tedy, jak bylo řečeno, u komunistického hnutí v žádném případě o nějakou novinku, o níž by se muž, kterého jeho povolání jako oficiálního učence nebo uznaného spisovatele a umělce kvalifikuje jako jednoho z duchovních vůdců národa, dozvěděl snad teprve v posledním okamžiku. Vždyť v parlamentech a vládách mnohých států zasedali již po několik desetiletí exponenti politických stran, jejichž oficiální program byl založen na marxistickém učení, jako např. strany sociálně-demokratické. Je tedy naprosto vyloučeno, že by to vše dosud ušlo pozornosti oněch předestínovaných vůdců národa, ať již se jejich speciální učenecké povolání týkalo kteréhokoliv vědního oboru. Pokud jim neušlo, pak bylo přece vůdcovskou povinností všech těch z nich, kteří by se přesvědčili o správnosti, pravdivosti nebo spravedlivosti takového politického hnutí, aby je ze všech sil podporovali, a to zejména v době, kdy ještě bojovalo o své uznání a praktické prosazení. V té době, tj. před případným politickým vítězstvím hnutí, by byla dokonce jejich duševní podpora mnohem důležitější a cennější než po něm, poněvadž stádo ovcí, které se beztoho již žene správnou cestou, nemá ve stejné míře třeba berana, jako to, které se ubírá nesprávnou cestou.

Je poučné, byť i ne potěšitelné, zkoumáme-li z hlediska právě naznačené úlohy, kterou sehrála vůdčí vrstva inteligence našeho národa, tedy jeho oficiální učenci a uznaní spisovatelé v dramatu, které bylo u nás zahájeno

v měsíci únoru roku 1948 při převzetí státní moci komunistickou stranou. Před tím bylo u nás mezi těmito lidmi přesvědčených přívrženců hegelovské filozofie a zejména její dialektické metody jako základu marxistické politické nauky velmi málo a ovšem ještě mnohem méně takových, kteří by se pokoušeli dokazovat správnost tohoto filozofického směru nějakými vlastními vědeckými projevy. Šlo zde o ojedinělé zjevy, kterým se u nás, jak známo, říkalo salonní nebo skalní komunisté. Ani tito vcelku neškodní teoretičtí revolucionáři neměli jistě vůbec tušení nebo aspoň žádné jasné představy o tom, co vlastně znamená ona dialektická metoda v hegelovském smyslu, a není třeba zde vyjímat ani vlastní filozofy z povolání, poněvadž vládnoucí směr ve filozofii (zejména na vysokých školách) byl u nás již několik desetiletí před tím zcela jiný, totiž pozitivistický, resp. sociologický. Že pak širší okruh tzv. intelektuálů neměl a nemá dosud o podstatě dialektické metody, o rozdílu a protikladu idealismu a realismu (materialismu) a možných vztazích těchto filozoficko-noetických hesel k praktickým programům jednotlivých politických stran či hnutí pražádné jasné pojetí, o tom nemůže být nejmenšího sporu.

Vzhledem k právě vylíčené situaci se ptáme: Jak je možné si vysvětlit skutečnost, že v Československu po převzetí politické moci komunistickou stranou (v únoru 1948) se rozmnožili v táboře intelektuálních vůdců národa přívrženci dialektické hegelovské metody a na ní vybudované politické nauky (materialismus, marxistický komunismus) jako houby po dešti čili jako nějaká vědecká epidemie? Byl snad v tomto státě v té době podán nějaký nový pádný vědecký důkaz o správnosti oné metody a nauky, který rázem přesvědčil dosavadní nevěřící Tomáše v řadách intelektuálních vůdců národa? Stalo se tak snad na onom památném pražském sjezdu závodních rad? Nebo máme mít za to, že desítky, dokonce stovky vysokoškolských učenců, rektorů, děkanů a jiných hodnostářů, jakož i uznaných spisovatelů, o všech těchto věcech před únorem 1948 zhola nic nevěděli, takže jim teprve události onoho památného měsíce otevřely oči? A máme uvěřit, že podle názorů duchovně vedoucí vrstvy našich intelektuálů byl úspěch únorového převratu přivolen použitím dialektické metody ze strany komunistů, takže jím byla znovu její správnost verifikována podobným

způsobem, jak se ve vědách verifikují různé hypotézy praktickým experimentem? Drazí Magnifikové, Spectability a ostatní vysokoškolští hodnostáři, jako i vy všichni ostatní snaživci, kteří jste si předsevzali stát se jimi v těchto bouřlivých dobách, a to co nejdříve, prominete mi, odpovídám-li na všechny právě nadhozené otázky záporně! A činím tak, jak jsem přesvědčen, ve Vaš prospěch, neboť není nikde psáno, že by poctivý právník, filolog, fyzik, inženýr, zubní lékař, internista nebo chirurg a řada vynikajících odborníků z jiných vědních oborů (o uměleckých ani nemluvě!) měl povinnost se zabývat vedle svého vlastního vědeckého řemesla ještě dialektickou metodou, na níž, jak jste snad po květnovém převratu roku 1945, po dalším únorovém převratu roku 1948 zaslechli, je vybudován jako na svém vědeckém základě komunistický program, zejména když jste ji ve svém vlastním vědním oboru dosud nijak nepostrádali.

Proto spíše předpokládám, že se Vás v oné době zmocnilo nějaké Vám samotným snad nemálo pochopitelné, nepřemožitelné a živelné nutkání, které z dosavadního stranicko-politického neutrála nebo z horoucího nacionála, ultramontána nebo agrárníka, dovede – třeba přes jedinou noc – učinit přesvědčeného komunistu, více či méně bojovného, ale rozhodně ne již pouze salonního. K takovým ne dost pochopitelným přeměnám pak často dochází hromadně či houfně, a to opět ne dost pochopitelným způsobem v souvislosti s určitými převratnými politickými událostmi (viz např. náš domácí únorový převrat!), a to zpravidla teprve po nich, nikoliv před nimi, což ovšem poněkud odporuje Vaší vůdcovské úloze v národě. Hromadnost tohoto úkazu mě, tuším, oprávnila jej nazvat epidemií zcela zvláštního druhu. Snad je to právě tato epidemická, která způsobuje, že zmíněnou živelnou přeměnu, která se odehrála ve Vašem nitru a navenek a formálně se jeví jako pouhá záměna nebo zbrusu nové získání stranicko-politické legitimace, u Vás doprovází pozoruhodná lehkost, se kterou se paušálně a bez dalšího zdržování se jednotlivostmi přejímáte celou teoretickou výzbroj nového učení (jeho dialektickou metodu, noetický materialismus, resp. realismus na rozdíl od idealismu, resp. spiritualismu, nauku o třídním boji a diktatuře proletariátu atd.) jako věci již dávno vyřízené a nevyžadující proto žádný další důkaz.

Nezarází Vás, že se ve vědeckých argumentacích nové nauky, ke které se houfně a nadšeně přidáváte, vyskytují zcela pravidelně a přímo programicky jisté obraty, s nimiž jste se dosud nesetkávali v písemnictví svého vlastního vědního oboru, ať už je to filologický, matematický, přírodovědecký, lékařský nebo jiný (a které leckomu z Vás budou snad nutně připomínat intelektuální ovzduší voličských a jiných podobných politických shromáždění (jako reakční, revoluční, pokrokové, buržoazní, proletářské apod.), jichž se tu velmi užívá jako synonym pro zastaralá adjektiva správný, nesprávný, pravdivý, nepravdivý (rozuměj vědecký názor).

A vůbec Vás nepřekvapuje, když se dozvídáte, že např. filozofický názor odedávna označovaný jako idealismus, a za jehož duševní otce bývají označováni Descartes (Cartesius), Berkeley a Immanuel Kant, je vlastně reakční, kdežto jeho antipod, tj. tzv. naivní realismus, který ovládal filozofické myšlení celá dlouhá staletí před těmito mysliteli (a i po nich miliony lidí) a tzv. zdravým, ale právě proto též primitivním rozumem je navzdory tomu něco novějšího, tedy pokrokového, ne-li přímo revolučního? To vše Vám, jak říkám, zhora nic nepřekáží a zdá se právě nasvědčovat epidemické povaze přeměn, jejichž obětí jste se stali. Zkušenosti načerpané u nás v nejnovější době (1948) poukazují na to, že proti této epidemii bývají zpravidla odolnější věkem starší učenci než mladší, ale vyskytovaly se i případy, že jí byli tu a tam zachvázeni i sedmdesátníci, kteří proti stoletému učení zůstávali až do roku 1945 imunní. Poněvadž nemohu předpokládat, že tito jednotlivci po celý svůj dlouhý předcházející život se nic o tomto učení nedozvídali, musím se domnívat, že v letech 1945–1948 a zejména v posledním z nich se stali spolu se svými mladšími kolegy oběťmi již zmíněné prudké epidemie. Ta také asi zavinila, že ke všem shora již naznačeným neúčinným varovným překážkám přistoupila ještě další, totiž zvláštní způsob provádění vědeckých důkazů, jimž nauka nebo věda, ke které jste se tak neočekávaně a houfně roku 1948 přidávali, se liší od způsobů, obvyklých ve Vašich vlastních speciálních vědeckých disciplínách. Kdežto v těch platí bezpodmínečně zásada, že vědecké důkazy správnosti (pravdivosti) nějakého tvrzení lze výlučně provádět jen logickými důvody (argumenty)

a tyto důvody lze opět jen obdobnými argumenty popřípadě porážet, platí v písemnictví vědy, jejímiž vyznavači jste se v nejnovější době stali, heslo *Stat pro ratione* – ne sice *voluntas*, nýbrž *auctoritas*!

Vezměte si (pro případ, že byste tak v prvním nadšení ještě neučinili) do ruky jakýkoliv spis, zabývající se vědeckou teorií komunistické nauky (např. v tomto mém pojednání často citovanou Rosentalovu knihu) a najdete tam překvapující doklady pro mé tvrzení. Nejpádnějším důkazem pro správnost kteréhokoliv tvrzení nebo názoru je zde citát, ne ovšem z kteréhokoliv autora, nýbrž jen takového, jemuž se dostalo titulu „klasik“. Avšak ani tito klasici, resp. jejich názory, si nejsou nijak rovnocenné, nýbrž je tu mezi nimi uznávána přísná hierarchie. Na jejich vrcholcích nacházíme jména Marx, Engels, Lenin a Stalin. Jakýkoliv odklon od nich znamená odpadlictví, herezi, kterou ortodoxní přívrženci nauky dokazují nikoliv argumenty, nýbrž opět jen citáty z některého vrcholného klasika, přičemž pro citujícího vykladače nauky platí všeobecné pravidlo, že názory dvou výše uvedených je nutné považovat podle vzorů známé zásady, ovládající kanonický římskokatolický proces *Roma locuta, causa finita*.³⁷

Zajisté Vám neušlo, že právě vzpomenuť citátová metoda komunistické teorie značně připomíná způsob, jehož se používá v bohoslovné či teologické vědě římskokatolické věrouky, v níž věřící vědecký teolog vychází z předpokladu (hypotézy) správnosti, pokud se týče pravdivosti toho, co obsahují určité oficiální prameny poznání, které jsou seskupeny v podobnou hodnotní hierarchii, jak byla výše naznačena, a na jejímž vrcholu se nachází, jak známo, Písmo svaté. Co je v tomto psáno a obsaženo, nevyžaduje žádné další argumenty a kdo by tuto hypotézu neuznával, považuje se bez dalších důkazů za kacíře. Proto je stejně málo pravděpodobné, že by učený katolický teolog v nějakém svém traktátu, který by pojednával, dejme tomu o problému existence osobního Boha, dospěl k ateistickému názoru, jako případ ortodoxního marxisty, který by si dovilil vyjádřit v jednotlivostech určité pochybnosti o samospasitelnosti Hegelovy dialektické metody, o evidentní správnosti materialistického světového názoru,

³⁷ O místě, které v řečené hierarchii zaujímá samotný Hegel se svou dialektickou metodou, se zde nechceme šířit, domníváme se však, že mu podružní teoretikové komunismu přiznávají jen tolik autority, kolik mu výslovně přiznali Marx a Engels.

jakož i názoru o jejich vzájemné souvislosti a o mnohých jiných takových věcech. Pojem ateistického katolického teologa se stal – a to právem – přímo logickou *contradictio in adiecto* a podobnou kontradikci znamená i marxistický teoretik, který by se pokoušel vyvrátit, nebo i jen poopravit nějaký článek Marxovy nauky, jak je uložena v jeho spisech a jiných projevech. Svou autoritářskou povahou se tedy podobá způsob vědecké argumentace této nauky metodologickému hledisku a teologickému východisku velmi nápadně, ale přesto epidemickým výskytem paušálního přebírání komunistických poznatků (ve smyslu Marxovy nauky) byli u nás, jak Vám zajisté neušlo, mezi příslušníky všech ostatních věd teologové uchváteni nejméně. Byla to snad právě nepopíratelná noetická podoba metodologických hledisek a východisek, propůjčující teologům větší odolnost (autorita!), jakož i úvaha, že při volbě mezi dvěma takovými východisky zasluhuje předpokládaná nadpozemská autorita (jakou je Bůh, Písmo svaté apod.) rozhodně přednost před pouhou autoritou tuzemskou, byť i sebevětší, jako např. na Hegelovou nebo Marxovou.

Když už vědec jakéhokoliv speciálního oboru sáhne po autoritě jako argumentu (místo po obvyklých logických důkazech), pak ať to aspoň je řádná nadpozemská autorita, vůči které musí zmlknout jakékoliv argumenty, čerpané z pramenů pocházejících z tohoto světa! Nelze při tom také přehlédnout výhody, které učenci, tíhnoucímu k novým vědeckým poznatkům, poskytují určité metodologické pomůcky, sice neobvyklé v oblasti jiných věd, ale přece jen důsledné, pokud již přijal všeobecný autoritativní princip, jako je např. oficiální hypotéza neomylnosti nějakého vykladače jednotlivých projevů nadpozemské autority. Takovou hypotézou je, jak známo, pro oblast teologické římskokatolické vědy neomylnost řádně zvoleného papeže. Jí obdobná oficiálně uznávaná hypotéza však chybí komunistické vědě. V ní se sice vyvinulo během doby jakési neoficiální, ale přesto dost důsledně uznávané pravidlo, podle kterého za nejméně omylného vykladače Marxovy nauky je považován Engels, za nejméně omylného vykladače tohoto pak opět v první řadě Lenin, ve druhé Stalin, ale celá tato hierarchie více a méně omylných autorit přece jen podle dosud nabytých zkušeností velmi často nestačí, jak ukazuje nepřehledná řada polemických

sporů v oblasti komunistického písemnictví a spousta neustále se vyskytujících kacířů. Tyto zkušenosti nás také informují o obdobích a rozdílech, jak se v obou oblastech – tj. v oblasti komunistické a teologické vědy – s tvrdošijnými kacíři nakládá, resp. nakládalo, což však již patří k pouhým jednotlivostem příslušné vědecké metody, jimiž se ovšem nelze v této souvislosti podrobně zabývat, např. od přímého upálení na hranici, uzavření v tzv. koncentračních táborech, deportace do nehostinných krajů až k prostému vyloučení z řad pravověrných příslušníků, čili exkomunikaci nebo dokonce k prostému vyhození z nějaké vědecké korporace (akademie, učené společnosti, vysoké školy) nebo jen dočasnému distancování od ní.

Všechny tyto Vám dosud neznámé metody a postupy v oblasti Vašeho vlastního vědeckého oboru jste svým okázalým přístupem ke komunistické nauce obratem převzali, draží přátelé a kolegové. Nemohu přece, aniž bych Vás jako vědce hrubě urazil, mít za to, že jste tak učinili bez jakékoliv předběžné informace o podstatě toho, co tvoří vědecký podklad teorie, na které je vybudován politický program komunistické strany, k níž jste se přihlásili, že tedy máte aspoň všeobecné ponětí o povaze tzv. dialektické metody o materialismu (lépe realismu) jako protikladu tzv. idealismu ve filozofii a o tom, jakým způsobem ona metoda s těmito hesly a zejména i s praktickým programem politické komunistické strany (společenství všech nebo některých hospodářských statků, diktatura proletariátu, odumírání státu jako vnější formy lidského spoluzití atd.) souvisí. Jak byste jinak mohli doufat, že se s úspěchem stanete vůdci lidu, kdybyste o všem tom nevěděli vůbec nic určitého – s výjimkou snad jediné skutečnosti, že v národě, který chcete vést, se zmíněná vědecká teorie již prakticky osvědčila jako správná, tj. onen program se již bez toho uskutečnil, čímž byste pak přišli se svým vůdcovstvím poněkud opožděně, čili jak se lidově – populárně říká, „s křížkem po funusu“, tedy asi tak, jako by předcházející intelektuální vůdcovská generace československého národa uveřejnila svůj slavný květnový manifest z roku 1917 teprve po 28. říjnu následujícího roku.

I když tedy, jak bylo řečeno, odmítám hypotézu o Vaší naprosté neinformovanosti, přece bych v této souvislosti nechtěl opomenout Vás upozornit na jisté anomálie, které se dost často vyskytují v oblastech tzv. politických

teorií, jež jsou Vašemu speciálnímu vědeckému oboru vzdáleny, a proto snad dosud Vaší pozornosti ušly. K takovým anomáliím patří skutečnost, že ve vzájemných bojích politických stran nezřídka bývají vyznavači stejných nebo aspoň podobných metod a svou povahou nejzuřivější odpůrci obdobných cílů. Tak např. radikální nacionalista jednoho národa bude nejzuřivěji pronásledovat radikálního nacionalistu druhého národa, ačkoliv zpravidla používá stejných bojových metod a pro jeho cíl nebo program by vlastně musel mít ne-li přímo sympatii, tedy aspoň hluboké pochopení. Jak zkušenost učí, tak tomu však ve skutečnosti není. Jiná anomálie, těsně související s problémem projednávaným výše, spočívá v tom, že epidemické nebo globální šíření se určitých politických teorií mezi učenici a vědci, jejichž úředním úkolem je, aby ve svých rukách neochvějně drželi prapor vědecké pravdy, se zdá být zcela nezávislé na konkrétním obsahu těchto teorií, hlásajících, resp. dokazujících svou pravdu, nesnášejících se s jinými takovými pravdami. Řekli byste tedy, že jedinou podmínkou vzniku takové epidemie je předpoklad úspěšného uplatnění se oné vědecké teorie v praxi, přičemž není třeba omezovat takové případy právě jen na vítězství dobyté vědeckou (teoretickou) argumentací, jak je v jiných vědách obvyklá, nýbrž vztahovat je i na ta vítězství, která byla přivoděna jinými prostředky, jako např. upálením (v dřívějších dobách), koncentračními tábory, deportací nebo prostým vyhazováním z různých funkcí a učených společností (v dobách moderních a pokrokovějších). Tak si snad vysvětlíme jinak nápadný úkaz, že nauky, jejichž političtí přívrženci na sebe nejprudčeji dorážejí, metodami nebo prostředky, jichž užívají, se sobě navzájem zdají velice podobat. Stačí v tom směru srovnat např. autoritářskou povahu římsko-katolické teologické nauky s obdobnou povahou marxistické komunistické nauky a v podstatě stejnou povahou učení italského fašismu a zejména německého nacismu. Vědečtí přívrženci všech těchto směrů se v politické oblasti zuřivě potírají: Německý a částečně i italský nacismus (fašismus) je, jak víte, zásadně protikatolicky orientován, marxistický komunismus zavrhuje nejen jakoukoliv teologii (v první řadě ovšem římsko-katolickou), nýbrž i jakýkoliv fašismus, ať italský nebo německý, a podobně zatracuje katolická teologie nejen marxistický

komunismus, nýbrž i fašismus a nacismus. Komunismus, fašismus a nacismus se liší od římského katolicismu tím, že na místě neomezené autority nadpozemského Boha (spolu s jeho zjevením) nastoluje tuzemskou, ale stejně neomezenou autoritu státu (jen vlastního!), který bývá nazýván komunistickou teorií, aniž by se tím na něm něco podstatného změnilo, lidem, národem nebo prostě kolektivem – ale přes tyto rozdíly a vzájemné tuhé spory zůstávají všechny uvedené vědy nebo teorie v jednom naprosto shodné: Jak totiž naložit s vlastními, popř. zvláště zatvrzelými názorovými odpůrci. Vůči těm se nezdržují žádnými, svou podstatou ostatně i tak reakčními způsoby, jako je logické argumentování a vyvracování, nýbrž pokrokovějším, revolučním a mnohem jednodušším heslem *Anathema sit!* s příslušnými následky vzpomenutými již výše, přičemž jim naprosto nevádí, když se něco označuje za pokrokové, co svým úctyhodným stářím daleko překonává to, co bylo dosud považováno za zastaralé a tudíž reakční. Speciálně v komunistické nauce a praxi se užívá této záměnné techniky dokonale nehledíce ani ke zmíněnému zaměňování, resp. identifikování pojmů reakční a revoluční, obecně užívaných dosud jen v politické propagandě a demagogii, s pojmy správný (nesprávný), resp. pravdivý (nepravdivý), jak jich dosud užívala jen logika, resp. věda vůbec, zde často dochází k tvorbě slov, resp. pojmů, které pro nezasvěceného posuzovatele znamenají na první pohled jasné protimluvy (kontradikce), resp. stejnomluvy (tautologie).

Nejslavnější příklad tohoto druhu poskytuje slovo a pojem demokracie. Demokracie znamená, jak známo, tolik jako vláda lidu nebo lidovláda a tohoto pojmového výměru se drží stejně reakční jako revoluční nauky o ní. Tyto však, na rozdíl od reakčních, dělí demokracie, tedy lidové vlády, na dvě skupiny, a to na demokracie lidové a takové, které jimi nejsou, tj. nejsou lidovými, ačkoliv demokraciemi, tj. lidovládami zůstávají, a zároveň prohlašují, že takové nelidové lidovlády jsou reakčními (zastaralými), tedy nesprávnými, a tudíž nežádoucími lidovládami, kdežto lidové demokracie nebo lidovlády jsou pokrokovými a revolučními zjevy, tudíž žádoucími formami lidovlády. Výše zmíněný nezasvěcený posuzovatel by ke všemu tomu ovšem řekl, že jsou to pojmy a slova, která současně

obsahují i zbytečnou tautologii (lidová lidovláda) i kontradikci (lidovláda, která není lidová), ale byl by proto asi nazván reakcionářem, který šíří reakční nauky, tj. nesprávné, čímž by byl zároveň definitivně vyřízen. Avšak nejen podobnými tautologiemi a kontradikcemi dovede operovat nauka orientovaná dialektickou metodou, nýbrž i slovy, která jsou jí buď vůbec nebo aspoň z velké části nesrozumitelná, ale zároveň znějí tajuplně a učeně. Takovými slovy jsou např. metafyzika, idealismus, realismus, materialismus, Kantova věc o sobě a jiná.

VeźmĚte např. slovo metafyzika, jak ho užívá ve svĚm zde citovanĚm spise M. Rosental. Tento autor zřejmĚ nemá zcela řádnĚ jasnĚ představy o tom, co znamená, a proto mŮže právĚm předpokládat, že ani jeho průmĚrný řtenář nebude tomuto slovu rozumĚt. Proto se takové slovo znamenitĚ hodí k tomu, aby byly diskreditovány řůznĚ filozofické soustavy a nauky tím, že je prostĚ nazveme metafyzickými, což bude přibližně znamenat něco podobného jako reakční nebo protirevoluční. To, co bylo právě řečeno o slově metafyzika, platí podobně o slovu idealismus, nebo dokonce kritický idealismus. Rosentalovi spolu s jeho průmĚrným řtenářem vytane při tomto slově na mysli patrnĚ všeobecná představa něčeho, co je nehmotné, pouze ideální nebo řnějaký pouhý duch, kterého nelze ani vidĚt, ani hmatat, ani řichat, jak je to možné u kařždĚ řádnĚ hmoty (res), a odmítá se proto blíže zabývat takovými nehmotnými výmysly jako neplodnou formalistickou scholastikou nebo metafyzikou. Ani je nenapadne se zamyslet o pomĚru protikladů: idealismus – realismus a spiritualismus – materialismus, nýbrž vše, co se mu nelíbí, paušálně odbývá nadávkou reakční nebo buržoazní.

K tautologiím a kontradikcím, jimiž oplývá učenĚ, které jste, draží kolegové, během památnĚho roku 1948 tak hromadně, epidemicky a bez jakýchkoliv obtířĚ objevili a převzali, hodí se znamenitĚ ona slavná dialektická metoda se svĚm automatickĚm smiřováním a slučováním řůzných kladů a protikladů. Pojem lidová demokracie znamená takový klad (*thesis*), k níž je nelidová demokracie v pomĚru protikladnĚm (*antithetic-kĚm*), ale působením tzv. vývoje, který byl reakčním a buržoazním vědeckým metodám zcela neznámým pojmem, smiřují a spojují se oba pojmy

ve vyšší jednotku nebo sloučeninu (*synthesis*), čímž jejich původní tautologická a kontradiktorická povaha automaticky zmizí a vše je v pořádku. Tomuto pochodu či postupu se všeobecně říká dialektika a můžeme tedy rozeznávat celou řadu takových dialektik, jako je např. dialektika práva, historie, fyziky, hospodářství, filologie, politiky atd. Avšak i filozofické názory a noetická hlediska mohou být dialektická, srovnej např. dialektický materialismus. Při tom však tento materialismus snese také současně přívlastek historický a sporné zůstává jenom to, zda i protiklad materialismu, tj. idealismus by mohl být dialektický; aspoň v písemnictví se stále setkáváme s dialektickým materialismem (a podobně s historickým materialismem), ale nepamatují se, že bych někdy něco četl o nějakém dialektickém idealismu, ačkoliv nelze nijak nahlédnout, proč by vlastně idealismus nemohl být popřípadě také dialektický, zejména uvážíme-li, že dialektická metoda se nejeví být – aspoň podle koncepcce jejího původního vynálezce, totiž Hegela – pouze metodou (rozuměj poznávací) poznávajícího subjektu čili vědce, nýbrž současně i metodou poznávaného objektu, tj. oněch samovolně či automaticky se pohybujících pojmů postupujících od kladů k protikladům a od nich opět ke skladům (*thesis, antithesis, synthesis*).

Tím jsem Vás chtěl, drazí kolegové, ve vši stručnosti a namátkovosti upozornit na to, jak spletitou a těžce pochopitelnou nauku jste svou přihláškou k programu určité politické strany globálně přijali za svou a považujete tudíž za správnou, poněvadž nemohu připustit, že byste – jako vědci – sice přijali určitý program, nikoliv však nauku, která je prohlašována za jeho teoretickou, tj. vědecky dokázanou nebo aspoň dokazatelnou základnu.

Domnívám se, že je Vás nyní v našich vlastech hezkých pár desítek, kteří dnes – po únorových událostech roku 1948 – stojíte za onou naukou jako organizovaní političtí straníci. Toto své pojednání jsem sepsal pro Vás a věnuji je Vám, musím se však po pravdě přiznat, že přece ne Vám všem bez výjimky, nýbrž že jsem nucen činit určité výjimky. Vylučuji především ty z Vás, kteří patříte k tzv. skalním zjevům, které však u nás, tuším, bylo možné před oněmi událostmi sečíst na prstech jedné ruky; pak ty salonní, jichž bylo již značně víc, kterým však nikdy ani ve snu nenapadlo vstupovat

do řad formálně organizovaných straníků a kteří se prozatím spokojovali jen příležitostným schvalováním plánu všeobecného zespolečenštění všech nebo aspoň některých zdejších statků, s rozdělováním svého vlastního majetku však čekali na okamžik, až začnou – dobrovolně nebo nedobrovolně – rozdělovat ti druzí; vylučuji i ty, kteří patří do kategorie tzv. „ryzích hejlů“ (*reine Gimpel* podle Schopenhauerova rčení) a přidávají se bez dalších úvah k jakémukoliv nově se vyskytujícímu směru, shonu, křiku nebo rámusu, je-li jen dost hromadný a pronikavý, aniž by při tom sledovali nějaké vlastní tajné egoistické nebo jiné úmysly. Ti nevědí vůbec nic o podstatě dialektického materialismu, Hegelově filozofii a marxistické nauce a vůbec jim to nevadí a běží prostě s houfem, a mají snad jen jedinou obavu, aby nepřišli pozdě, kdyby otáleli. Po odečtení všech těchto jednotlivců Vás však pořád zbývá ještě notných pár desítek, které prosím, aby mé věnování laskavě přijali. A spolu s tímto věnováním přijměte i mé ujištění, že jsem dalek toho, abych kritizoval nebo dokonce neuznával Vaši vynikající kvalifikaci ve Vašich vlastních vědeckých oborech, a počítám k tomu i kvalifikaci k nějakým speciálním akademickým hodnostem. Pouze jedinou kvalifikaci Vám bohužel musím upřít, a to je stát se duchovními vůdci svého národa!

Připojuji k této poslední části své práce ještě dovětek určený zvláště pro zástupce vědy, k níž sám patřím, totiž právní vědy. Považuji tento dovětek za prospěšný z toho důvodu, že jistý noeticky velmi vyhraněný metodologický směr se v ní octnul v rozporu s oficiálními vyznavači komunistického programu a následkem toho i s teoretickou naukou, na níž je tento program vybudován. Je to tzv. normativní teorie čili ryzí právní nauka, o níž snad mohu předpokládat, že aspoň její všeobecná podstata je jejím vyznavačům z právnických kruhů, pokud se mohou počítat k aspirantům na duchovní vůdcovství národa, známou. Takovým způsobem se tedy dostala normativní právní teorie do sporu i s tzv. dialektickou metodou a s dialektickým materialismem.

Ačkoliv se touto normativní teorií zabývám již nepřetržitě téměř padesát let a bývám dokonce v odborném právnickém písemnictví označován za jejího zakladatele, resp. spoluzakladatele, musím se přiznat,

že vzniklému sporu či rozporu nemohu nijak porozumět, ale zároveň se i přiznávám, že mě jeho vznik přece nepřekvapil a nepřekvapuje. To souvisí s tím, že jsem přesvědčen, s nejvýznačnější vlastností dialektické metody, o níž byla v předcházejících kapitolách řeč, že totiž touto metodou s jejími automaticky prováděnými samopohyby tezí, antitezí a syntezí, se dá nakonec dovodit správnost nebo nesprávnost jakéhokoliv tvrzení podle přání a libosti toho, kdo domnělý důkaz provádí. Tam jsem se také snažil vysvětlit, že tato metoda žádným srozumitelným způsobem nemůže souviset s heslem filozofického materialismu, a ještě méně s praktickými programy nějakých politických stran včetně komunistické, a to tak, že by se jí např. dala dovodit správnost materialistické a nesprávnost idealistické filozofie, jakož i správnost praktického programu komunistické strany a zároveň nesprávnost (zavržitelnost) programů všech ostatních politických stran. Čtenáře proto nepřekvapí, když se dozví, že podle mého mínění a mých vědomostí o normativní teorii tato nevinná (aspoň z hlediska praktických programů různých politických stran) teorie nemá vůbec co dělat s oněmi hesly a těmito programy. Mě pak opět nepřekvapuje, že jejich přívrženci operují ve svých útocích proti ní stejnými globálními argumenty, jichž užívají také proti všem ostatním názorům, které se jim nelíbí, tj. nazývají ji prostě reakční, buržoazní, zpátečnickou, formalistickou, scholastickou a vůbec metafyzickou a domnívají se, že ji těmito epithety dostatečně porazili. Vůči této taktice mi nezbyvá, než abych zde opět opakoval to, co jsem o normativní teorii během svého dlouhého života jistě již více než stokrát napsal nebo jiným způsobem prohlásil. Tato teorie není a nechce být víc než exaktní naukou o poznávání norem (rozuměj právních). Podobá se tedy z tohoto hlediska např. matematice nebo logice. Chce-li se někdo balamutit tím, že její poučky odmítá jako metafyzické, reakční a vůbec protikomunistické, je to jeho věc a není třeba se takovým názorem dále zabývat. Pravdu ovšem má, odmítá-li ji snad proto, že jí naprosto nelze prokázat správnost (oprávněnost) nějakých postulátů nebo programů, ať mají jakýkoliv obsah. Nelze jí ovšem prokázat ani opak, tj. jejich nesprávnost (neoprávněnost). I v tom se projevuje její příbuznost s matematikou nebo logikou, jejichž jednotlivé poučky musí

platit stejně pro jakýkoliv státní režim (ať Caesarův, Mussoliniův, Hitlerův, Leninův, Stalinův nebo jiný), zejména bez ohledu na to, jsou-li nám jeho tvůrci a obsahy sympatické nebo nesympatické. S člověkem, který ani tuto evidentní samozřejmost nechápe nebo má tolik intelektuální nestydatosti, že se aspoň tváří, jako by ji nechápal, přestává jakákoliv možnost další debaty.

Mohl bych zde uvést celou litanii nejrůznějších názorů, přání a tvrzení, jejichž povaha odolává každému pokusu dokázat jejich správnost (oprávněnost), resp. nesprávnost (neoprávněnost) pomocí pouček exaktní normativní teorie. Proč se jí tedy, pro Boha svatého, naši nejnovější komunisté tak obávají, že ji častují těmi nejhroznějšími přívlastky, jak byly výše namátkou uvedeny? Je možné snad pomocí těchto pouček prokázat nesprávnost určitých základních socialistických požadavků, jako je společenství (komunismus) všech nebo některých hospodářských statků, jejich zestátnění nebo znárodnění, zničení kapitalismu a kapitalistů, co nejdůležitější egalizace jednotlivců, které příroda (nebo Bůh) stvořila – bohužel nebo bohudík! – podle receptu zřejmě neegalitářského atd.? Lze snad zbraněmi, čerpanými z arzenálu normativní teorie, pokusit se o vyvrácení nauky o třídním boji, o diktatuře proletariátu, tzv. nadhodnotě, o pozvolném odumírání státu, a dokonce snad i lidského egoismu vůbec? Člověka, který by tyto otázky a řadu jiných jim podobných vážně zodpovídal kladně a z toho důvodu onu nevinnou normativní teorii odmítal, museli bychom, ač velmi neradi, prohlásit nejen za kardinálního hlupáka, nýbrž přímo za blázna. Zdá se však, že právě nepopiratelná skutečnost naprosté nepotřebitelnosti této teorie pro praktické účely komunistického hnutí, tedy vlastnost svou podstatou negativní, je mnohem důležitější příčinou pro její odmítání než ta, která by spočívala v jejím základním metodologickém postulátu přísného oddělení všelijaké politiky a zejména stranicko-politické od právní vědy, ačkoliv je to právě tento postulát, který se komunistické agitaci a propagandě zřejmě nehodí a nelíbí. Bylo by proto důsledné, kdyby ono hnutí tuto nepotřebnou, ale jinak zcela nevinnou teorii prostě ignorovalo. Má přece po ruce dialektickou metodu, kterou se, jak víme, dají dovodit, po případě vyvrátit jakékoliv vědecké teze a antiteze! Nepřátelství

oficiální komunistické nauky vůči normativní teorii (hlavně u nás) proto patří k dosud nerozluštěným záhadám, ovšem jen pro lidi, kteří mají aspoň přibližně ponětí o tom, co tato teorie znamená a co hlásá. Těm ostatním pak prozrazuji, že mnohé její poučky se znalcům jeví jako samozřejmosti, které zamítat nebo popírat nelze jinak než na úkor zdravého rozumu nebo na účet dobré vůle. Ostatně i tato samozřejmost jí bývala někdy těmi či oněmi odpůrci vytýkána!

Rozhlíží-li se však normativní teorie po řadách svých odpůrců, neshledává mezi nimi jen juristy, kteří přísluší do komunistického tábora, nýbrž stejně početnými v nich jsou (resp. byli) přívrženci jiných politických nauk, zejména teorie italského fašismu a německého nacismu a jiných krajně nacionalistických směrů, a s podivením zjišťuje, že těmto odpůrcům v jejich společném odporu proti ní naprosto nevádí zuřivý boj, který jinak mezi sebou vedou. Tato skutečnost je velmi příznačná a vedla normativce ke zkušenosti, že je možné ze všeobecné duchovní mentality vědce dopředu s dost velkou pravděpodobností uhodnout jeho postoj k normativní teorii a jejím poučkám a stejně tak soudit z jeho odmítavého postoje k normativní teorii, jaký asi bude jeho vztah k nově se utvářejícím událostem a politickým proudům. První zkušeností toho druhu jsme mohli my normativisté získávat již v dobách světové války let 1914–1918. Tak jsem např. uhodl z metodologického, pokud se týče noetického postoje známého německého právníckého polyhistora Josefa Kohlera politické stanovisko, které tento vědec zaujme k válečným událostem. Vyklubal se z něho skutečně nadšený nacionalista, opěvující útočnou válku ústředních mocností a vysmívající se mezinárodnímu právu a pacifistickým ideálům vůbec, a vůbec jsem se nedivil tomu, že se u nás vyklubali z našich domácích obdivovatelů a žáků tohoto slavného vědce náruživí odpůrci normativní teorie, která byla v oné době teprve v prvním období svého vývoje. O věcné argumenty proti ní u nás sice byla již v tomto počátečním stadiu dost značná nouze, která proto bývala nahrazována více či méně skrytými narážkami na její německý filozofický základ (Kant) a židovský původ jejího nejpřednějšího reprezentanta (Hans Kelsen), jež domácím odpůrcům vadily rozhodně více než domácím přívržencům socialismu marxistického ražení vadil obdobný základ

a původ tohoto učení. Do doby mezi oběma světovými válkami (1918-1939) pak spadá prudký vývoj a rozmach normativní teorie v právní vědě téměř všech civilizovaných národů a oba nepřátelské tábory se začínají na mezinárodním vědeckém fóru proti sobě šikovat. Zprvu je přirozeně odpůrců mnohem více než přívrženců a záhy se ukazuje základní spřízněnost všeobecné mentality jednotlivců v táboře přívrženců: byli to lidé, jak kdesi praví Kelsen, „teoreticky stejně zaměřeni“. Sám bych k tomu dodal, že u nich převládá (rozumí se při jejich vědecké činnosti) rozhodně rozum (intelekt) poměrně více nad vůlí (chtěním, sentimentem atd.) než u odpůrců, a že se tudíž oni mnohem méně hodí pro úlohu reformátorů nebo proroků jakéhokoliv druhu než tito, což lze vyjádřit také tak, že ten, u něž převládá poměrně funkce intelektu nad funkcí vůle, bude se jevit jako muž kontemplace a poznávání, kdežto člověk s převládající funkcí chtění, citu a různých přání bude spíše mužem činu.

Všechno to, co zde bylo právě řečeno, platí pouze o poctivých přívržencích a odpůrcích normativní teorie, a ne o těch, kteří se k nějakému táboru přidávali nikoliv z upřímného vědeckého přesvědčení, nýbrž z osobních, tj. egoistických důvodů (např. dosažení docentury, profesury apod.). Těch nebylo nikdy málo a z nich se rekrutovaly i řady přeběhlíků z jednoho tábora do druhého v dobách, kdy se měnila podle jejich názoru všeobecná konstelace a konjunktura. Výše řečené neplatí přirozeně ani o již zmíněných Schopenhauerových „ryzích hejlech“, kteří normativní teorii vůbec nerozuměli a přidružovali se proto ke směru, který byl početnější, lomoznější, frázovitější nebo prostě časovější či modernější. Bližší údaje o celém tomto vývoji najde laskavý čtenář v mé *Teorii práva* (1936) v kapitole *Vznik a dosavadní vývoj normativní teorie* (str. 331–380) a v mém pojednání *Pražská právnická fakulta a normativní teorie* (*Časopis pro právní a státní vědu*, roč. XXVII, 1946). Zde mi jde o to, abych své mnohaleté zkušenosti doplnil novějšími, jak se podávají zejména z našeho posledního velkého politického převratu v únoru 1948. Před tímto datem jsem shledával, že se naše domácí komunistické hnutí a jeho teoretikové – pokud o takových u nás v komunistickém a sociálně-demokratickém táboře vůbec mohla být řeč – mnoho o normativní teorii nezajímá, což bylo také zcela

v pořádku a pochopitelné, jelikož tato teorie s oním hnutím nemá skutečně nic společného. Mezi jejími teoretickými odpůrci se u nás nevyskytl ani jeden jurista, který by ji byl ve jménu dialektické metody a praktického komunistického hnutí potíral všeobecnými poukazy na její reakčnost, metafyzičnost a podobné jiné vlastnosti. Většina jich ji prostě ignorovala a ojedinělé příležitostné narážky na její všeobecnou scholastickou podstatu naznačovaly nedostatek, že obor obecné filozofie není právě jejich nejsilnější stránkou.³⁸ To vše se rázem změnilo konečným rozdrčením hitlerovského Německa, fašistické Itálie a jejich menších satelitů v druhé světové válce a ti, kdož si v oněch pohnutých dobách, kdy se tato válka blížila svému konci, uchovali aspoň špetku zájmu a schopnosti k objektivní kontemplaci nastávajícího poválečného dějství, mohli být zvědaví, jakým způsobem se budou orientovat vědy, které svým předmětem měly k němu nejbližší, tj. vědy právní a státní. Takový objektivní pozorovatel událostí mohl např. očekávat, že nyní, když byly poraženy státní režimy, které hned od svých prvních počátků projevovaly zřejmou nepřítelství k normativní teorii, nastane pro tuto nauku příznivý obrat. To se ovšem nestalo, nýbrž pravý opak. K dosavadním odpůrcům, kteří proti ní dosud bojovali v zájmu starší historickoprávní školy a novější sociologické jurisprudence, přistoupila řada nových bojovníků, kteří ji začali potírat ve jménu stranicko-politického hnutí, jež vyšlo z válečného konfliktu vítězně, tj. komunistického (stejně vítězně vyšlo i hnutí demokratické, ale to nijak nemátlo naše nové bojovníky, kteří tu tedy osvědčovali správné politické větření pro budoucí události).

Nikoho netěší, vzrůstá-li počet jeho odpůrců, a je tedy přirozené, že ani stoupenci normativní teorie nad nimi neplesají. Jsou však případy, ve kterých tento pocit nelibosti bývá současně provázen i pocitem jistého zadostiučinění a tento případ se právě objevuje u nás normativců. Odedávna jsme totiž nepociťovali pro mnohé své urputné odpůrce pouze nelibost, vysvětlitelnou z velké části jasným uvědoměním si základních rozdílů mezi jejich a naší intelektuální a povahovou strukturou, nýbrž jsme byli na ně zároveň i hrdí! S tím souvisela naše schopnost, jíž jsme dovedli dopředu odhadnout,

³⁸ Jako pravzor scholastika si představovali např. jistě nějakého hubeného středověkého kněze v mnišské kutně, který okolo sebe hází těžko srozumitelnými abstraktními pojmy.

do kterého z obou potírajících se táborů se přikloní jednotliví mladí adepti právní vědy (studující práv nebo kandidáti docentur apod.), kteří dosud sice o normativní teorii nic bližšího nevěděli, jejichž výše vzpomenuté povahové vlastnosti nám však byly známé. S řečenou schopností souvisela i naše zásada, že vědce (mladého nebo staršího), o němž jsme zjistili, že normativní teorii zřejmě nerozumí, jsme raději viděli v táboře zjevných odpůrců než v našem vlastním, neboť v onom případě to mohl být odpůrce, na kterého bychom byli pyšní a hrdí, v opačném případě jsme se pak spíše (třeba jen tajně) styděli. Pocit pýchy a hrdosti u nás však nevzbuzovali jen nově přibývající odpůrci svou zjevnou ignorancí, nýbrž, jak se samo sebou rozumí, i jejich výše zmíněné všeobecné povahové vlastnosti. Tak nám nemohl být jako přívrženec vítán čiperný muž, který dovedl své politické přesvědčení podle okamžité konjunktury měnit jako kabát a stával se např. z původního ultramontána pokrokovým vlasteneckým socialistou a později opět přívržencem politické strany zemědělců. Od takového eskamotéra, který po celý svůj život měl plná ústa pokroku, moderny a zejména svobody, jsme se mohli nadít, že se stane nadšeným přívržencem dialektického materialismu, aniž by měl nejmenší tušení o tom, co tento materialismus vlastně znamená, ačkoliv při něm nejde nijak o nějakou věc snad nezvykle novou a nevídanou, nýbrž ve skutečnosti sto let starou, která dávno neměla ujít pozornosti ani průměrných intelektuálů, natož pak vysokoškolských profesorů, a nakonec se z něj vyklube – kde se vzal, tu se vzal – radikální komunista. Za takové přívržence by se normativní teorie pěkně poděkovala a od srdce je přeje táboru odpůrců! S povděkem proto uvítala, když hned po květnovém převratu roku 1945 u nás začalo další třídění duchů a sice tak, jak je podle svých dosavadních zkušeností očekávala, zprvu jen nesměle a ojediněle se vyskytující, pak ale – po památném únoru 1948 – hromadně a epidemicky. V té době u nás nastalo, jak známo, obecné vylučování, pokud se týče vyhazování či distancování vědců z vysokých škol a učených společností a s pýchou zaznamenávám, že normativci patřili mezi vyhazované, a nikoliv k vyhazujícím (jako skromný příklad bych tu mohl uvést svou vlastní osobu). Na prohlášeních, otiskovaných v denním tisku a na pouličních plakátech se vyskytovala jména

vědců a kolegů, kteří tyto vyhazovy výslovně schvalovali. Mezi nimi se sice tu a tam blýskla i jména příslušníků normativní školy, ale na jejich omluvu musí být uvedeno, že (aspoň podle jejich mínění) při tom měli pouze volbu mezi dvěma možnostmi: buď sami vyhazovat, resp. schvalovat vyhazovy, nebo být vyhozen a dále skutečnost, že od každého vědce bylo sice možné bez výjimky požadovat, aby za všech okolností zůstal slušným člověkem, nikoliv však očekávat, že bude hrdinou.

Hned zpočátku (od roku 1919) se stala brněnská právnická fakulta ústředím a střediskem, v němž byla pěstována normativní teorie (čili ryzí nauka právní, jak je nazývána v odborném německém písemnictví) soustavně a ze které vycházela většina jejích pěstitelů na akademických stolicích. Naproti tomu vycházel z pražské právnické fakulty stejně soustavný odpor, kdežto bratislavská, až na několik málo výjimek, se chovala pasivně (viz k tomu mou *Teorii práva*, str. 374 a mé pojednání *Pražská právnická fakulta a normativní teorie v Časopise pro právní a státní vědu XXVIII*, 1946). Mohl proto každý, kdo ji upřímně a poctivě vyznával, sledovat chování – nikoliv bez určitých obav – jak jejích přívrženců, tak jejích odpůrců, když po našem šťastném státním převratu roku 1945 se začala rýsovat změna celkové politické orientace u nás, která v únoru roku 1948 vyústila v nový převrat. Osvědčí se normativci i při tomto novém třídění duchů, nebo budou i oni zachvázeni obecnou epidemií, která vypukla mezi vědci nejrůznějších oborů a způsobila hromadné „stěhování národů“ do nového politického tábora? Vzpomenou si, co jsem o takových převratech a epidemiích napsal již roku 1936 ve své *Teorii práva*, když jsem pojednával o základním normativním postulátu přísného oddělení práva (právní vědy) od politiky a o populárním heslu, podle kterého má právní věda sloužit životu a jeho praktickým (tedy v první řadě ovšem politickým) potřebám? Dnes je možné s uspokojením prohlásit, že se osvědčili, neboť do tábora dialektického materialismu a dialektické metody přešli, zaplat Pán Bůh, právě ti, od nichž to normativní teorie předem očekávala, tj. její odpůrci. Budiž tomuto táboru tento přírůstek od srdce přán! Připletl-li se snad však mezi ně tu a tam také nějaký normativec, pak doufáme, že si při tom slavném historickém vzoru aspoň pobroukával: *Eppur si muove!*

Čtenáře snad již napadlo, že se v této kapitole zásadně vyhýbám citaci konkrétních jmen. Domnívám se však, že soudobý znalec čili odborník si tuto mezeru bez námahy doplní sám. Výslovně bych ho však chtěl upozornit na nápadnou různost v celkovém osudu, který stihl po únoru 1948 každou z našich tří právnických fakult: vyhazovů, ale i dobrovolných útěků profesorů bylo rozhodně poměrně nejvíce na brněnské, nejméně (nebo snad vůbec žádný) na bratislavské, a střed drží pražská. To se zdá být vcelku přirozené a v pořádku, i když v jednotlivostech se vyskytly dost značné spletnosti, které se dají aspoň částečně vysvětlit tím, že nejen normativci jdoucí po stopách Schopenhauerových a Masarykových (viz hořejší citáty) zpravidla nerozumějí tajům dialektické metody, nýbrž že ani dialektičtí materialisté (jako prvek vyhazující) nechápou, jak známo, normativní teorii a tuší jen zcela obecně, že při ní jde o něco, co se jim „nehodí do krámu“. V této obecnosti bylo ostatně jejich tušení zajisté ospravedlněné.

V novější době nebyvalo zvykem, že by se přívrženci protichůdných filozofických a vědeckých směrů navzájem vyhazovali z vysokoškolských stolic a učených společností, nýbrž byly jejich spory zpravidla vyřizovány jedinou zbraní, která bývala v jejich zápasech jaksi mlčky předpokládána za přípustnou, totiž argumentem: nenadávalo se a nevyučovalo, nýbrž se dokazovalo. Záslouhou nešťastného nápadu jedné politické strany, který záležel v tom, že se pokoušela (nebo aspoň předstírala pokus) vybudovat ze svého programu a praktického postulátu filozofickou pravdu, vědecky prokazatelnou, se stalo, že v nejnovější době (u nás od února roku 1948) onen předpoklad přípustnosti jediné zbraně již zřejmě neplatí a normativní teorie se již nepotírá vědeckými argumenty, nýbrž nadávkami, výhrůžkami, lidovými shromážděními, výše zmíněnými vyhazovky, v krajních případech dokonce i tzv. koncentračními tábory, ne-li přímo kriminály. Žádná z těchto nových revolučních zbraní není jí samotné k dispozici a následkem toho se zápas stává velmi nerovným a zdá se, že jej prohraje na celé čáře. Není to již vlastně z její strany ani boj, nýbrž prosté čekání. Na co čeká? ptají se snad mnozí její ustrašení přívrženci. Chci jim to zde na rozloučenou prozradit: Čeká a spoléhá se na svého jediného tajného spojence, který za ni bojuje klidně, bez strachu a bez okázalosti, ale vytrvale,

pohrdá všemi křiklavými nadávkami a pustými frázemi a dosud v každém zápase nakonec zvítězil. Je to stejný spojenec, kterého si zvolila ve svém heslu naše republika: Pravda! *Magna est vis veritatis et praevalebit.*

(*Psáno od června do prosince roku 1948*)

5 Noetický trialismus (Studie charakterologická)

Trialismem rozumíme v následujících úvahách učení Karla Engliše, jímž se snaží tento autor doplnit, resp. opravit původní noetický dualismus, ze kterého vychází tzv. kritický idealismus Kantovy filozofie, a který se také stal základem normativní právní teorie, zastávané Kelsenem, mnou a mnohými jinými právními teoretiky. Jejich účelem nemůže být, aby čtenáři dopodrobna a kriticky vysvětlovaly, v čem onen trialismus, resp. dualismus spočívá, poněvadž musí předpokládat, že mu to je již známo, nebo že se o tom bude v příslušném písemnictví sám informovat. Bez tohoto předpokladu jim asi sotva porozumí.

K trialistickému Englišovu učení (srov. vedle řady jeho starších literárních projevů nyní zejména jeho *Malou logiku*, 1947), chtěl bych zde přidat několik poznámek, které pro sebe mohou, jak se aspoň domnívám, reklamovat nárok na relativní originalitu, a to proto, že tyto mé připomínky zaujímají k onomu učení podstatně nové hledisko, jež ani jeho autor, ani, pokud vím, jeho četní přívrženci a odpůrci k němu dosud nezaujali. Jeho novost naznačuji v nadpisu této studie tím, že ji nazývám „charakterologickou“.

Noetický Englišův trialismus vzniká tím, že podle jeho učení se může člověk dívat na skutečnost trojím způsobem: buď jako na něco, co prostě je (ontologický pohled), nebo na něco, co je chtěné (teleologický pohled), nebo konečně na něco, co má být (pro někoho normologický pohled). Činitelem, který se takto dívá, je pro Engliše člověk (viz *Malá logika*, str. 39, 41, 47). Pojem člověka jako psychofyzické bytosti odlišuje od pojmu subjektu, který sebe poznává, něco chce atd. (str. 33). Tento subjekt je myšlenkovým výtvořem a dává se mu zpravidla jméno duše nebo duch. Je bodem

přičitatelnosti různých duševních aktivit. Engliš zde vedle sebe staví (nikoliv proti sobě!) subjekt poznání a subjekty inteligentní vůle, poslušnosti atd. (str. 34), což je pro jeho noetiku velmi příznačné a důležité.

Tématem tohoto mého pojednání bude zmíněný člověk, který se dívá, tedy ona psychofyzická bytost, a nikoliv bod přičitatelnosti. Stranou při tom zůstanou noetické pochybnosti, které by mohly vzniknout o zásadní srovnatelnosti pojmů člověka jako subjektu poznání na jedné straně a subjektů jiných aktivit (jak tomu říká Engliš), v nichž se projevuje jejich vůle a poslušnost na druhé straně. Stačí, připomeneme-li zde stručně, že Englišův nynější trialismus tří druhů aktivit (ontologická, teleologická a normologická či normativní) se poněkud přibližuje kriticko-idealistickému Kantovskému dualismu, na němž svou noetickou základnu vybuodovala normativní právní teorie. Podle jeho nynějšího pojetí mají totiž teleologie a normologie k sobě navzájem poněkud blíže než každá z nich k ontologii. S nynějším noetickým Englišovým stanoviskem též souvisí jeho nadmíru široké vymezení pojmu skutečnosti: podle něho jí totiž není jen ta skutečnost, která je (= existuje, byla uskutečněna), nýbrž vše, co se může stát předmětem (objektem) poznávání, jinými slovy takto pojatá skutečnost nepatří jen do ontologické říše, nýbrž se stejně objevuje i v obou dalších říších (teleologii, normologii). Tím se poněkud posunuje představa poměru předmětu (objektu) poznání k poznávajícímu – a to jen poznávajícímu! – subjektu, která se vyskytuje jako základní noetický problém kritického idealismu (na rozdíl od naivního realismu).³⁹

Ve své následující úvaze se hodlám zabývat problémem, který se týká člověka jako psychofyzické bytosti, která se různým způsobem může dívat na skutečnost, přičemž pojem této skutečnosti chce chápat v Englišově smyslu, tedy v širším, než ji chápe tradiční kritický idealismus. Připomínám, že moje úvaha chce být doplňkem Englišových vývodů a nepřeje si být chápána jako výtky jejich neúplnosti. Vždyť tento autor jimi nepěstuje ex professo ani filozofii, ani noetiku, ani psychologii, nýbrž se zabývá pouze logikou (aspoň ve zde již citovaném díle) a do logiky jako

³⁹ „Předmět není protikladem subjektu, nýbrž, pokud se staví proti subjektu, je předmětem jeho aktivity (vidění, myšlení, hledání atd.). Tato aktivita, kterou přičítáme subjektu (jako bodu přičitatelnosti) má svůj předmět (vidím atd. něco). Nemusí to být ani intelektuální aktivita (subjektem); každá aktivita má svůj předmět, na který se vztahuje.“ (Malá logika, str. 34).

takové obsah mé úvahy rozhodně nespadá. Jestli jsem ji nazval charakterologickou studií, přál jsem si tím naznačit, že mezi jednotlivými lidmi, kteří se tím či oním ze tří naznačených způsobů dívají na skutečnost, jsou velké rozdíly, které bývají způsobeny povahou (charakterem) jednotlivců, jež má vzápětí, že u každého z nich se vyskytují jednotlivé způsoby „dívání“ v různé míře, ačkoliv – aspoň v normálních případech – jsou každému z nich všechny tři zásadně stejně přístupné. Jsou např. lidé, u kterých poměrně mnohem více než u jiných převládá způsob teleologického dívání na ontologickým nebo normologickým způsobem. Jiní jsou opět náchylnější k ontologickému způsobu a zase jiní si nasazují s větší oblibou než druzí normologická „skla“ (obrat užívaný Englišem), kterými se jim pak skutečnost (v Englišově pojetí) jeví jako něco, co má být, tj. povinnost.

Přesně definovat pojem lidské povahy či charakteru je značně obtížný úkol. Pro účely této naší studie snad postačí, řekneme-li, že povaha člověka se projevuje ve způsobu, jakým reaguje na určité popudy, motivy, ale i události, které na něj působí zvenčí, a jak je posuzuje. Tyto reakce, co se týče posudků (schvalujících nebo odsuzujících) se ukazují a mají svůj význam zejména v etické oblasti. Odedávna byly rozeznávány určité druhy lidských povah (temperamentů, naturelů). Lidé byli podle nich tříděni na sangviniky, melancholiky, cholery a flegmatiky a původně se jimi rozumělo různé tělesné utváření lidského organismu u jednotlivých individuí, jež mají za následek prudkost, mírnost, rychlost, pomalost, veselost, zádumčivost atd. jejich temperamentů. Bylo jasné, že tyto různé temperameny musí sice v první řadě souviset s vlastnostmi vůle jednotlivých individuí, že však v druhé řadě nejsou nezávislé ani na vlastnostech jejich intelektů. Každodenní a mnoholetá zkušenost nás totiž poučuje, že zde mohou nastat nejrůznější kombinace. V konkrétním lidském individuu se např. může sejít poměrně velmi silná (energická) vůle s poměrně slabším intelektem nebo naopak. Má-li celek, tj. vůle a ji ovládající intelekt lidského individua, působit na toho, kdo pozoruje jeho chování a jednání, harmonickým dojmem, musí být oba zmíněné prvky aspoň do jisté míry sladěny, což znamená, že nadprůměrně silná a prudká vůle bude vyžadovat i nadprůměrně silný a bystrý intelekt. Člověk, který je např. schopen

rychle se rozhodovat, ať v malých nebo důležitých záležitostech, musí být nadán i poměrně rychle a spolehlivě fungujícím intelektem (rozumem). Kde takové sladění intenzity obou těchto prvků není, bude chování a jednání lidského individua činit na pozorovatele nepříznivý dojem. Chování člověka s abnormálně vyvinutou energií vůle nebo nadprůměrnými ambicemi, ale s poměrně slabším intelektem, se bude leckdy jevit jako nerozumné, ne-li přímo potřeštěné, kdežto člověk s normální intenzitou vůle, popřípadě zcela dobře vyjde se stejnou dávkou intelektu, kterou má onen, a jeho chování a jednání se bude pozorovateli jevit zcela normální.

Na jednotlivcově povaze a temperamentu ve smyslu naznačeném výše z velké části závisí jeho všeobecné optimistické nebo pesimistické založení. Domnívám se, že za optimistu nelze – ačkoliv se tak zcela pravidelně děje – označit toho, kdo s tímto světem a s událostmi v něm se odehrávajícími, jakož i s povahovými a intelektuálními vlastnostmi v něm vystupujícími lidských individuí je zásadně spokojen, takže se mu zásadně líbí, kdežto ten, který s ním spokojen není a jemuž se nelíbí, by byl proto pesimistou. Označení pesimisty se podle mého soudu hodí jen pro toho, kdo je škarohlídem, tj. člověkem, kterého jeho vrozená povaha k tomu ponouká, aby všude tam, kde příští vývoj určité události připouští možnost dvou nebo několika alternativ, by vždy očekával, že nastane ta nejhorší, resp. pro něj nejméně výhodná, kdežto optimista se chová v obdobné situaci opačně.

Po našich předcházejících úvahách si chceme předložit otázku, která, pokud aspoň víme, nebyla ve spojitosti s problémem trialismu poznávacích forem či metod (ontologie, teleologie, normologie) dosud položena a ovšem ani zodpovězena: jestli a jak souvisí výše zmíněné lidské povahy a temperamenty se způsobem, jakým se jednotlivci při svém poznávání dívají na skutečnost (v Englišově smyslu). Za předpokladu kladné odpovědi pak vzniká další otázka, je-li možné si učinit aspoň přibližně představu o tom, která z těch tří poznávacích forem je u průměrných lidí nejběžnější a vyskytuje se nejčastěji, a jaké jsou důvody tohoto úkazu.

Předem je jasné a není třeba dalšího výkladu, že aspoň zásadně je každé normální lidské individuum schopné užívat všech tří uvedených forem. Zvláštní důraz je však nutné klást na velmi přesné rozlišování subjektu

poznávání (subjekt ve své poznávací funkci) od ostatních tří subjektů, které se na skutečnost dívají (podle Englišovy terminologie) buď ontologicky nebo teleologicky nebo normologicky. Toto rozlišování je pro nás tím důležitější, poněvadž u Engliše se mi nezdá být dostatečně jasně provedeno (srov. *Malou logiku*, str. 39 a násl.) a to zejména co se týče ontologického poznávání a dívání. Teleologii se dívá člověk na skutečnost z hlediska toho, co chce nebo nechce. Ten, kdo si přeje tomuto dívání porozumět, pochopit jej, poznávat jej, nemusí s oním chtějícím, resp. nechtějícím člověkem spadat v jedno. Odtud pochází rozdíl mezi teologickou teorií a praxí, mezi teoretickým a praktickým teleologickým soudem (str. 386) a tam uvedený příklad kuřáka, jehož kouření teoretická teologie, tj. poznávající subjekt, poznává jako činnost, kterou kuřák shledává užitečnou, kdežto praktická teologie ji, popřípadě ze svého kritického hlediska bude shledávat škodlivou. Normologii se člověk dívá na skutečnost jako na něco, co (pro někoho) má být a vystupuje v úloze poslušnostního subjektu. I tento poslušnostní subjekt je možné odlišit od poznávajícího subjektu. Oba ovšem stojí proti stejné skutečnosti, kterou si představují jako „má být“. Poznávající subjekt se liší od poslušnostního subjektu (povinnostního) tím, že tento poznává samotnou normu (str. 121), kdežto ten srovnáváním jejího obsahu (o němž se musí předpokládat, že už byl poznán) vyslovuje tzv. praktický soud. Výrok konkrétního soudce např. o platnosti testamentu, trestnosti určitého činu, o platnosti nařízení atd. je podle Engliše praktickým hodnotním soudem. Příslušné autorovy výklady jsou zde komplikovány jeho snahou odlišit všeobecný pojem teorie od pojmu praxe a rozeznávat vedle tzv. teoretických věd zvláštní praktické vědy. To je téma, o němž se zde není třeba šířit, poněvadž nám jde pouze o odlišení pojmu poznávajícího subjektu od povinnostního (poslušnostního) subjektu, popřípadě normotvorného. Budiž zde jen mimochodem připomenuto, že normativní teorie se ve své tradiční podobě musí tázat na to, čím se vlastně liší výrok onoho soudce o platnosti testamentu, trestnosti činu atd. od obdobného výroku eventuálních povinnostních (poslušnostních) subjektů o stejných věcech? Co je vlastním předmětem jejich poznatků a příslušných soudů: samotná norma jako taková (viz výše) nebo ona Englišova skutečnost? Psychofyzické

jednotlivce, kteří volí mezi třemi možnými aspekty (ontologický, teleologický, normologický) při svém dívání se na skutečnost, je nutné, jak bylo právě naznačeno, přesně odlišovat od pomyslného ryzího subjektu či čistého poznávání, jak se také zdá správně činit Engliš. Teoretik jako takový při svém poznávání nic nechce – leda poznávání a dívá-li se teleologickým nebo normologickým sklem na skutečnost, činí tak jen jaksi v zastoupení skutečně chtějících nebo poslušnostních jednotlivců, aby mohl jejich různé aktivity soustavně chápat, poněvadž on sám svou aktivitou, jak bylo řečeno, nic nechce, ani není nikomu povinován. Nejobtížnější bude přesné odlišení pojmu takto poznávajícího subjektu od toho, který se dívá na svět ontologickým sklem a činí tak, jak Engliš výslovně praví (str. 39) „*především se zvidavostí*“, poněvadž by „*rád poznal, jaký jest, existuje*“.

Tím je skutečně ontologické hledisko – na rozdíl od teleologického a normologického – správně charakterizováno. My se však ptáme, zda je pak možné stavět ontologickou metodu nebo noetiku prostě vedle teleologické a normologické jako něco sourodého a zároveň udržet zásadní rozdíl mezi pojmem poznávajícího subjektu a těch subjektů, které se dívají na tutéž skutečnost jako na něco prostě jsoucího (ontologie) nebo chtěného (teleologie) nebo povinovaného (normologie). Obáváme se, že v tomto případě přece jen hrozí splnutí poznávajícího subjektu se subjektem, který se dívá na skutečnost jako na něco prostě jsoucího. Tím by však byla opět porušena systematika, na níž je vybudován Englišův noetický trialismus, neboť subjekt ryzího (čistého) poznávání by splyval v jedno se subjektem, dívajícím se na svět ontologickým sklem a následkem toho by dále nemohl zůstat důsledně v protikladu ke všem třem subjektům, užívajícím buď ontologického, teleologického nebo normologického skla, a bylo by proto důslednější, kdybychom mluvili místo o sklu ontologickém, teleologickém a normologickém o jediném sklu, tj. o sklu poznávání (rozuměj ryzího), tj. nezabarveného ani chtěním, ani poslušnostními pocity.

Vlastní důvod těchto obtíží shledáváme v Englišově neobyčejně širokém pojmovém vymezení slova skutečnost, která se stává jediným předmětem (objektem), na něž se psychofyzický jednotlivec dívá, ať používá kteréhokoliv z oněch tří skel. Touto konstrukcí se Engliš liší od základního noetického postoje tradiční normativní teorie, pro kterou se jednak

skutečnost objevuje pouze ontologickému sklu jako předmětu jeho poznávání (jako něco, co je, tj. bylo uskutečněno, rozuměj určitými příčinami; srov. německé výrazy *bewirkt*, *Wirklichkeit*), jednak se jeví jako předmět normativního nebo normologického poznávání nikoliv nějaká skutečnost, nýbrž norma jako výraz něčeho, co má být, což znamená, že nikoliv to, co tvoří její obsah (např. placení daní, konání branné povinnosti, láska k bližnímu nebo soucit s ním, pobožnost atd.), je jejím předmětem poznávání, nýbrž jediné příslušná norma jako taková. A důsledně by pak musel být předmětem teleologického poznávání postulát (jak původně skutečně také učil Engliš) a nikoliv to, co tvoří jeho konkrétní obsah, tj. to, co je chtěné. Tímto pojetím noetického problému: subjekt – objekt (rozuměj poznávání) se přibližuje tradiční normativní teorie, jak já ji učím, transcendentálnímu pojmu Kantovské věci o sobě s jeho nezbytnou kontradikcí zásadně nepoznatelného objektu poznání, o níž zde nelze blíže pojednávat. Engliš se této metafyzické transcendenci snaží vyhnout svou konstrukcí skutečnosti, aniž by tím na druhé straně chtěl propadnout nebezpečí běžného naivního realismu (materialismu).

Nyní se vraťme k vlastnímu tématu tohoto svého pojednání, tj. ke všeobecné charakterologii psychofyzických jednotlivců, volících mezi oněmi třemi možnými aspekty na tutěž skutečnost a tvořících o ní své empirické soudy čili poznatky (ontologické, teleologické nebo normologické) a ptáme se, jak na tuto volbu mohou působit jejich vrozené povahové vlastnosti a položme si dále otázku, jestli se rozestupují ve tři přibližně stejně početné skupiny, nebo budou tyto jednotlivé skupiny co do této početnosti vykazovat značnější rozdíly. Na tuto otázku odpoví naše každodenní zkušenost bez váhání, že zde takové rozdíly, a to značné, vždy byly a budou. Počet jednotlivců dívajících se na svět, tj. na skutečnost v Englišově smyslu, teleologickými brýlemi, bylo, je a bude totiž vždy nepoměrně víc než těch, které si nasazují při svém dívání brýle ontologické nebo normologické.

Teleologický aspekt na skutečnost je nesporně ze všech tří aspektů nejběžnější a nejpopulárnější. To souvisí s nesmírnou úlohou, kterou má vůle na tomto světě u všech živočichů, kteří jej obývají, tj. chtění jako takové. Odtud pochází také nesmírná vulgárnost tohoto zjevu, na který všude narážíme, ať se se svými poznávajícími brýlemi nebo skly obracíme

kamkoliv. Sídlem této vůle a pramenem jejího vzniku je u živočichů a mezi nimi hlavně u lidí jejich egoismus nebo snad lépe řečeno egocentrismus. Tento egoismus neboli egocentrismus je také důvodem jejich zájmu o vše to, co souvisí, resp. může souviset s vůlí (chtěním). Egocentristem pak právě rozumíme vlastnost povahy psychofyzického jednotlivce, která způsobuje, že se o vše to, co si představuje jako něco chtěného nebo nechtěného, mnohem více zajímá než v případech, kdy se mu to jeví jako pouze jsoucí nebo povinované. Egoista nebo egocentrista proto hledá u každého zjevu (každé skutečnosti v Englišově smyslu) spíše prostředky, jimiž se tohoto zjevu jako účelu dá dosáhnout, nebo kterým lze jeho vznik zamezit než pouhé příčiny jeho vzniku, tj. děje i jednání, jimiž je možné tento vznik přivodit, resp. zamezit. To platí zásadně přibližně ve stejné míře o případech, ve kterých jde o jeho vlastní vůli a o těch, v nichž se jedná o cizí vůli, i když oněch je nepoměrně více než těchto. Každý člověk, který něco poznává nebo se snaží poznat, ať je to cokoli, se nutně jeví jako egocentrista, přinejmenším v noetickém smyslu; velmi často však přistupuje k tomuto egocentrismu ještě jiný, který pak může různým způsobem ohrožovat objektivnost získávaných poznatků. Tento zájem nemusí nutně být současně egoistický, tj. takový, který vždy hledá nějaký prospěch pro vlastní osobu poznávajícího jednotlivce, a to třeba i na zřejmý úkor prospěchu jiných osob. Jsou lidé – a není jich málo – kteří se dovedou starat jen o věci, děje, názory atd., pokud je nějakým způsobem zajímají. Kde tento subjektivní zájem není, ihned klesá také jejich zvědavost. Také jsou např. vědci, kteří jsou na obsah nějaké knihy nebo vědeckého pojednání zvědaví jen tehdy, když se tento obsah týká jejich vlastní osoby, a to ve smyslu pro ně příznivém nebo nepříznivém. Když tomu tak není, pak bude jejich zájem o tento obsah mnohem menší, někdy snad tak malý, že si ho ani nepovšimnou. Při tom však může být jejich schopnost objektivního (= nestranného) poznávání poměrně velmi značná, dokonce je možné říct, že právě tuto schopnost vyžaduje teleologický poznávací aspekt vlastně ve větší míře než ontologický aspekt, poněvadž nebezpečí neobjektivního, tedy subjektivního zabarvení poznávání je zde mnohem větší než v ontologii, kde se zmíněná objektivnost rozumí více méně sama sebou.

Ontologický poznávací postoj je možné nazvat i všeobecně kontemplativní. Charakter nebo povaha lidského individua, schopného kontemplace, tj. nazírání na svět a tím k jeho poznávání bez intervence vlastní vůle poznávajícího subjektu, je podle celé naší zkušenosti úkazem poměrně velice vzácným, poněvadž platí pravidlo, že aktivita lidského intelektu (rozumu) bývá vyvolávána jen jeho vůlí: zpravidla se zajímáme jen o věci, které chceme nebo nechceme. To je zásadní postoj tzv. praktického člověka. Funkce nebo aktivita jeho intelektu se zde výlučně vyčerpává službou, kterou koná jeho vůli (Schopenhauer). To má za následek, že jeho ontologické poznávání prostého dění, tj. řetězů konkrétních příčin a jejich účinků, bude zabarveno teleologickými skly, jimiž se mu účinky budou jevit jako účely a příčiny jako prostředky. Kde se tato proměna nebo tendence podle vší zkušenosti jeví být neproveditelnou, ustane zpravidla jeho zvědavost (jeho zájem na poznání). Jinak se bude chovat člověk, jehož charakter či povaha obecně tíhne ke kontemplativnímu postoji, tedy muž primárně teoreticky založený. O jeho charakteru nebo povaze lze prohlásit, že ve směsi intelektu a vůle, kterou nám představuje každá psychofyzická bytost jako individualita, převládá intelekt vůli poměrně více, nebo aspoň podléhá vůli méně, než bývá pravidlem u jiných individuí. Nebude zvlášť schopným mužem revoluce nebo všeobecně mužem činu, ani se nebude zvlášť hodit ke spiklenecké činnosti všeho druhu. Ovšemže o něm jen neplatí, že ovládá svůj intelekt lépe než průměrní lidé, nýbrž že i tomuto intelektu dokonaleji podléhá čili jinými slovy, že zůstává jeho otrokem (třeba proti své vůli), tj. že je trvale v poutech své logiky.

Englišovo trialistické učení znovu a správně rozlišuje v teleologické oblasti dva případy, a to jednak případ, kdy člověk, dívající se na skutečnost, něco sám chce nebo nechce, tj. sám sleduje určité prostředky k určitým účelům, jednak případy, v nichž se snaží pouze pochopit (poznat) jednání jiného subjektu, aniž by sám při tom něco chtěl (leďa poznávání jako takové). V tomto druhém případě se sice vmýšlí do postoje prakticky jednajícího člověka, ale sám zůstává kontemplativním teoretikem. Nebezpečí, že se úvahy takového kontemplativního teleologického teoretika tímto vmýšlením se do postoje teleologického praktika oddálí od ideálu přísně

objektivního poznávání, bude ovšem mnohem větší, než když zůstává poznávající subjekt v oblasti ryze ontologické. Ještě větší je toto nebezpečí v normologické oblasti, v níž se poznávající subjekt snaží poznat, co za předpokladu platnosti (= normologické existence) určité normy má být nebo nemá být. Zde se vmýšlením do pozice (díváním) povinnostního (čili, jak praví Engliš, poslušnostního) nebo normotvorného subjektu plodí hned dvojí nebezpečí, které může ohrožovat ideál objektivnosti příslušných poznatků. Pokud se vmýšlí příliš do prvního, dojde k subjektivnímu, tj. zájmům, vůli nebo chtění povinnostního subjektu, příznivému výkladu (i interpretaci) normy, a zaujme-li stanovisko normotvorného subjektu, přibližuje se tím teleologickému postoji, který je příznačný pro každou normotvornou činnost, pokud je tato aspoň rozumná, tj. vědomě sleduje určité účely. I tím bývá objektivnost získaných poznatků ohrožena.

Pokud mám stručně označit člověka, jehož vrozená povaha nebo charakter (a jiné povahy nebo charaktery, než vrozené neexistují) tíhne k poznávacímu normologickému postoji, řekl bych, že je to tzv. muž zákona. Zkušenost učí, že takových mužů zákona, tj. lidí normativně nebo normologicky založených, je na světě nesrovnatelně méně než lidí, jejichž povahová vlastnost tíhne od počátku vždy k teleologickému postoji. Jsou přibližně stejně vzácní jako kontemplativní ontologové a nechtěl bych zde rozhodovat, kterých z nich je vlastně na světě méně a kterých více. Nebezpečí, že muž zákona zabředne při svých úvahách o tom, co má být, do výše zmíněného subjektivismu, tj. že zamění – snad nevědomky – tzv. stanovisko *de lege lata* se stanoviskem *de lege ferenda*, čili stanovisko povinnostního subjektu se stanoviskem normotvorného subjektu, zůstává nesrovnatelně větší než obdobné nebezpečí, jež hrozí ontologické kontemplaci, kterou by se poznávající ontolog snažil svět, jaký je, přizpůsobovat ve svých poznatcích své vůli a svým subjektivním přáním.

Pravým domovem kontemplativně založených lidských povah tedy zůstává ontologie. Na tom nic nemění skutečnost, že velká většina ontologicky uvažujících (poznávajících) lidí tak činí proto, aby svých poznatků získaných v ontologické rovině mohli potom použít pro některé své účely.

To je hledisko tzv. aplikovaných přírodních věd. A ještě přirozenějším živlem zmíněných povah se stává oblast, ve které se vůbec nevyskytuje žádná skutečnost (podle Englišova učení), nýbrž kde je vlastním předmětem poznávání náš myšlenkový řád sám. Je to oblast logiky a matematiky (aritmetiky plus geometrie, tj. počtářství a nauky o prostoru jako takovém).

Nejočividnějším úkazem zhoubného vlivu, který může mít vnikání teleologických a normologických prvků do ontologického postoje (aktivity) poznávajícího subjektu, je stupeň vývoje a dokonalosti, kterého dnes dosáhly přírodní (ontologické) vědy a disciplíny teleologicky nebo normologicky orientované. V těch zjišťujeme v novějších dobách úžasný, jimi samotnými snad ani neočekávaný vývoj a pokrok (vzpomeňme např. jen různých objevů, jako např. bezdrátové telegrafie, rozhlasu, televize, letadel, které bez posádky urazí předem určenou dráhu několika tisíc kilometrů, atomové energie apod.) a srovnáme je se žalostným stavem teleologických věd, pokud se týče normologických, které se dívají na skutečnost jako na něco někým chtěného, resp. povinovaného. Toto chtění působí – na rozdíl od čisté kontemplace – tak zhoubně na objektivnost, ale i na absolutní platnost a obecnost získávaných poznatků, že v nich po celá století nelze zjistit nějaký významnější pokrok. Příčinou tohoto úkazu zajisté není jen nesporný fakt zásadní neměnnosti lidských povah, nýbrž právě ono chtění. To, co zde tvrdíme, platí zejména o tzv. společenských vědách, pokud se snaží vědomě a programově neontologicky etablovat, tj. jinak než vlastní přírodní vědy, ale přes to chtějí dospět k absolutně, tj. na žádných předpokladech (postulátech nebo normách) nezávislým, tj. absolutně platným a obecným poznatkům. V nich napořád dochází k trapným záměnám úloh poznávajícího a chtějícího subjektu a dále k tomu, že se vydávají různé vědecké pravdy za absolutní, tj. nezávislé na žádných dalších předpokladech, kdežto ve skutečnosti mohou být jen velmi relativně platné (správné), a konečně k průhledným kamuflážím jejich povahy jako pouhých subjektivních přání těch, kdo je pronáší, na oko vědeckou, tj. objektivně prováděnou argumentací. Nejprůzračnější příklad tohoto druhu kamufláže poskytují v přítomné době politické strany, pokud se snaží dovodit vědeckou cestou správnost svých jednotlivých programů, které ve skutečnosti

představují projevy neobjektivnějších přání a tužeb, a dokazovat zároveň nesprávnost (neplatnost) obdobných programů jiných politických stran. Kamoufláže se zde provádí tak, že příslušná argumentace (metodický postup) se na venek odívá ve vnější ontologickou formu.

Jako protiklad tohoto příkladu kamuflování by bylo možné uvést všeobecnou tendenci lidského intelektu, tj. jeho poznávající funkce, která nahrazuje ontologický výklad předmětu poznávání, tj. světa, jaký je, a odehrávající se v něm dění, výkladem teleologicky zabarveným. To byla zejména tendence dřívějších dob, ve kterých se lidský intelekt zabýval otázkou po účelech, které sledoval asi Bůh při tvoření tohoto světa a jakými vlastnostmi (schopnostmi) jej – a to zejména živočišstvo a v první řadě lidstvo – vybavil, aby jimi jako konkrétními prostředky mohlo být dosaženo oněch účelů.⁴⁰ Normologického zabarvení pak často nabývá problém vzniku tohoto světa a v něm se odehrávajícího dění, když se na ně dívá jednotlivec, jehož jsem výše nazval všeobecně mužem zákona. Ten bude nakloněn dívat se na Boha nikoliv jako na činitele, sledujícího svou tvůrčí aktivitou určité účely, nýbrž prostě jako na tvůrce norem, které zavazují příslušné povinností subjekty. To je hledisko všech náboženství, pokud operují pojmem osobního (personálního) Boha. Tato náboženství nepotřebují při tom ovšem jinak běžné, v normativní teorii teleologické představy, že každý rozumný normotvůrce sleduje stanovením norem určité účely, jež mají být příslušnými povinnostními subjekty (v našem případě tzv. věřícími) uskutečňovány, poněvadž by při tom šlo o zcela zbytečnou okliku – ovšem za předpokladu, že tohoto svrchovaného normotvůrce považují zároveň za všemohoucího (rozuměj v ontologickém smyslu); neboť k čemu by takový všemohoucí činitel potřeboval ještě nějaké zvláštní pomocníky (povinnostní subjekty) k dosažení svých speciálních účelů a cílů?

Teleologický postoj, o němž jsme výše zjistili, že se ve srovnání s oběma ostatními u jednotlivých subjektů (rozuměj jako psychofyzických bytostí) při jejich praktickém uvažování zdaleka nejčastěji vyskytuje, poněvadž je egoistickému čili egocentrickému založení jejich povah (charakterů) nejpřiměřenější, bývá, jak vyplývá z jeho přirozené podstaty,

⁴⁰ Ani v přítomných dobách nevymizela tato tendence ostatně úplně, jak je možné zjistit např. při projednávání otázky po zvláštním smyslu dějin nějakého národa.

zpravidla orientován směrem do budoucnosti. Jejich intelekt hledá k tomu, na co se dívá jako na něco chtěného nebo nechtěného, tj. ke svým účelům, příslušné prostředky, které jsou schopny vést k jeho uskutečnění. Právě touto základní orientací do budoucnosti se vysvětluje často se vyskytující noetický názor, že teleologie je pouze obrácená kauzalita (ontologie) vzhledem k tomu, že ontologickému postoji, který se dívá na skutečnosti (= děje a události), se jeví příčiny jako něco, co nutně musí časově předcházet účinky. Neboť příčina zde musí nezbytně být dříve než účinek, kdežto v rovině teleologické aktivity je prostředek následován účelem, pokud se tento stává motivem (příčinou určitého druhu), který teprve vede k užití prostředku. V ontologické teorii je pravidlem, že hledáme k daným účinkům jejich příčiny a zjištěnými příčinami tyto účinky vysvětlujeme, tj. hledíme do minulosti. Máme-li zjištěním příčiny zodpovězenou otázku, proč se něco stalo nebo děje, a jsme-li si vědomi, že vztah mezi účinkem a jeho takto zjištěnou příčinou je vztahem nutnosti, tj. že po určité příčině musí bezvýjimečně (deterministické hledisko) nutně nastat určitý účinek, můžeme s jistotou předvídat i do budoucnosti, tj. že po nastalé určité příčině nastane nutně i její určitý následek. Tak činí každý praktický teleolog, pokud si uvědomuje, že chtění každého určitého účelu musí mít nutně za následek i chtění určitého prostředku, který je schopen tento účel uskutečnit, a právě proto se jeví být prostředkem. Jsou tedy zmíněné ontologické úvahy nezbytnou předehrou pro jakékoliv teleologické úvahy, pokud mají být aspoň rozumné. To je nutné mít jasně na mysli, poněvadž by jinak celý význam trojího, zásadně různého pojmání skutečnosti myšlenkovým řádem (viz Engliš, str. 39) se scvrkl na samozřejmé konstatování, že pojmy příčiny a účinku patří podobně k sobě jako pojmy účelu a prostředku (a řady jiných s těmito souvisejícími a na nich závislými pojmy, jako jsou užitek a škoda, výnos, náklad apod.). Takové konstatování je důležitým úkolem každé noetiky a logiky jako takové – jak jej znamenitým způsobem provedl Englišův zde již několikrát citovaný spis – nestačil by však jako náplň pro samostatné teleologické a ontologické (kauzální, přírodovědecké) disciplíny. K podobnému výsledku dochází ostatně i Engliš (str. 385). Lidské zvědavosti nestačí uvědomování si, že každý účinek musí

mít svou příčinu, tak jako že ke každému účelu patří nějaký prostředek, nýbrž se ona snaží dozvědět, která příčina způsobuje určitý účinek, který prostředek je schopen uskutečnit určitý účel. Zkoumání těchto vztahů konkrétních prostředků ke konkrétním účelům přibližují teleologické hledisko a teleologickou teorii k ontologickému hledisku, a tudíž se ukazuje – jak zde jen letmo může být připomenuto – že tripartice noetických hledisek netrpí jen jednou závadou, nýbrž dvěma. Z jedné strany má teleologie k normologii blíží než k ontologii (jak to Engliš sám v pozdějším svém vědeckém vývoji doznává; viz např. *Malou logiku*, str. 48), z druhé strany se však k ontologii přibližuje více než normologie.

Pro všeobecnou charakterologii subjektů (psychofyzických jednotlivců) v jejich postoji k okolnímu světu (viz Engliš, str. 39) a zejména k dění, které se v něm odehrává, náleží i optimistické nebo pesimistické založení jejich povahy. Povaha optimisty jej nutí, aby od určité události, které může mít jako příčina, popřípadě důsledek několik různých následků, očekával, že se dostaví ten z nich, který pro sebe považuje za nejvýhodnější, resp. za nejméně nevýhodný, kdežto zásadní pesimista se bude v takové situaci chovat opačně. Zásadní optimista bude s oním vnějším světem v podstatě spokojen, kdežto pesimista s ním bude pocítovat nespokojenost a bude zásadně skeptikem, tíhnoucím k odmítavé kritice. V krajním případě dospívá ve svých úvahách, transcendujících jeho intelektuální schopnosti, popřípadě i k jeho přímému odmítání, tj. bude dávat přednost onomu původnímu nic, které jej patrně předcházelo. Pesimisticky bude dále posuzovat všelijaké snahy o jeho zlepšení čili reformu v nějakém směru, a stane se tedy konzervativcem, ovšem nikoliv v běžném smyslu tohoto slova (jako *laudator temporis acti*, resp. *praesentis*), nýbrž právě v opačném, tj. z toho důvodu, že si od jeho změn a reforem žádné podstatné zlepšení nebude slibovat. Ze svého zásadně kritického postoje ke světu bude v optimisticky založených povahách (charakterech), jimž se tento svět náramně líbí a které jsou s ním proto spokojeni nebo aspoň doufají, že jej svými reformami, ať revolučně (násilně) nebo evolučně uskutečňovanými, učiní podstatně líbivějším, shledávat další charakterologický prvek, jenž bývá obecně nazýván šosáctvím čili filistrovstvím, proti němuž on sám ve svém

pesimistickém postoji pociťuje zvláštní, přímo živelný odpor, a to zejména tehdy, když vystupuje v masce zuřivého pokrokáře nebo dokonce bezohledného revolucionáře. Svůj odmítavý postoj k všelijakému optimismu tohoto druhu snad nezmění takový zatvrzelý pesimista ani tehdy, bude-li upozorněn na to, že sám tvůrce tohoto okolního světa se nám představuje ve Starém zákoně jako zásadní optimista, který si to, co stvořil, po vykonané práci výslovně pochvaluje.

Z toho, co bylo výše řečeno o rozdílu mezi optimistickým a pesimistickým založením lidských charakterů, se podává pro problém noetického trialismu poznatek, že se ten rozdíl může stát aktuálním, resp. významným jen z teologického hlediska. Neboť jen tomu, kdo se dívá na svět a dění v něm se odehrávající jako na něco chtěného nebo nechtěného (žádoucího, nežádoucího), se bude toto divadlo buď líbit nebo nelíbit a bude s ním (aspoň zásadně) spokojen nebo nespokojen, bude ho tedy chtít nebo nechťtít. To platí ovšem jen pro případ, že teleologicky se dívající subjekt spadá v jedno se subjektem chtějícím, resp. nechťějícím to, na co se takto dívá. Jinak jeho poznatky nebudou sice ohrožovány nebezpečím subjektivnosti, ale zůstanou relativními, tj. budou mít povahu hypotetických soudů: zjistí-li, že předpokládaný subjekt, chtějící, resp. nechťějící něco (jako účel), usoudí z toho, že bude asi chtít něco jiného (jako prostředek), přičemž ostatně, jak si Englišovo učení správně uvědomuje, neplatí vztah pouhé pozice a negace, nýbrž polarizace.

Na rozdíl od teleologa není ryzí ontolog, tj. kauzálně čili přírodovědecky uvažující subjekt poznávání, ovlivňován optimistickou nebo pesimistickou vlastností své povahy (svého charakteru), což znamená, že jím získané poznatky mají nebo aspoň mohou mít absolutní vlastnost a následkem toho se považují za objektivní. Ontolog zjišťuje, že něco prostě je, pokud se týče nastalo (jako účinek) proto, že něco nastalo (jako příčina). Jen noetickému hledisku, které transcenduje imanentní oblast ontologického poznávání, se tu objeví i relativnost, tj. hypotetičnost celé ontologické argumentace, pokud si uvědomí, že podobně jako teleolog musí předpokládat chtěnost, resp. nechťěnost něčeho jako účel, má-li dojít k úsudku o chtěnosti, resp. nechťěnosti něčeho jako prostředku, musí i ontolog koneckonců

předpokládat prostou existenci (jsoucnost) vlastního předmětu jeho všelijakého poznávání, tj. okolního světa (přírody v nejširším smyslu), aniž by tuto samotnou existenci mohl učinit obsahem své argumentace, tj. ji dokázat, poněvadž této argumentaci zůstávají dostupné jen v něm odehrávající se změny, a to podle všeobecného kauzálního zákona, nutně a bezvýjimečně. V něm pak nemají pojmy chtěnosti a nechtěnosti, chtění a nechtění (jako psychologický úkaz) ani žádný chtěný nebo nechtěný význam, a odtud dospíváme ke svému charakterologickému poznatku, že lidské povahy, vyznamenávající se poměrně značnou schopností ke kontemplaci, budou tíhnout k ontologii jako jednomu ze tří možných „různých pojetí skutečnosti myšlenkovým řádem“ (ve smyslu Englišova učení).

Bližší vztah a větší příbuznost mezi teleologií a normologií navzájem než mezi oběma těmito pojetími skutečnosti na jedné a ontologií na druhé straně se ukazuje zejména v tom, že normologický postoj může být podobně ovlivňován optimistickým nebo pesimistickým charakterologickým založením dívajícího se subjektu jako teleologický. Je tedy otázkou, nakolik zůstává pak v takovýchto případech ovlivňování nomologický postoj či normologické pojmání vůbec ještě normologickým v pravém smyslu. Englišova systematika a normativní teorie ve své tradiční formě se zde aspoň co do užívané nomenklatury rozcházejí. U Engliše se rozděluje normologické pojmání do dvou postojů čili pozorovacích bodů, jak tomu říká (*Malá logika*, str. 48); je to bod „*subjektu vůle, který podle své účelovosti vydal příkaz, zákaz, návod, radu atd.*“ a bod poslušnostního subjektu (povinnostního), „*který se jen ptá, co má dělat a nezkoumá účelovost příkazu, návodu atd. jako subjekt postulátu; z jeho hlediska je řečený obsah (rozuměj příkazu, návodu atd.) jen něčím, co má (pro něj) být, je normou*“. Obrazně Engliš tuto dvojí situaci vysvětluje tak, že jeden z obou pozorovacích bodů je nahoře a druhý dole pod ním. Ale pod kým, resp. nad kým vlastně? Pod, resp. nad pozorovacím subjektem, nebo pod, resp. nad pozorovacím bodem, nebo snad nad, resp. pod subjektem vůle a subjektem poslušnosti (*a contrario* pozorovacím)? I když Englišova dikce na tomto místě (str. 48) se nezdá být zcela jasná, nemůže přece být pochybnost o tom, co vlastně jejím obrazným rčením měl na mysli: příkaz, zákaz, návod, zkrátka norma,

nachází se nad poslušnostním (povinnostním) subjektem proto, poněvadž je jí vázán (poután, povinován), a proto na ni pohlíží nahoru (zdola), kdežto subjekt, který normou, resp. postulátem vyjadřuje něco jím chtěného, pohlíží na ně (a zároveň i na příslušné poslušnostní subjekty) směrem dolů. Zkrátka pohled subjektu stanovícího normy nebo postuláty je a musí být svou podstatou teleologický, kdežto pouze pohled poslušnostního subjektu zůstává normologický. Ale nadmíru důležité je, abychom právě z hlediska oněch Englišových pozorovacích či dívajících se bodů přesně od sebe odlišovali subjekty vůle a poslušnostní subjekty na jedné straně od pozorovacího či poznávajícího subjektu v užším a pravém smyslu na straně druhé.

Tradiční normativní teorie v pozdějším období svého vývoje řešila problém vzájemného vztahu teleologického a normologického postoje sice zásadně zcela jiným způsobem, avšak dospěla v podstatě ke stejným výsledkům jako Engliš. Jí je Englišův subjekt vůle prostě normotvůrcem a ona jej staví do protikladu k povinnostnímu subjektu, přičemž nemá ostatně žádného zvláštního důvodu překřtítvat jej na poslušnostní. Že normotvůrce, stanovící své normy, tím vyjadřuje svou vůli, tj. něco jím chtěného, jí bylo pak od počátku vždy jasné, tedy i v době, kdy byla orientována ještě výlučně staticky (*a contrario* dynamicky; srov. o tom blíže mou *Teorii práva* v kapitole *Vznik a dosavadní vývoj normativní teorie*, str. 331) a představa a pojem normotvorby zůstávaly proto stranou. Později si však uvědomila, že k plnosti pochopení normologického postoje a předmětu normativního poznávání je nezbytně nutné přibrat ke statickému hledisku také hledisko dynamické, tj. hledisko vzniku, zániku, resp. změny normy (které bylo tradiční právní vědě dávno známé běžným rozeznáváním mezi *lex lata* a *lex ferenda*, i když při tom bylo hledisko *de lege ferenda* chápáno téměř výlučně jako kritická funkce).

Zmíněné dynamické hledisko na předmět normativního poznávání jsem pojmenoval metanormativním (viz mou *Teorii práva*, str. 29 a mé dřívější práce) a měl jsem přitom na mysli dobu vztahu mezi fyzikou a metafyzikou v oblasti ontologického (přírodovědeckého) poznávání. Metanormativní, tj. dynamické hledisko, transcenduje (překračuje) přitom imanentně normativní hledisko, tj. statické, obdobně jako

metafyzické transcenduje fyzické, tj. imanentně ontologické (přírodovědecké), zůstává však přece normativním v širším slova smyslu, poněvadž operuje základním pojmem normy jako výrazu něčeho, co má být. Obdoba mezi normativitou a metanormativitou na jedné straně a fyzikou a metafyzikou na straně druhé pak spočívala v tom, že jak metanormativita, tak metafyzika transcending (překračují) hranice imanentního normologického a ontologického poznávání tím, že se zabývají vznikem, resp. zánikem (rozuměj absolutním) předmětu tohoto poznávání, tj. normy, pokud se týče přírody.

Pro normativní teorii v té formě, jak já ji ve svých spisech chápu (na rozdíl od Engliše), se předmětem normologického poznávání norem stává norma jako taková, a nikoliv nějaká skutečnost, pokud se na ni díváme jako na povinovanou nebo povinnou. Tím se stává mé hledisko k noetickému trialismu ovšem mnohem metafyzičtější (v širším slova smyslu, tj. zahrnujíc v to i metanormativitu) než to, které v sobě nezahrnuje spekulaci o zásadně nepoznatelné věci o sobě (ve smyslu Kantova kritického idealismu). Jako taková se jeví jednak předmět poznání ontologovi, tj. příroda čili svět, jaký je, a normologovi norma, pokud si odmyslíme, což je úkol transcending immanentní způsob poznávání, určitou formu či metodu tohoto poznávání. Absolutní vznik normy z ničeho zůstává pro imanentního normologa trvale mysteriem, podobně jako absolutní vznik přírody (materie) z ničeho pro imanentního ontologa, operujícího kauzálním zákonem s jeho zásadně nekonečným řetězem příčin a účinků. Totéž, co platí o absolutním vzniku obou druhů předmětů poznávání (*a parte ante*), platí i o případu absolutního zániku jeho (*a parte post*). Zmíněná obdoba obou noetických postojů – ontologického a normologického – se opět jeví být jen velmi, velmi obraznou, jak jsem se o tom již před mnoha lety zmínil ve svých *Základech filozofie právní* (1920).

Mysteriózní zůstává i ústřední pojem veškerého normologického poznávání, tj. pojem, představa a pocit povinnosti, a to přes to, že nám všem je z vlastní zkušenosti tak známý a běžný. Každý pokus odstranit tuto představu z našich normologických úvah – a takové pokusy byly v písemnictví skutečně učiněny – zároveň odstraňuje i typický nimbus,

jímž je (na rozdíl od ontologického a teleologického postoje) normologický postoj obestřen. Tomuto nimbu podléhá z našeho, v tomto pojednání zaujatého charakterologického hlediska i onen muž zákona praktického života na rozdíl od mužů příčin a účinků, resp. účelů a prostředků, kteří jaksí oběma nohama stojí pevně na půdě imanence. Mají proto v tomto smyslu k sobě navzájem blíže než každý z nich k mužům zákona. A jistě není náhodou, nýbrž má své hlubší důvody, proč autor *Malé logiky*, pojednávaje o trojím různém pojetí skutečnosti myšlenkovým řádem (str. 39 a n.), jakož i (a to v Schopenhauerových šlépějích) o čtvero odpovědích na otázku proč, radí toto trojí pojetí takto: a) Ontologie, b) Teleologie, c) Normologie.

Tímto pořadím dává přednost teleologii před normologií. Z jeho zásadně zachovávaného imanentního noetického hlediska teleologie také přednost nesporně zasluhuje. Obě hlediska se svými pojmovými dvojicemi (příčina – účinek, účel – prostředek) jsou pevně zakotvena v imanenci čili je zde možné i říct, v praxi – praxe znamená to, jako dění nebo jednání – kdežto k ústřednímu pojmu normologického postoje, tj. povinnosti, se žádný jiný nepřipojuje, který by s ním tvořil podobnou dvojici jako obě výše zmíněné. Zejména běžný protiklad: povinnost – právo, v němž právo je nutné chápat jako oprávnění (rozuměj subjektivní), ji nemůže tvořit. Neboť pojem oprávnění chápáný v tomto smyslu (rozuměj tradiční právní naukou) zřejmě odkazuje již do teleologické oblasti, poněvadž se jeví divajícimu se, tj. poznávajícímu subjektu, jako něco, co je oprávněným subjektem chtěné. Tomu též odpovídají běžné definice tohoto chtěného jako nějaké moci, nebo nějakého zájmu (který je právem chráněn v objektivním smyslu), jak to vyjadřují známé teorie mocenské, resp. zájmové. Teprve právní normativní teorie prokázala naprostou noetickou prioritu pojmu povinnosti před pojmem práva (oprávnění), která plyne z nevývratné věty, že každé oprávnění nutně předpokládá nějakou povinnost, z níž ono oprávnění teprve plyne, že však naopak ne každá povinnost musí pojmově nutně předpokládat nějaké oprávnění čili jinými slovy, že povinnost může existovat (= normativně platit) bez nějakého odpovídajícího oprávnění.

Z řečeného vyplývá, že ústřední normologický pojem povinnosti trůní sám a sám a nenechává se vtěsnat do obdobného vztahu zmíněným ontologickým a teleologickým dvojicím, kde je příčina pojmově nerozlučně spojena s účinkem a účel s prostředkem. Tato jeho osamělost zakládá jeho nevykořenitelnou tendenci, dokonce touhu po metafyzických (metanormativních) oblastech a propůjčuje mu onu zvláštní vznešenost, kterou sice instinktivně všichni cítíme, ale nedovedeme pojmově jasně zachytit. Tohoto pocitu vznešenosti se však pokouší zprostit někdy i sami vyznavači normativní právní teorie, když se snaží nějakým způsobem nalézt cestu, jak by bylo možné uvnitř rámce všeobecné imanence dokázat normativní existenci, tj. platnost, povinnost. Tak učinil i Kelsen, když prohlásil, že nikoliv povinnost (rozuměj porušená) je hermeneutickým předpokladem trestu, nýbrž že naopak teprve ze stanovení trestu je nutné usuzovat na to, že existuje povinnost, a opět jiným způsobem i já sám (viz mé pojednání *Povinnost a ručení ve Vědecké ročence právnické fakulty Masarykovy univerzity v Brně*, XII, 1933), když jsem projevil názor, že při rozhodování otázky, je-li tu povinnost nebo ne, tj. při interpretaci právních norem, je nutné nakonec rekurovat k obsahu normotvorcově vůle vyjádřené v normě, tedy k něčemu chtěnému. Všechny takové pokusy však znamenají z vyššího, tj. imanentní hledisko poznávací transcendentujícího postoje nesporně určitou denaturalizaci pojmu povinnosti. Touto denaturalizací zde chápu postup, jímž se určitý pojem zbavuje právě těch znaků, které jsou pro jeho vlastní povahu v první řadě typické. Aspoň letmo zde budiž připomenuto, že protiklad sklonu normologie k teleologii, jak se projevuje ve zmíněné Kelsenově a mé konstrukci, spatřuji v Cohenově známé teorii o ryzím chtění (*reines Wollen*), která spadá v jedno s pojmem *Sollen*.

Z našeho, v tomto pojednání zaujatého charakterologického hlediska plynou pak z předcházejících úvah tyto důsledky. Náš muž zákona, jímž jsme se v nich opětovně zabývali a jehož jeho vrozená povaha (charakter) svádí dívat se na skutečnost normologickými brýlemi poměrně častěji, než muže ontologicky, resp. teleologicky založené, zpravidla se nezačíná, pokud je zároveň i prakticky založen, o výše pojednávané hraniční meze, které dělí imanenci od transcendence. Blíže těmto hranicím však

stojí teoreticky založení muži, ať již užívají jakýchkoliv brýlí, ale budou podle svého povahového založení přece jen nestejnou silou vábeni transcendentní oblastí: budou mezi nimi lidé zásadně více, resp. méně transcendentně založení než jiní. Potom se mi zdá, že teleologové budou transcendentní tendenci podléhat nejméně, a ze zbývajících dvou ostatních pak normologové více než ontologové. Proto není snad ani náhodou, že Karel Engliš, úspěšný budovatel teleologicky orientované hospodářské teorie, se zdá být ve svých vědeckých pracích zcela zřejmě jako netranscendentní nebo atrascendentní myslitel, který zůstává svou noetikou pevně a přímo programově v imanentní oblasti. Vždyť také skutečně ústřední pojmová dvojice účel – prostředek je pevně, dokonce výlučně zakotvena v tomto imanentním světě, v němž není filozofické problematiky, která by mohla být nějakou obdobou té, jež zahaluje osamělý a samotářský ústřední pojem normologického poznávání, tj. povinnosti, který je pro imanentní způsob dívání se na svět a vždy zůstane mysteriem a neřešitelným problémem. A nemohu si odříct, abych v této souvislosti nepřipomenul čtenáři vznešená slova, která napsal Kant na konci své *Kritiky praktického rozumu*, a která krásně charakterizují základní dualismus jeho filozofie: „*Dvě věci naplňují mysl obdivem vždy novým a vzrůstajícím, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně*“.⁴¹

Duševní gigant, který k nám takto přes téměř celá dvě století mluví, zde do svého obdivu nepojal pojmovou dvojici účelů a prostředků, a to přes to, že je to právě ona, jež nejmocněji hýbe veškerým lidským konáním na tomto světě. A jak by se ten gigant podivil, kdyby se mohl dozvědět, že povstanou ubozí červíčkové, kteří se s vážnou tváří budou pokoušet povalit v zájmu nějakého prostoetického realismu nebo materialismu skálu jeho kritického idealismu, s jejíž stavbou započal dvě tisíciletí před ním jemu spřízněný Platonův duch!

(Psáno v srpnu 1949)

⁴¹ Viz k tomu mé pojednání v publikaci *Immanuel Kant (ke dvoustému výročí narození)*, vydala r. 1924 Jednota filozofická v Praze.

6 Soud, norma a věta

Chci zde, aspoň pro svou osobu, uzavřít rozpravu o problému, kterým se jak naše odborné písemnictví, tak velmi četné ústní debaty a polemiky u nás zabývaly, tj. o otázce, zdali je možné, resp. nutné považovat normu jako výraz něčeho, co má být, zároveň za výraz toho, co obecná logika a filozofie nazývá soudem čili úsudkem. Cítím se k této závěrečné úvaze povolán proto, že jsem sám dal u nás kdysi podnět k debatě o tomto problému. Stalo se tak v mé *Teorii práva* (1936), kde na str. 34 pod čarou prohlašuji toto: „*K logické podstatě obecného pojmu normy nepatří ani forma úsudku, tím méně úsudku hypotetického (podle schématu: Je-li A, má být B). Správné je, že normativní poznatek (jako ostatně každý jiný poznatek) nelze jinak vyjádřit, než mluvnickou formou úsudku (soudu), pokud ovšem ve výrazu, že něco má být (např. ‚Lidé mají být pobožní‘) můžeme vůbec spatřovat soud ve smyslu obecné logiky, tak jako ve výrazu ‚Lidé jsou (nebo nejsou) pobožní‘“.* Toto mé prohlášení bylo poněkud nejasné a neurčité a vyhýbalo se přesnému řešení základní otázky, je-li možné, resp. nutné považovat výraz něčeho, co má být, tedy normu, za soud nebo ne. Nechtěl a neodvážil jsem se tehdy (roku 1936) zodpovědět ji přesně a určitě.

Zásluha o to, že jsem později nabyl přesvědčení, že zmíněnou otázku je nutné zodpovědět záporně, přísluší Karlu Englišovi, který ji řeší ve svém základním díle o logice, na jehož vzniku jsem v protektorátní době (1939–1945) bral četnými diskusemi, konanými v Praze s autorem, živou účast.

Englišovo dílo vyšlo zatím v roce 1947 ve zkrácené formě v knize *Malá logika, věda o myšlenkovém řádu* (viz zde kapitulu nadepsanou *Postuláty a normy nejsou soudy*, str. 136–139). Mému vlastnímu přesvědčení, že to, čemu se obecně říká norma, není soudem v tom smyslu, jak tohoto slova užívá logika pro označení zvláštní intelektuální funkce, jsem pak dal výraz ve své studijní pomůcce *Úvod do studia právního. Normativní teorie* vydané roku 1946; viz tam kapitulu *Norma a logický soud*, str. 18–20. Tam jsem vyslovil ve shodě s Englišovými vývody názor, že každým soudem vyjadřujeme nutně něco, co se jeví pro toho, kdo jej vyjadřuje (poznávající subjekt čili subjekt poznání) jako poznatek, jímž rozmnožuje rozsah svých

vědomostí – za předpokladu, že tento poznatek (soud) je správný. Normu naproti tomu je nutné chápat vždy jako projev vůle (aspoň z hlediska toho, kdo ji tvoří či stanoví, tedy tzv. subjektu normotvorného) a již z toho důvodu ji nelze považovat ani za soud, ani za poznatek. Neboť chtít něco, ať je to cokoliv, nemůže nikdy znamenat to, jako poznávat něco. Vůli si lze sice uvědomovat, nebo ji nějakým způsobem vyjadřovat, a toto uvědomování nebo vyjadřování se pak může stát obsahem (předmětem) poznávání, a tudíž i soudů, ale to neznamená, že např. větu „chci pít“ je možné ztotožňovat s projevem, jímž se tato vůle dává najevo, nebo s poznatkem o tom, že já „chci pít“, nebo někdo jiný „chce pít“.

Ne každý projev vůle musí být zároveň i normou, jak dostatečně vysvětlila normativní teorie. Normou se stává obsah určitého projevu teprve tím, když její obsah může nebo musí být chápán jako něco, co má být, tj. jako stanovení povinnosti. Kde není, nebo se nepředpokládá taková povinnost, nemůže být ani norma. Činitele, jemuž jako nositeli připisujeme tuto povinnost prýšticí z normy (závazek, obligaci), nazýváme, jak známo, subjektem povinnosti; tento subjekt je podřízen normě a jako takový je zavázaným, tj. nesvobodným činitelem, jako vůbec celá normativní oblast je zásadně oblastí nesvobody. Dále lze prohlásit, že pojem nebo představa subjektu povinnosti cele zůstává v oblasti normativity čili jinými slovy řečeno zůstává v této oblasti imanentní, kdežto pojem tvůrce normy (normotvůrce) má zřejmě tendenci překročit hranice této oblasti, tj. stává se transcendentní. Nelze proto, jak mám za to, beze všeho stavět oba pojmy (subjektu povinnosti a tvůrce této povinnosti, tj. normy) vedle sebe, a to přinejmenším z hlediska obecné normativní noetiky jako zvláštní nauky o poznávání. Ještě méně přípustnou je představa činitele, kterému připisujeme funkci poznávání jako zvláštní aktivitu, tedy zvláštního subjektu poznávání vedle obou druhých subjektů, tj. subjektu normotvorby a povinnosti. Neboť subjekt poznávání něco poznává, subjekt normotvorný něco chce a subjekt povinnosti vyčerpává svou funkci svou zavázaností (obligací), kterou je jen velmi obrazně možné nazvat aktivitou. Snažíme-li se podříditi všechny tyto tři aktivity pod jediný pojem, stává se tento pojem tak nesmírně široký, že následkem toho ztrácí mnoho na své heuristické

ceně. Vždyť jediným všem těmto třem aktivitám společným třetím *comparationis* zůstává právě jen široký pojem aktivity, který doslovně zahrnuje vše, co může být obsaženo v pojmu pouhé nečinnosti vůbec.

Vedle jiných prostředků, jimiž si lze uvědomovat, myslet nebo dát najevo jednotlivé soudy a normy, tj. výsledky výše vzpomenutých aktivit (buď intelektuálních nebo volních) je jeden z nejdůležitějších ten, čemu říkáme věta (v mluvnickém smyslu). Přírodní věda (přírodovědecké poznávání) vyslovuje jí nalezené zákony, tj. soudy o tom, které účinky jsou vyvolávány, jakými příčinami, a naopak, které příčiny způsobují, jaké účinky, mluvnickými větami. Normotvorná aktivita vyslovuje to, co má být (normu) také mluvnickými větami, např. větu „lidé mají být pobožní“; a i ten, kdo něco chce, může tuto svou vůli vyslovovat mluvnickou větou, např. chci pít, byť by tím, popřípadě nechtěl stanovit nějakou normu (povinnost), tj. něco, co podle jeho vůle má být.

Ten, kdo se jako přírodovědec (ontolog) pídí po pravidelnostech, které se vyskytují v každém dění, tj. po pravidelnostech ve změnách, nastávajících v předmětu (objektu), který se všeobecně nazývá přírodou, není, jak je na první pohled jasné, totožným činitelem, jehož aktivita by spočívala v tom, že tvoří onen předmět (přírodu čili vnější svět), neboť tato tvořivá aktivita by nepříslušela přírodovědci (ontologovi), nýbrž nějakému Bohu – stvořiteli. Zcela obdobně, jako se Bůh liší od ontologa, se liší i činitel, jehož nazýváme normotvůrcem od normologa, tj. od toho, kdo si uvědomuje, myslí, sděluje nebo poznává obsah určité normy (to, co má být), jejíž existence v normativním smyslu (tj. platnost) se při tom již nutně předpokládá. A podobně, jako veškerá aktivita Boha – přírodotvůrce spadá mimo oblast imanentní fyziky, a proto se od Aristotelových dob nazývá metafyzikou, spadá i oblast normotvorby mimo imanentní oblast normologie a byla mnou z toho důvodu nazvána metanormativitou (viz mou *Teorii práva*, str. 29).

Jak se však má věc s teleologií, kterou Engliš staví jako třetí způsob „pojetí skutečnosti myšlenkovým řádem“ vedle ontologie a normologie? Co je vlastně v oblasti této teleologie tvořeno a co se tu pouze poznává? Stojí tu také vedle teleologie nějaká metateleologie jako stojí vedle imanentní přírodní vědy metafyzika a vedle normologie metanormativita? U Engliše

není (a nemůže být) žádné takové metateleologie, a to podle mého mínění proto, že při každém pokusu si ji představit mu jasně splývá pojem normy jako něčeho, co má být, nutně s jeho pojmem tzv. postulátu. Z hlediska imanentní normologie se proto zdá být teleologie buď zcela mimo oblast imanence, tedy transcendující tuto imanenci, tj. za ní (meta-), nebo jako svou noetickou podstatou zcela imanentní, tj. vylučující každou transcendenci. S právě řečeným souvisí i nenadálá změna v Englišově noetickém učení, o němž v této knize jedním ve zvláštním pojednání (viz studii *Noetický trialismus*). Na místo jeho původního předmětu (objektu) teleologického poznávání – postulát – nastupuje v jeho pozdějších pracích též skutečnost, na niž se poznávající subjekt dívá určitým, od normologického a ontologického dívání odlišným způsobem, a to jako na něco chtěného. Objektem poznávání však zůstává ve všech třech případech (ontologie, teleologie, normologie) stejná skutečnost, kterou si však již nelze představovat jako něco, co prostě je (existuje v ontologickém smyslu), tj. bylo skutečně, jako účinek určité příčiny podle obecného kauzálního zákona (srov. německá slova *bewirkt* a *Wirklichkeit*), nýbrž jako nějaké *Ding an sich* ve smyslu kantovského učení. Podle tohoto kantovského učení, tj. podle tzv. kritické idealistické filozofie však zůstává, jak známo, tato věc o sobě, tj. bez ohledu na to, jakým způsobem se na ni poznávající subjekt dívá, zásadně nepoznatelnou a odtud pak plynou známé výtky agnosticizmu, které jí činí naivní filozofický realismus nebo materialismus, ať už dialektický nebo jiný, jemuž pojem věci o sobě spadá v jedno s obecným pojmem věci (skutečnosti) v ontologickém smyslu. Že tomu tak skutečně je, to lze doložit nespočetnými citáty z literárních Marxových, Engelsových, Leninových, Stalinových projevů a jiných autorů, z nichž nikdo řádně nepochopil základní hlubokou myšlenku Kantova kritického idealismu.

Pro speciální problém, o který mně v této souvislosti jde, plyne z právě uvedeného toto: Nelze tak beze všeho vedle sebe řadit jednotlivé subjekty, které se různým způsobem dívají na objekty (předměty) svého poznávání. Zejména nelze vedle sebe stavět na jedné straně subjekt poznávání, na druhé straně pak subjekty, které se na své objekty dívají buď způsobem ontologickým nebo teleologickým a normologickým. Zejména se mi zdá být

nebezpečné (rozuměj noeticky!) žádat ve smyslu Englišovy noetiky na subjektu poznávání jako takovém, aby se vmýšlel do pozice nějakého hlediska (= dívání se) ostatních tří druhů subjektů, které v předmětu svého poznávání spatřují (vidí) něco buď chtěného, nebo povinnostního, nebo prostě jsoucího. Neboť ani tyto tři různé druhy subjektů nelze tak beze všeho řadit vedle sebe, jak to činí Englišova noetika. K pojmu subjektu poznávání jako takovému má totiž nejbližší pojem subjektu dívajícího se na svůj objekt jako na prostě jsoucí a mnohem vzdálenější mu zůstávají subjekty, které se dívají na své objekty jako na chtěné nebo povinnostní. Uvedme konkrétní příklad. Budiž lidská pobožnost obsahem konkrétního dívání se. Větou v mluvnickém smyslu, že lidé jsou pobožní, vyslovuji soud, resp. poznatek, že lidé takoví jsou a nic víc než tento soud, resp. poznatek. Větou, že tato lidská pobožnost je chtěna, je vyjádřena vůle, aby lidé byli pobožnými (bez rozdílu, zda lidé skutečně jsou nebo nejsou pobožní) a větou, že lidé mají být pobožní, je vyslovena norma určitého obsahu. Co je v těchto třech alternativách vlastním předmětem poznávání? Engliš by odpověděl: To jsoucí nebo chtěné nebo povinné, které je ve všech třech případech totožné, totiž skutečnost lidské pobožnosti. Ortodoxní kritický idealista naproti tomu odpoví: Nikoliv! Tím předmětem je buď skutečnost (prostá existence pobožných lidí), nebo projev vůle (postulát), nebo konečně norma (výraz něčeho, co má být). Lidská pobožnost může být pouze konkrétním obsahem příslušného poznatku, nikoliv jeho předmětem ve smyslu transcendentální kritické filozofie; odmyslíme-li si však (pokud to dovedeme!) různé způsoby dívání se (ontologický, teleologický, normologický), stane se tímto předmětem ve všech případech stejná věc o sobě, nezměnitelná a lidským intelektem nepoznatelná. Tento zásadně nepoznatelný předmět poznávání není ani skutečný (existentní v ontologickém smyslu), ani chtěný, ani povinovaný, nýbrž jeho noetický význam se vyčerpává tím, že je nezbytným protějškem čili korelátům subjektu poznávání. Neboť bez objektu (předmětu) poznávání není myslitelný ani subjekt poznávání, a naopak bez subjektu poznávání není myslitelný ani jeho objekt.⁴²

⁴² Tuto dvojí nevyvratnou noetickou pozici kritického idealismu ignorují jednak naivní realisté či materialisté, jednak přemrštění idealisté, kteří přes samotný subjekt poznávání zapomínají na jeho nezbytný doplněk, tj. na objekt poznávání.

Předmět (*a contrario* pouhý obsah!) poznávání v právě naznačeném transcendentálním smyslu tedy ani neexistuje, ani není chtěný a povinován, nýbrž jeho noetickou pozici lze snad nejlépe naznačit slovem danost (srovnej můj *Úvod do studia právníckého*, str. 16). Typickou noetickou vlastností této danosti je, že je každou poznávací aktivitou nutně předpokládána jako hypothesis (srovnej české slovo předsudek a německé *Verurteil* s jejich vedlejšími významem!).

Pro jednotlivé tři druhy Englišova pojetí skutečnosti (srov. *Malá logika*, odd. první, E, str. 39) pak podle mého názoru znamená danost (německy *Gegebenheit*) předmětu poznávání pro ontologické pojetí to, že je jeho existence prostě předpokládána a nelze ji tedy vůbec dokazovat. Totéž platí o danosti předmětu normologického, resp. teleologického poznávání, tedy o platnosti norem, resp. o chtěnosti postulátů jako projevů vůle těch činitelů, které si představujeme jako jejich tvůrce. V ontologické oblasti (přírodovědecké) by mohl příslušet úkol tvůrce danosti předmětu poznávání, tj. přírody nebo světa vůbec, pouze nějakému Bohu, tvořícímu něco z ničeho – a poněvadž o takovém tvůrci imanentní ontologické fyzikální poznávání nic nemůže vědět, odkazují se příslušné úvahy o něm do metafyziky, kde ono imanentní ontologické poznávání transcenduje, tj. překračuje své noetické hranice. Imanentní ontolog a metafyzický tvůrce danosti jako předmětu poznávání, tj. tvůrce světa (přírody) patří tedy k sobě tak, jako fyzika k metafyzice. Stejně se má věc v oblastech normologického, resp. teleologického poznávání. I zde proti sobě stojí imanentní normolog, resp. teleolog proti metanormativnímu, resp. metateleologickému tvůrci danosti předmětů obou druhů tohoto poznávání, tedy proti normotvůrci, resp. protitvůrci určitých účelů, tj. takových, které nelze již z obsahu jiných obecnějších, resp. vyšších norem, resp. účelů odvodit.

Avšak jistý velmi význačný rozdíl zůstává mezi pojmem a představou metafyzického tvůrce světa jako předmětu ontologického poznávání a mezi pojmem, resp. představou metanormativního, resp. metateleologického tvůrce oněch daností v oblasti normativní, popřípadě teleologické. Kdežto totiž pojem a představa metafyzického tvůrce světa (z ničeho) jako předmětu ontologického poznávání náleží k nejvýznamnějším (nejvzdálenějším,

tj. nejvíce transcendentálním) a nejobtížnějším úkolům lidského intelektu (poněvadž se přímo přičí zásadě imanentního ontologického poznávání, jakou je např. kauzální zákon), patří naproti tomu obdobný pojem tvůrců projevů vůle, tj. norem, resp. postulátů, od ničeho již dále neodvoditelných, k nejobvyklejším a nejběžnějším představám, takže i poměrně primitivnější lidský intelekt v nich vůbec neshledává žádnou noetickou transcendenci, která by překračovala imanenci. Pociťují ji jen poměrně již vyvinutější intelektu a snaží se ji vysvětlovat jistými typickými noetickými prostředky. Tak vznikl a bývá již po staletí řešen problém tzv. přirozeného, resp. božského nebo rozumového práva (*ius naturale, divinum, rationale*), jehož danost (tj. platnost) se vysvětluje tak, že za jeho tvůrce je prohlášen buď všemohoucí činitel (Bůh) nebo příroda, pokud se týče lidský rozum, takže se v tomto posledním případě danost (platnost) příslušných norem rozumí vlastně sama sebou, poněvadž jinak tomu ani nemůže být. To ovšem není žádné řešení, nýbrž spíše obcházení příslušného problému danosti. Metafyzického tvůrce světa (přesněji tvůrce jeho ontologické danosti) si lidský intelekt představuje velmi často také jako tvůrce danosti určitých postulátů, jimiž tento tvůrce projevuje vůli, směřující k dosažení určitých cílů (účelů), z čehož plyne, že nutně musí chtít i prostředky, které k nim vedou. Za předpokladu, že jde o tvůrce nadaného svrchovanou všemocí, vševědčností a moudrostí, jakým je jedině Bůh, pak přirozeně odpadá každá pochybnost o danosti (platnosti) oněch cílů; noetická situace je zde tedy úplně stejná, jako v oblasti normologické. Takovým způsobem, tj. rekurzem k povaze a vlastnosti těchto tvůrců (Boha, přírody a rozumu) dochází lidský intelekt k představám nějakých absolutních, tj. na žádném subjektivním předpokladu již nezávislých norem, postulátů nebo pravd, poznatků a hodnot, jako jsou absolutní dobro, krása a spravedlnost, vytýkaje všem, kdo je z noetických důvodů odmítají, vědecký, pokud se týče mravní agnosticismus. Z výše řečeného plyne skutečnost ve smyslu Englišovy nomenklatury. Zde je nutné se ptát, kdo se zde různým způsobem dívá (ontologicky, teleologicky nebo normologicky) na onu skutečnost? Je to subjekt poznávání jako takový nebo ten, kdo něco chce nebo stanoví jako povinnost?

Z příslušných Englišových vývodů (viz *Malá logika*, str. 47 a n., pak str. 284 a n.) vyplývá, že autor žádá, aby se subjekt poznávání nějak vmyslel do pozice toho, kdo něco chce nebo má povinnost (jako povinnostní subjekt). Pouze pro toho, kdo se dívá na skutečnost jako na prostě jsoucí, se nezdá být třeba, aby se vmýšlel do jiné pozice než poznávací (viz velmi příznačné slovo „prostě“, str. 47 l. c.), poněvadž zde asi subjekt poznávání spadá úplně v jedno se subjektem ontologicky se dívajícím. Jinak se však má věc při subjektu, dívajícím se či pozorujícím (str. 49 l. c.) teleologicky nebo normologicky. Ten sice podle Engliše také poznává („pozoruje“, str. 49), ale zároveň také při tom něco buď chce (jako tvůrce postulátů nebo norem), nebo se cítí zavázaným (jako povinnostní subjekt) a musí se vmyslet nebo postavit do pozice takových normotvorných (chtějících), resp. povinnostních (poslušnostních) subjektů, aby mohl teleologicky, resp. normologicky pozorovat, resp. poznávat.

Svou zde právě naznačenou noetickou konstrukcí čtyř různých druhů subjektů se Engliš vyhýbá nutnosti zabývat se základním kantovským problémem věci o sobě – což ostatně zcela odpovídá povaze jeho přísně imanentně zaměřeného, jakoukoliv metafyziku odmítajícího intelektu. Vede ho to dále k tomu, že to, co se kritické idealistické filozofii jeví být jako prostá danost, nazývá skutečností, která však přece není skutečností v ontologickém smyslu, tj. určitým účinkem, který byl vyvolán působením určité příčiny, nýbrž tím, co se stává nezbytným korelátům pojmu (představy) každého poznávajícího subjektu.

Mám za to, že z toho, co jsem se zde snažil snad srozumitelně naznačit, plyne velmi pádný argument pro správnost Englišova a mého názoru, že z hlediska obecné logiky nelze považovat normu nebo postulát za soud. Englišem uváděné argumenty (v kapitole *Postuláty a normy nejsou soudy*, str. 136 a n.) jsem zde doplnil svými vlastními, které vedou jinými cestami ke stejnému výsledku. Lze je shrnout takto: Je-li nutně obsahem každého soudu určitý poznatek, pak nemůže být zároveň i tvorba něčeho, ať je to cokoli (tj. možný předmět ontologického, teleologického nebo normologického poznávání) také soudem a tudíž i poznatkem, neboť tím, že něco chci (a proto to tvořím), nemohu zároveň něco poznávat.

Odpůrci mého a Englišova názoru, že postuláty a normy nejsou a nemožnou být soudy, ve svých vývodech zpravidla naznačují, že předpoklad násobou, tj. že každý soud je nutné považovat za poznatek (tj. za dostačující odpověď na otázku proč?),⁴³ není nutný a že je tedy možné logickou podstatu soudu chápat jinak. Tito odpůrci však ale opomíjejí, pokud jsem se aspoň sám mohl přesvědčit, udat, co tedy pak vlastně je takový soud (v logickém smyslu), který není třeba chápat jako poznatek. To měli učinit tím spíše, poněvadž se spor o tom, je-li norma a postulát soudem nebo ne, odehrává zpravidla uvnitř školy orientované idealistickou filozofií, kdežto tzv. naivní realisté nebo materialisté celému tomuto problému vůbec nerozumějí.

Odpůrci názoru, že norma, resp. postulát není soudem, se ptají, proč by projevy jako „lidé mají být pobožní“ nebo „Lidé, buďte pobožní!“, nemohly být stejně soudem, je-li jím projev „lidé jsou pobožní“, neboť všechny tyto projevy bývají vyjadřovány tím, čemu mluvnické říká věta. Všechny tři druhy vět tedy mohou obsahovat poznatky, které, jak známo, bývají zpravidla vyjadřovány větami.

Problém, o který nám tu jde, se tedy patrně týká poměru logiky ke gramatice. Je nesporné, že pomocí gramatických forem vyjadřujeme soudy, tj. myslíme. Takovými formami jsou např. pojem substantiva, adjektiva, verba, adverbia atd., ale přece by nebylo správné, kdybychom prohlásili, že gramatika a nikoliv logika je proto vědou, která jedná o třídění jednotlivých druhů soudů a tedy o jednotlivých formách poznatků. Touto vědou zůstává nesporně logika, ačkoliv je jisté, že bez oněch gramatických forem nelze myslet, tj. tvořit úsudky (rozuměj nové, dosud nám neznámé). Ale tato tvorba je podstatně jiného druhu než ta, na niž myslíme, když tímto slovem označujeme aktivitu činitele, kterého si představujeme jako tvůrce předmětů ontologického, teleologického nebo normologického poznávání. On sám touto svou aktivitou nic nepoznává a netvoří, tedy v tomto smyslu také žádné úsudky nebo poznatky. Tato jeho aktivita nutně překračuje (transcenduje) oblast všelijakého imanentního poznávání

⁴³ Viz Schopenhauerovo základní noetické pojednání *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, z nějž jak já, tak Engliš vycházíme; srovnej *Malá logika*, kapitola *Čtvero odpovědí na otázku proč?*, str. 284.

a patří proto do metafyzického, resp. metanormativního oboru. Tvůrce světa (Bůh) buď prostě chtěl, aby tento svět byl, a proto jej stvořil (rozuměj z ničeho), nebo chtěl, aby jím bylo jako prostředkem dosaženo určitých účelů, k jejichž dosažení může také stvořit, tj. stanovit jako normotvůrce určité normy (rozuměj taktéž z ničeho). Velký rozdíl mezi metafyzickým tvůrcem ontologického předmětu poznávání, kterého si nelze ani bez nejtěžších logických antinomií představit (a proto právě je nutné v něj věřit!) a mezi nejběžnější a nejvulgárnější představou tvorby norem, resp. postulátů, k nimž je uschopněn každý činitel, pokud mu jen můžeme připisovat vůli, nemá z hlediska, ze kterého zde nyní uvažujeme, žádný význam, neboť i tvůrce norem, resp. postulátů (rozuměj z ničeho) zůstává metanormativním, resp. metateologickým činitelem, stejně jako je zásadně metafyzickým činitelem tvůrce ontologických předmětů. Za to zůstává základním hlediskem a východiskem celého tohoto našeho noetického pojednání rozdíl mezi dvěma aktivitami, tj. mezi intelektem a vůlí. Aktivitou vůle nemohou být příslušným volným činitelem tvořeny, resp. vyslovovány žádné poznatky a tudíž také ne soudy, nýbrž se jí tvoří jedinečně předměty poznávání ve zde naznačeném noetickém smyslu, a to v oblasti, nacházející se za („meta“) imanentním poznáním, tj. metafyzické, resp. metanormativní oblasti. O takto vytvořených předmětech pak mohou být tvořeny soudy, resp. poznatky, a to podle pravidel logického myšlení.

Z řečeného tudíž vyplývá toto:

1. Každý soud v logickém smyslu znamená poznatek.⁴⁴
2. Každý soud a tudíž i poznatek vzniká a vyjadřuje se na základě logických a zároveň i mluvnických pomůcek (operací), tedy větami v gramatickém smyslu.

⁴⁴ Mimočodem budiž zde poznamenáno vůči odpůrcům mého a Englišova názoru, že norma a postulát nemohou znamenat soudy, a že naproti tomu každý soud nutně znamená poznatek, že přívrženci kritického filozofického idealismu, a zejména i sám Kant, nijak nepochybují o tom, že tomu tak skutečně je a považují soud (ve smyslu logickém) za všeobecnou formu poznání. Srovnej Kant: „*Kritika čistého rozmyslu*“, český překlad F. Krejčího str. 77: „Soud je tedy zprostředkované poznání předmětu...“ V české literatuře srovnej o tom i příslušné vývody v Kubešově „*Právní filozofii XX. století*“.

3. Věťami ve smyslu gramatickém se vyjadřují i obsahy předmětů ontologického, teleologického a normologického poznávání. Toto (rozuměj imanentní) poznávání předpokládá (jako předsudek čili *hypothesis*) vznik (tj. předcházející tvorbu) oněch předmětů ve smyslu metafyzickém, resp. metateleologickém a metanormativním.
4. Každý soud, každý poznatek, každý obsah soudů, poznatků, norem nebo postulátů sice lze vyjádřit (myslet) větami v gramatickém smyslu, ale z toho neplyne, že toto vyjadřování (myšlení, představování) by mohlo znamenat zároveň i tvorbu předmětů poznávání ve smyslu metafyzickém, metanormativním nebo metateleologickém a že by se tudíž tato tvorba mohla dít soudy nebo postuláty čili jinými slovy, že by norma, resp. postulát mohly samy být soudy, resp. poznatky. Ony jimi nejsou a nemohou být.

(Psáno v červnu 1951)

7 Dvojí renesance

7.1 Úvodem

Zachvacuje-li mě někdy vlna pesimistické nálady – a to se stává dost často – kladu si otázku, jestli převyšuje celkový rozměr hlouposti lidského pokolení obdobný rozměr jeho nemravnosti, nebo platí opak. Nejen studium dějin lidstva, nýbrž hlavně i každodenní zkušenost, sesbíraná během dlouhého života mě poučují, že v obou případech jde o množství přímo gigantické, o čísla, jimž se také říká astronomická, a právě z toho důvodu zpravidla kolísám s odpovědí na ni. Někdy se mi zdá, že výkony nemravných lidí jsou ještě větší a impozantnější než obdobné výkony zvláště vynikajících hlupáků, jindy se kloním zase k opačnému názoru, ale příslušné součty všech výkonů zůstávají v každém z obou oborů nanejvýš pozoruhodné a překonávají, jak se aspoň v oněch návalech pesimistické nálady domnívám, velmi značně příslušné množství výkonů lidí svou povahou ušlechtilých a prostých chytráků všeho druhu.

Čísla nebo množství, o kterých tu jednáme, nejsou stálá, nýbrž se v určitých dobách často a velmi mění: Po obdobích, ve kterých se zmocňují lidstva hromadně jisté, zvláště křiklavé sklony, které hodnotíme v obou zmíněných oborech (intelektu a povahy) záporně čili negativně, následují doby sklonů kladně či pozitivně hodnocených, což znamená, že projevu povahové ušlechtilosti a zdravého rozumu přibývá a naopak. V prvním případě pak nemluvíme o renesanci, tj. znovuzrození či vzkříšení určitých, námi kladně hodnocených vlastností, citů nebo směrů mravních nebo intelektuálních, duševních, filozofických, uměleckých a podobných. Tak se označuje, jak známo, doba odklonu civilizovaného lidstva od jeho středověké orientace k vědeckým a uměleckým ideálům starověku obecně dobou renesance (hlavně v Itálii, ale také jinde).

V následující kapitole hodlám pojednat o dvou zcela speciálních, svým obsahem velmi si navzájem vzdálených případech takové renesance, a to nikoliv proto, že by již dnes (v prvním měsíci roku 1950) nastala, nýbrž proto, že její příchod v dohledné době s určitostí očekávám. Zahrají si tedy na proroka, který si zůstává vědom nebezpečí, jež se skrývá v úloze každého podobného věštění, jehož správnost nelze přesně dokázat „*more geometrico*“, jak říká Spinoza. Mé předvídaní velké renesance, která čeká v dohledné budoucnosti lidstvo, se týká jednak onoho velkého a složitého duševně-mravního postoje jednotlivců, který se velmi obecně a proto i neurčitě nazývá křesťanstvím či křesťanským světovým názorem, jednak budoucího určitého osudu, mnou sledované po dobu téměř padesáti let vědecké právní teorie, kterou její zakladatelé a přívrženci nazývají normativní. Čtenáře, který by se snad pozastavoval nad tímto podivným spojením dvou svým obsahem tak naprosto si vzdálených renesancí, z nichž první svou obecnou závažností a popularitou tak nebetyčně překonává druhou, prosím, aby laskavě uvážil, co to znamená pro vědeckého pracovníka, jenž celý svůj dlouhý život věnoval založení a budování určité vědecké teorie a příslušné vědecké školy, když na jeho sklonku se musí stát bezděčným svědkem brutálních a nesmyslných útoků filozofických analfabetů a jiných zbedněnců všeho druhu, hlavně však stranicko-politických, a proti ní nemůže (aspoň dočasně) užívat zatím jiné zbraně než povšechného

mlčení, opovrhování a čekání. Takovému nešťastníku snad laskavý čtenář přizná aspoň subjektivní omluvu za to, když ve svém pojednání spojí dvě tak různorodé renesance. Tento nešťastník není ostatně, jak musí podle pravdy přiznat, pokud jde o vědeckou teorii v ní zastávanou, tak úplně nešťastný, jak by se snad na první pohled zdálo. Jeho víra v budoucí renesanci je totiž tak silná, neoblomná a proto klidná, že se o ní těm výše zmíněným zabeďněncům ani v nejhlubším spánku nikdy nezdá a síla tak souvisí, *si parva licet componere magnis*, se sebevědomím, s nímž zpravidla objevitelé vědeckých pravd nebo tvůrci uměleckých děl očekávají přes veškerá případná přítomná protivenství nebo nezájem široké veřejnosti ve svém nitru konečné vítězství své věci.

7.2 O renesanci spiritualismu a křesťanského světového názoru

Pojednávám-li v následujícím textu o křesťanství, nemíním tím, jak jsem ostatně již naznačil, jen nějakou náboženskou víru nebo církevní organizaci, která je na ní vybudována, nýbrž určité rozumové, citové a povahové založení lidských jednotlivců, které ve svém celku formuje to, čemu se také říká světový názor. Křesťanské v tomto smyslu jsou cit, soucit (nejen s bližním, nýbrž i se vzdálenějším), soustrast a láska. Kde panují tyto povahové vlastnosti, tam panuje i mír, nebo aspoň touha po něm, a bratrství. Hodně na tomto světě, bohužel, nepanují, poněvadž jim odporuje jiná, přírodou vrozená a ničím nevykořenitelná vlastnost živočichů, totiž jejich egoismus či egotismus, tj. více nebo méně silně vyvinuté vědomí vlastní osobnosti či individuality s vlastními zájmy, které bývají protichůdné zájmům jiných individuí (jedinců). Nemůže proto být žádný zvláštní křesťanský egoismus, poněvadž pravá křesťanská láska a křesťanské bratrství se jeví jako přímý protiklad každého egoismu v naznačeném smyslu a stírá základní rozdíl mezi každým já a ne-já.

Každý egoistický postoj je nutně také individualistický, poněvadž vychází z jednotlivce (já) jako takového. Ale i soucit a láska mají povahu v podstatě individualistickou, neboť není myslitelná nějaká hromadná či kolektivní láska v tom smyslu, že by ji pociťovalo společně a nerozdílně určité množství jednotlivců. Jako její předmět si ovšem není třeba představovat jen jednotlivá individua, nýbrž i jejich určité shluky či celky,

tedy kolektiva jako jsou rodiny, sociální třídy, národy apod. Ve skutečnosti se bude i v těchto případech uplatňovat takováto láska nutně jako cit pro jednotlivce (individua), pokud jsou právě členy oné kolektivní pospolitosti: není možné milovat určitý národ a zároveň nenávidět jeho jednotlivé členy, a není např. možné opovrhovat určitou sociální třídou (jako celkem) a zároveň sympatizovat s jejími jednotlivými příslušníky (řecké slovo *sympatie* naznačuje přesně totéž jako české slovo *sou-cit*, nebo německé *Mit-leid*).

Z uvedeného plyne, že křesťanství jako určitá vlastnost lidské povahy má individualistický základ. A se stejným základem se shledáváme, když je chápeme jako vlastnost určité historicky vzniklé věrouky a její příslušné církevní organizace. Neboť náboženské učení jednotlivých křesťanských věrouk jsou zřejmě individualisticky orientována. Nehledíc snad jediné k méně podařené konstrukci tzv. dědičného hříchu, který by tak nepochopitelně nespravedlivě měl stíhat miliony a miliardy naprosto nevinných jednotlivců, a jehož samotná koncepce proto tak zřejmě odporuje veškerému křesťanskému cítění, jsou tímto učením všelijaké zásluhy a poklesky chápány, tj. odměňovány a trestány přísně individualisticky, dokonce je možné říct, že představy nadpozemského (posmrtného) ráje a pekla jsou konstruovány přísně individualisticky, tj. že do nebe nebo pekla se dostávají pouze jednotlivci (podle svého předcházejícího chování na tomto světě) a nikoliv celé národy, třídy, rodiny a podobná jiná kolektiva jako taková. Také do ráje, ať už se nachází kdekoliv, se lze dostat pouze, abych tak řekl, individualisticky a nikoliv kolektivně.

Křesťanství jako povšechná povahová a duševní dispozice jednotlivého lidského individua, utvářející jeho světový názor, souvisí i s filozofií, tj. s jeho povšechným názorem na svět z hlediska filozofického. Jako jeho noetické východisko bývá označován tzv. idealismus, tj. filozofické přesvědčení, že předmět (objekt), do jehož podstaty se snaží proniknout podmět (subjekt) jej poznávající, je v zásadě dualistický: jednak duch (*spiritus*), jednak hmota (*materie, látka*), která na rozdíl od pouhého ducha a duševních věcí (*duševna*) je postižitelná jednotlivými lidskými smysly. Pro tento tzv. idealistický světový názor vznikají protiklady spiritualismu

a materialismu na jedné a idealismu (pravého, tj. noetického) a realismu na druhé straně. Jak se tyto dva různé protiklady k sobě mají, o tom blíže pojednávám v této knize v článku, který se zabývá Schopenhauerovou právní filozofií. Zde k tomu dodám jen to, že filozofická základna oficiální křesťanské věrouky, jak ji zaujímá zejména římsko-katolické učení, má spiritualistickou povahu, nikoliv idealistickou v užším slova smyslu, což jinými slovy znamená, že pro toto učení svět, obklopující subjekt jej poznávající, se skládá ze dvou částí či prvků: z ducha a hmoty, přičemž ovšem přiznáván bývá primát, tj. větší důležitost či závažnost, duchu. Splétajíc pak (a to, jak máme za to, nepřipustně) oba výše zmíněné protiklady – jednak idealismu a realismu, jednak spiritualismu a materialismu, rozeznává toto učení pojmy jakéhosi křesťanského realismu a idealismu a chce tím patrně naznačit, že křesťanskému přesvědčení v jeho římskokatolické podobě nevyhovuje nějaký radikální idealismus (správněji spiritualismus), který by podstatu světa, jež nás obklopuje, spatřoval výlučně jen v duchu (duševnu) a popíral jakoukoliv hmotu (materii). Takový přepjatý spiritualismus považuje římskokatolické křesťanské učení za stejně zavřité jako přepjatý materialismus, který v této podstatě shledává pouze materii (hmotu hmatatelnou, viditelnou, slyšitelnou atd.).⁴⁵

Mluvíme-li tedy v následujícím textu o pravděpodobném vzniku jakési renesance křesťanství v myslích civilizovaného lidstva, míníme tím skutečnost, že v něm spiritualistické tendence a složky budou (aspoň dočasně) na úkor tendencí a materialistických složek sílit a mohutnět. Takové zesílení nastává podle našich historických zkušeností jako přirozená reakce pravidelně po obdobích, ve kterých jejich protiklady – hrubé barbarství, krajní egoismus a materialismus všeho druhu – nabyly zvláště znatelně vrcholu. To se stává zejména po velkých válkách, revolucích a jiných sociálních a politických převratech, které střídají poměrně dlouhé doby klidu a míru. Při tom se zdá, jakoby si lidstvo líbovalo ve změnách vůbec, utíkajíc z jednoho extrému do druhého. Pouhá móda, která se projevuje v překotné zálibě v nějakých novotách, tj. v tzv. pokrokářství, bývá pak nahrazována

⁴⁵ Srov. k tomu blíže soubor článků v brožuře *Křesťanský realismus a dialektický materialismus*, které napsali Dominik Pecka, Artur Pavelka a Bohdan Chudoba (Brno, 1946), které se vesměs vyznamenávají vysokou filozofickou úrovní.

obdobnou módou konzervativních tendencí s jejich přepjatou chválou všeho tradičního a starého (*laudatio temporis acti*) a všelijakých pietních pocitů. Všeobecná pieta k tomu, co kdysi bylo a jen proto, že to tak kdysi bylo, vítězí nad bouřliváctvím, které se snaží bezohledně odstraňovat a bourat památky na minulost, která jen proto, že je právě minulou, se zdá být zároveň i zaostalou a nežádoucí, jako by pouhý časový sled nějakých událostí, nařízení nebo názorů mohl být rozhodující pro jejich hodnotu. Tak po sobě následují doby s převládajícími konzervativními tendencemi nebo novotářskými, které si zpravidla navzájem vytýkají jednak zbrklou pokrokovost, jednak reakcionářství.

Skutečnost, že většina lidských individuí se rodí již s nějakou povahovou vlastností, jsou buď převážně konzervativně nebo novotářsky založena, přičemž početní síla obou skupin zůstává zajisté aspoň hrubě nezměněna, nelze tedy uspokojivě pochopit zmíněné náhlé přeměny v celkové tendenci velkých národních, třídních a jiných kolektivů. Jak by bylo možné si vysvětlit nespornou skutečnost, že v určitých dobách (během velkých válek a bezprostředně po nich nebo po jiných velkých přírodních událostech, jako jsou zemětřesení, potopy atd.) se např. nápadně plní kostely, které před tím zely prázdnotou? Jak si vysvětlíme, že obyvatelstvo stejného města dbá někdy úzkostlivě dávných tradic a zařízení, např. pečlivě zjišťuje a ochraňuje staré památky a popřípadě i zavádí např. stará, dějinami posvěcená pojmenování ulic, prostranství a budov a jindy opět tato pojmenování zcela bezohledně odstraňuje a nahrazuje je často novými názvy ve prospěch zcela efemérních dočasných veličin (politických a jiných)? Pouhý individuální strach jednotlivců nebo jejich přepjatá přizpůsobivost nemohou zde být jedinými příčinami tak nápadných zvrátů, jako by bylo např. vítězství všeobecně spiritualistické orientace u velkého počtu obyvatelstva nad dřívější materialistickou nebo obráceně. Naopak je nutné mít spíše za to, že tu jde jen o kolektivisticky pochopitelný úkaz: přepjatá hromadná orientace lidstva způsobuje sama o sobě jedním směrem reakci ve směru opačném. Tak si aspoň odůvodňuji já své proroctví o renesanci křesťanství v blízké budoucnosti. Tato renesance bude znamenat zesílení spiritualismu, tj. váhy duchovních hodnot proti materialismu a hodnotám,

kteřé jsou pro tento materialismus typické. Toto zesílení bude tím znač-
nější, čím obratněji si dovedou počínat ti, jimž připadne vůdcovská úloha
v národě.

Křesťanství nebylo zajisté prvním světovým hnutím, jež vyznávalo
lásku, soucit, soustrast a bratrství jako svou hlavní mravní (etickou)
základnu. Mělo, jak známo, v tomto směru své předchůdce ve filozofii
a náboženství budhismu a brahmanismu, které křesťanství dokonce pře-
konávaly v tom, že svou sympatii nevztahovaly pouze na člověka, nýbrž
zároveň i na veškeré ostatní živočichy. Toto nedůsledné zásadní omezení
bylo, jak kdesi praví Schopenhauer, „následkem oné instalační scény“,
která se odehrála při stvoření světa v rajske zahradě a v níž Tvůrce světa
odevzdává veškeré tyto živočichy člověku, aby jich užíval a naznačuje tím,
že je právě za tímto účelem stvořil a nikoliv tedy snad proto, aby je člověk
miloval a soucítil s nimi.

Vznešená etika a filozofie křesťanství je nerozlučně spojena s křesťan-
ským náboženstvím a jeho církevními organizacemi. Proto bude případná
renesance této etiky a filozofie, znamenající zesílení spiritualistického
prvku příslušného světového názoru, doprovázena i zesílením vlivu křes-
ťanských náboženství a církví. K takovéto renesanci dochází, jak již bylo
výše naznačeno, po dobách velkých válek, sociálních nepokojů a převratů,
když byla lidská mysl naplňována a na konec znechucována přemírou bídy,
ukrutností a materialistickými tendencemi všeho druhu. Hromadná reakce
směrem ke spiritualismu zde nastává mezi lidem samočinně jako obecný
odklon od ubohosti zdejšího života a jeho hmotářských zájmů a starostí.
Odtud si pak vysvětlujeme zmíněné plné kostely, zvýšený zájem o nábo-
ženské úkony (modlitby, poutě apod.) jako o prostředky, jimiž si lze zajistit
nebo aspoň vylepšit vyhlídky na lepší život nejen zdejší, nýbrž zejména
i posmrtný, který by poskytoval jakousi náhradu za protivenství na tomto
světě vytrpěná nevinně. Renaissance křesťanského světového názoru a křes-
ťanských náboženství bývá tudíž u jednotlivců provázena obecným zesí-
lením víry, která sama o sobě znamená vítězství spiritualistických prvků
(duchovních) nad materialistickými (hmotařskými), nemáme-li ovšem

na myslí právě jen nejprimitivnější náboženské věrouky, které si představují život na onom světě pouze jako nějaké zlepšené vydání tuzemského života a nadpozemský ráj za jakousi vytouženou zem šlarafů.

Křesťanství, chápané jako filozofický základ křesťanských věrouk (rozuměj zjevených), svou vlastní podstatou znamená obecné duševní pesimistické rozpoložení v tom smyslu, že nepovažuje za možné uskutečnění nějakého ráje již na tomto světě, jehož by se dalo dosáhnout soustavným zlepšováním lidských povah a různých lidských zařízení či organizací. Zrak těchto věrouk proto zůstává pevně upřen na lepší budoucnost na onom světě, kterou si musí lidé svými skutky a svou vírou na tomto světě teprve zasloužit. Jejich pesimismus však neznamená, že by se vzdávaly veškerých pokusů o zlepšení poměrů na tomto světě, jehož nedostatky jsou nám všem z vlastní zkušenosti dobře známy. Z hlediska přísně a neúchylně pesimistického to není postoj filozoficky zcela důsledný (důslednější by byla holá negace, odmítání a umrtvování života, jak ji propagují asketické směry), ale zůstává v každém případě věcí vkusu, které ze dvou nabízejících se východisek z dilematu optimismu nebo pesimismu budeme považovat za sympatičtější, tj. buď přesvědčení, že odkazování lehkověrného lidu na výhody, jež ho podle různých náboženství jako náhrada za vytrpěná protivenství čekají na onom světě, o němž nikdo nic bližšího neví a nemůže vědět, pro něj znamená *opius* (Marx, Lenin), nebo nesvědomitě a vědomě mu namlouvat, že veškerého toho blaženství lze dosáhnout již na tomto světě, budeme-li jej jen reformovat a převracet podle určitých receptů, ačkoliv každému soudnému člověku – a to ať a opiem nebo bez opia – musí být na první pohled jasné, že se těmito sliby malují straky na vrbě, které v žádném případě nelze pochyťat.

To, co se všeobecně nazývá křesťanstvím (jako světový názor, určité povahové vlastnosti a jejich hodnocení), se stalo východiskem a základem konkrétního náboženství a církevních organizací na něm vybudovaných (křesťanských církví). Tyto organizace usilují nejen o posmrtné blaho svých členů (víra v individuální nesmrtelnost jejich duší, tj. posmrtný život), což tvoří nejdůležitější součást jejich věrouk – nýbrž se snaží zároveň i o zvelebení a blaho jejich zdejšího života. Takovým způsobem souvisí

křesťanské církve všeobecně s politikou, s jednotlivými politickými hnutími a stranami, jejíž programy vycházejí z věrouk těchto církví, které tvoří jejich ideologický základ. Již proto se často dostávají do zásadních sporů se stranami, které tento základ neuznávají, dokonce přímo potírají a které se zpravidla nazývají liberálními, svobodomyšlnými nebo prostě pokrokovými, přičemž zůstává značně nejasné, proč by politická strana, jejíž program je zásadně nezávislý na jakékoliv náboženské věrouce, musela být již z toho důvodu nutně pokrokovou, a to zcela bez ohledu na konkrétní náplň této věrouky. Za to je jisté a nepopíratelné, že každá renesance, tj. každé hromadné a nápadné zesílení (znovuzrození) vlivu určitých náboženských představ a citů v lidu, bude mít za následek i zesílení příslušných politických organizací (stran, hnutí atd.) na úkor jiných takových organizací a proti nim. Rozumí se, že konkrétní rozsah vítězství politické strany nebo politického hnutí, jímž nastává v určitých obdobích jejich renesance, bude záviset na dovednosti a obratnosti, se kterou si jejich vůdcové v politické aréně budou počínat. Pokud jde zvláště o křesťansky orientované strany a hnutí, bude na jejich vůdcích, aby opatrně uvážili podíly, které chtějí ve své propagandě vyhradit obecným heslům zastávaného světového názoru (v daném případě křesťanského) na jedné straně a speciálním zájmům církevních organizací, jejichž světový názor podle svého programu propagují, na straně druhé. Tam, kde poměrně převládá tento druhý zřetel nad prvním, vzniká nebezpečí, že jim bude nepřátelským táborem vytýkán přílišný klerikalismus (zejména ve stavovském smyslu) nebo přepjatá bigoterie, která může mít za nevíтанý následek, že se jejich politické organizaci budou vyhýbat mnozí jednotlivci, kteří mohou projevy podobné bigoterie jen těžce snášet. Platí zde zajisté obecná zásada, že propaganda vlastní náboženské věrouky má zůstat věcí církve a jejích jednotlivých organizací, kdežto obhajoba, šíření a vítězství světového názoru v boji s jinými světovými názory bude úkolem příslušných politických stran a jejich organizací. Tohoto úkolu bude dosaženo, když bude právní řád naplněn takovým obsahem, aby pokud možno tomuto světovému názoru vyhovoval. S tím pak souvisí, že církve, jejichž primární zájmy mají být vždy spiritualistické povahy, se přece nikdy nevzdávají

úsilí, aby pomocí svých politických organizací (politických stran církevně orientovaných) spolupůsobily svým vlivem na utváření státního právního řádu a tím i na zdejší, tedy zejména hmotné (materiální) poměry lidu. A podobně ovšem ani tzv. světská moc, tj. stát, se nemůže nikdy vzdát svého vlivu na uspořádání duchovních (spiritualistických) poměrů obyvatelstva. Potom tak selhává používání sice dobře míněného kompetenčního pravidla „Dávejte císaři, co je císařovo, a Bohu, co je božího“, podobně jako známá římskoprávní řehole *suum cuique*, když nám v jednotlivých případech není jasné, co vlastně je *suum*, co císařovo a co boží.

Doby válečné, převratové a obecně neklidné se vyznamenávají ve srovnání s poměrně klidnějšími dobami, jak již bylo řečeno, převahou materialistických (hmotařských) zájmů nad všeobecně spiritualistickými zájmy a tato věta platí, jak se domnívám, i o válkách a zápasech, které vznikly převážně ze spiritualistických příčin, jako byly např. středověká křížová tažení nebo revoluční boje za osvobození sociálně a jinak utlačovaných vrstev. Sem ovšem patří i útočné čili imperialistické války, vedené jedním národem proti druhému, byť by i vznikaly ze spiritualistických podnětů, např. z lásky k vlastnímu národu. Války jsou samy o sobě vždy surovou záležitostí, potlačující spíše než povznášející v lidech mravní prvky, které se beztoho na tomto světě vyskytují jen jako vzácné výjimky (jako pocity křesťanské lásky, soucitu, milosrdenství a povšechného bratrství, osvědčované bez ohledu na rozdíly národnostní, rasové, náboženské, třídní a jiné). Nelze tu nezpomenout krátké, ale řízné charakteristiky, jež o válkách kdesi podal Voltaire, když prohlásil, že se v nich bez výjimky konec konců nejedná v podstatě o nic jiného než o loupežení a kradení.

Přehlížíme-li sumárně politické dějiny právě uplynulé první poloviny dvacátého století, zjišťujeme, že Evropa, nám nejbližší světadíl, ve srovnání s předcházejícím stoletím přímo oplývala válečnými konflikty. Jednotlivé války nelze ovšem pouze mechanicky sčítat, nýbrž zde rozhoduje i jejich územní rozsah, počet zúčastněných států a národů, velikost způsobených ztrát na lidských životech, na hospodářských, kulturních a jiných statcích, a to zejména následkem zvýšené účinnosti moderních zbraní, jejich trvání atd. Přímo příznačným jevem oné první poloviny našeho století

je pak typ válek, dřívějším dobám neznámý, jimž se dostalo názvu války světové, z nichž naše nešťastná generace, a to s příslušnou předehtou, jako byly např. války balkánské, zažila již dvě. Podobné válečné události, do nichž je zapleten téměř celý svět a do nichž má v nynější moderní době tendenci vyrůst každý vznikající válečný konflikt, byly v dřívějším století neznámé a nelze k nim počítat ani napoleonské války, poněvadž jim ještě chyběla významná vymoženost tzv. totality, která se jeví jako typický vynález dvacátého století a kterou se stává kdejaký jedinec ne-li přímým, tedy aspoň nepřímým spoluhráčem a obětí válečného podniku. Je-li tedy pravdou, že každý takový podnik má za následek prudký vzestup materialistických prvků v lidské povaze, který často způsobuje, že její určité vlastnosti, za něž by se lidé v normálních dobách styděli, jako např. bezohledný, výbojný a barbarský národní egoismus (nacionalistický), rasový, třídní, hospodářský a jiný, bývají otevřeně vychvalovány, velebeny a s pýchou reklamovány, a současně jejich spiritualistické protiklady, tj. altruismy bratrské lásky, soucitu a soustrasti s bližním posměšně prohlašovány za projevy naivní sentimentality a prostoduché slabosti, pak takové hromadné rozpokození lidských myslí nastalo během obou světových válek a po nich. Uvážíme-li, že tento inkubační stav trval zhruba asi patnáct let, uvědomujeme si tím i rozsah a intenzitu vítězství, jež dobýval hrubý materialismus nad spiritualismem. Byly to doby, ve kterých se stává i v oblasti jednotlivých věd obecnou módou dávat přednost obsahu před pouhou formou, konkrétností všeho druhu před pouhými abstrakty, zkrátka praxi před teorií, vůli před intelektem, hlučné činnosti před tichou kontemplací. Tzv. muž činu, ať státník, politik, vojevůdce nebo prostý podnikatel nějakého druhu bývá hodnocen výše než pouhý muž myšlenky, jemuž na ní samotné záleží více než na možnosti jejího uskutečnění. Čin (rozuměj praktický) jako takový se staví výše než dílo (rozuměj teoretické či duchovní, vědecké nebo umělecké), vyhraná bitva, ať vojenská nebo jiná, výše než úspěšný teoretický objev, neboť i takové objevy bývají za převládání materialistického světového názoru hodnoceny ihned podle toho, jsou-li k něčemu, tj. jsou-li schopné ukojit lidský egoismus. Ten bývá v této souvislosti označován jako potřeba praktického života, při které

každý posuzovatel má ovšem přirozeně v první řadě na mysli své vlastní postřehy nebo potřeby své rodiny, svého národa atd. Všechny tyto jen letmo zde naznačené aspekty bývají orientovány směrem ke zdejším potřebám a jakákoliv *apex aeternitatis* při tom zůstává zásadně vyloučena, poněvadž je považována za součást spiritualistického světového názoru.

Byla tedy první polovina dvacátého století zvláště vydatným semenišťem materialistické mentality pro evropské národy, i když nikoliv stejnou měrou pro všechny, jelikož zde rozhodovala i celková psychická povaha každého jednotlivce. Pak při tom docházelo často k překvapujícímu úkazu, že právě u národů, pro které protiklad této mentality, tj. obecný spiritualismus, byl v předcházejících obdobích považován za zvláště typický – viz např. německý národ, který sám sebe s pýchou nazýval národem básníků a myslitelů (*Dichter und Denker Nation*) – byl vypěstován protilehlý materialismus v jeho nejhrubší a nejbrutálnější formě. U jiného opět nabývala jeho podoba příchutě jakéhosi okázalého šosáctví, které se za sebe vůbec nestydí, nýbrž naopak se hrdě přiznává k sobě samotnému a vyhlašuje i zásady nejběžnějšího lidského egoismu a mělkého optimismu za bůhví jaké objevy a moudrosti, jako např. větu *Primum vivere, deinde philosophari*, dále obecnou přednost všelijaké praxe, tj. toho, co „k něčemu je“, před pouhou teorií, tj. toho, co není k ničemu (rozuměj nemůže sloužit žádnému praktickému účelu), jako např. spletité poučky a výpočty vysoké matematiky, astronomie apod., které v nejlepší případě jen ukájejí pouhou lidskou zvědavost.

Skutečnost, že celková dispozice lidstva a jeho jednotlivých složek (národů, ras, tříd atd.) pro nějaké psychické rozpoložení, jako je vnímavost pro spiritualistické (duchovní) a materialistické (hmotařské) hodnoty se v různých historických obdobích nápadně mění, je nepochybná; pochybnější však zůstává, zda války a jiné násilné převraty a nepokoje je nutné považovat za příčiny, které – ovšem spolu s jinými – vyvolávají, nebo aspoň podporují vzrůst materialistických tendencí ve světových názorech lidstva, či jsou naopak účinkem těchto tendencí. Zdá se mi, že tu vládne něco, čemu se v německé řeči říká *Wechselwirkung*, tedy jistě vzájemné působení obou na sebe, ale správný je i Chudobův postřeh (str. 135), že „čím méně

byla která doba náboženská, čím méně žila v křesťanském duchu, tím více se této idee přichytávala“, což by znamenalo, že v lidstvu panuje obecná touha po změnách vůbec (podle známého pořekadla *variatio de lectat*) a že to platí i o změnách obou všeobecných světových názorů: spiritualistického a materialistického. Takovým způsobem bychom si mohli vysvětlovat i výše zmíněné plné kostely, které bedlivý pozorovatel lidské mentality zcela pravidelně zjišťuje v dobách válečných a jiných prudkých sociálních převratů: lidstvo jako by se přejedlo materialistické stravy nabízené mu odevšad, vnucené a vychvalované a mimoděk (automaticky) se obracelo ke spiritualistickým hodnotám, a to nejen ve smyslu mravním, nýbrž i náboženském, tj. nejen pocity bratrské lásky a soucitu k bližnímu a spolutrpitelem stoupají v lidském hodnocení, nýbrž i zájem a mysl člověka se více a intenzivněji obrací od hmotařských starostí tohoto světa k duchovním hodnotám světa onoho čili jinými slovy nastává to, čemu se obecně říká renesance (znovuzrození). Rozumí se, že taková renesance pojmově předpokládá, že to, co se znovu zrodilo, zde již dříve jednou bylo a že za tohoto předpokladu je stejně myslitelná renesance spiritualismu z materialismu, jako materialismu ze spiritualismu.

Lidská generace, která měla jako naše příležitost si z vlastní životní zkušenosti ověřovat výše naznačené příčinné souvislosti mezi vnějšími dějinami a vnitřní mentalitou lidstva a která si zůstává vědoma prastarého poznatku, že nic zbrusu nového a dosud nikdy nevidaného se na tomto světě neděje, může tedy, jak se domnívám, s určitou dost velkou pravděpodobností očekávat, že z obou světových válek a z hrozícího nebezpečí třetí, s jejich neslýchanou brutalitou a obecnou nejistotou, jak právní tak mravní, vzejde nakonec trvalejší renesance spiritualistických tendencí. Úspěšně podchytit tento očekávaný zvrat dosavadních protichůdných, namnoze hrubě materialisticky (hmotařsky) orientovaných světových názorů v jejich ideologický protiklad by bylo nesmírně obtížným a důležitým úkolem těch jednotlivců, kteří svým vlastním přesvědčením patří trvale do spiritualistického tábora. Tito jednotlivci by si museli být vědomi, že jejich tábor se skládá ze dvou oddílů, které by i nadále ve prospěch věci samé měly zůstat od sebe oddělené: jeden, který by měl za úkol

podporovat renesanci křesťanství jako obecného světového názoru a druhý, který by podporoval a propagoval renesanci oněch náboženských společností (církví), jejichž věrouka je na onom světovém názoru vybudována. Zmíněný požadavek přísného oddělení je pak odůvodněn tím, že ne každý zásadně spiritualisticky založený jednotlivec se hodí současně pro oba úkoly.

7.3 O renesanci intelektuální aktivity, zejména normativní právní teorie

V následující části této kapitoly bych chtěl vysvětlit, proč jsem jej nazval *Dvojí renesance* a nikoliv *Dvě renesance*, ačkoliv tento nadpis by se snad zdál povrchnějšímu posuzovateli přiléhavější, a to zejména z toho důvodu, že bude mít dojem, že se tu skutečně jedná o dva předměty, které spolu nemají naprosto nic společného, totiž křesťanství a normativní právní teorie. Bude proto mým úkolem, abych se v následující úvaze pokusil čtenáři vysvětlit, že zde skutečně taková souvislost obou renesancí je, a to základní.

Na první pohled je jasné, že každá teorie, ať se týká čehokoliv, patří do oblasti či soustavy věd, tedy do soustavy poznávání. Ten, kdo se snaží něco poznávat, na to pohlíží určitým způsobem (řecké slovo *theorein* znamená hledět nebo pohlížet). Pokud se toto hledění nebo pohlížení děje soustavně, pak jde o vědecké poznávání, o činnost (aktivitu) vědeckou. Výsledkem takové soustavné poznávací činnosti je poznatek. Ten může být buď správný, pokud se týče pravdivý, nebo nesprávný, pokud se týče nepravdivý a tyto jeho vlastnosti se stávají pak předmětem důkazu (vědeckého). Kde není možný důkaz, tam není možný ani poznatek. Důkaz se provádí pomůckami, čerpanými z lidského rozumu (intelektu), který je sám při své důkazní činnosti vázán určitými pravidly, jež jsou lidskou vůlí, byť by byla sebesilnější nebo ušlechtlejší, naprosto nezaměnitelná a nedotknutelná. Jsou to pravidla obecné logiky, uznávaná každým normálním (zdravým) lidským rozumem za závazná. Tím, že něco třeba sebehoroucněji chci, nemohu dokázat správnost (nesprávnost), pokud se týče pravdivosti (nepravdivosti) ničeho, leda že bychom přiznávali platnost zásady, která připouští, ale pouze posměšně, opak: *stat pro ratione voluntas*.

Projev vůle se může stát důkaznou pomůckou jen za předpokladu (*hypo-thesis, Voraus-setzung*) jeho platnosti, ale ta už nepodléhá žádnému důkazu a je sama logicky nutně před-pokládána. Má-li tedy např. věta, že lidé se mají navzájem milovat a všemožně podporovat (a nikoliv si způsobovat strast a škody všeho druhu), být dokazatelná co do své správnosti, musíme nezbytně předpokládat, že je jim vzájemná láska a soucit výslovně odněkud nebo někým předepsána, rozkázána nebo nařízena (jako jejich povinnost). Chtít dokázat platnost či správnost tohoto předpisu, rozkazu či nařízení (nebo zkratka normy), je logicky zcela nemožné, poněvadž jeho platnost nebo správnost zde tvoří právě nezbytný před-poklad každého důkazu v oblasti toho, co má být.⁴⁶

V závislosti na takových předpokladech bývala odedávna pocítována relativnost všelijakých poznatků o tom, co má být a odedávna se jí snaží vyhnout lidský intelekt, toužící ve všech oborech poznávání po absolutních poznacích, tj. absolutně čili nezávisle na jakýchkoliv platných předpokladech, pokud se týče pravdivých. Tato touha však nebude nikdy ukončena. Pro útěchu těch, kteří se domnívají, že kletba oné relativnosti a tím zdánlivě i méněcennosti stíhá jen normativní poznatky o tom, co má být, budiž však dodáno, že ani v oblasti tzv. přírodních věd nejsou koneckonců absolutně, tj. na žádných předpokladech nezávislé poznatky. Neboť žádný přírodovědec nemůže např. dokázat jsoucnost (existenci) předmětu svého poznávání, tj. přírody, nýbrž jí musí prostě předpokládat. Jen se snaží, aby poznal, jaká je a co se v ní děje. A i v tomto směru je odkázán na určité vlastnosti svých poznávacích schopností, kterých se naprosto nemůže zbavit a které mu brání proniknout k prapodstatě jeho předmětu poznávání jako jsou představy prostoru a času, představa materie (hmoty) nebo tzv. přírodní a životní síly, a tzv. kauzální zákon, který ho nutí hledat ke každému přírodnímu dění nějakou příčinu a k této opět jinou příčinu atd. až do nekonečna. Jeho poznávací schopnost mu znemožňuje při tom představu nejen nějakého absolutního počátku (prapříčiny, která by sama už žádnou další

⁴⁶ Máme zde na mysli tzv. imperativní konstrukci etiky. Něco jiného znamená, když vyslovujeme např. poznatek, že nějaký jedinec je nebo není ovládnán pocitem lásky k bližnímu, nebo když se snažíme si ujasnit, na jakém základě cit lásky k bližnímu spočívá. V tomto případě docházíme k explikativnímu výkladu etiky na rozdíl od imperativního nebo normativního.

neměla), nýbrž i konec tohoto dění (absolutní zánik světa). Ani vědy, které nepatří ani k přírodním, ani k normativní oblasti lidského poznávání jako logika nebo matematika nejsou bez zmíněných, dále již nedokazatelných předpokladů, které se zde nazývají axiomaty. Jenže důsledky vázanosti poznatků na tyto předpoklady tu nepocítujeme jako jejich relativnost, nýbrž spíše jako jejich subjektivnost.

A tak je-li něco neproniknutelným mysteriem, je to celý tento svět, jehož součástí jsme, a věčnou záhadou pro nás zůstane i náš život, který v něm žijeme. Marným zůstane naše pídění se po jakýchkoliv absolutních vědeckých pravdách a poznacích přes veškeré neslýchané pokroky a vynálezy, které jsme již učinili ve všech oborech lidského poznávání a v budoucnosti jistě ještě učiníme. Věčně nezodpovězenou a nezodpověditelnou pro nás zůstane otázka, odkud se tento svět a náš život v něm vzal, kam spěje a jaký smysl a účel to všechno vlastně má. Tuto nezodpověditelnost takových posledních otázek zde přivodily různé antinomie nebo protiklady, jimiž je zatížen lidský intelekt, jichž se nikdy – navzdor celému pokroku v našem vědění – nebude moct zhostit, jako jsou např. představy času, jehož běh by začal v určitém okamžiku a někdy v budoucnosti přestal, ale stejně jeho protikladu, tj. nekonečného času *a parte ante* a *a parte post*, dále představu prostoru nějak omezeného nebo jeho protikladu, tj. zásadně neomezeného, konečně představa řetězu kauzálního zákona a jeho jednotlivými příčinami a účinky, a to opět ani omezeného (nějakou prapříčinou), ani neomezeného – leda bychom ve všech těchto otázkách vzali na zřetel nesmrtelné učení velkého Kanta, který nám prezentuje veškeré tyto nesmírné předměty poznávání, jako je nekonečný čas a prostor a kauzální řetěz, stlačené jaksi do jeho jediné vše drtící pěsti, toho Kanta, o němž se legie jeho směšných trpasličích epigonů domnívají, že jej svými prostoduchými a primitivními nápady překonají. O tom všem zde nelze podrobněji pojednávat.

Jasným vědomím o nezbytné relativnosti svých poznatků se vyznačuje v oblasti právních a státních věd tzv. normativní právní teorie. Je si vědoma toho, že pokud má aspoň zůstat poznávací aktivitou a její výsledky se mají tudíž jevit jako soustava poznatků na rozdíl od projevů

citů, tužeb, přání atd., zkrátka jako od projevů vůle (chtění) všeho druhu, musí před-pokládat platnost nějaké normy jako výrazu něčeho, co má být, podobně jako přírodovědec je nucen před-pokládat bytnost (existenci přírody jako takové), a je si vědom, že tuto samotnou existenci mu není možné dokazovat. Poznáváním, a to soustavným, obsahu takto předpokládaných norem (předpokládá se tu jejich platnost) je celý úkol normativní teorie vyčerpán, neboť nemůže žádným způsobem zvědavosti lidského intelektu poskytnout více. A právě pro toto vědomé a radikální sebeomezení na své jediné možné poslání jako vědy nebo teorie se normativní právní teorie stala předmětem nejprudších útoků, stejně neskromných jako prostomyslných. Útočníci se totiž chtějí za každou cenu dovědět, proč něco má být, a to i bez předpokladu jakékoliv normy, která by stanovila, že to tak má být čili jinými slovy přejí si vědět, co má být absolutně bez jakýchkoliv předpokladů, a nikoliv jen relativně, tj. vzhledem k obsahu určité předpokládané normy. Marné snažení! Mohu sice tvrdit, že něco sám považuji za spravedlnost (a jeho protiklad za nespravedlnost), ale nikdy nebudu schopen dokázat své tvrzení proti případnému opačnému tvrzení. Spravedlnost zůstane – aspoň v oblasti rozumové, tj. poznávací, o kterou nám zde jde – navždy pojmem relativním.

Vůle jako taková se může stát předmětem (objektem) poznání buď jako ontologická, tj. přírodovědecká skutečnost, jak tomu je ve vědě, nazývané psychologie, nebo jako něco, co si představujeme jako obsah nějaké normy nebo postulátu jako výraz něčeho, co má být nebo co je chtěné. V tomto druhém pojetí vystupuje vůle jako předmět poznávání ve všech tzv. normativních vědách, tedy také ve vědách právních. Její existence (bytnost) se zde, jak zde bylo již výše řečeno, nutně prostě před-pokládá jako *hypo-thesis* všelijakého poznávání (rozuměj normativního) a nemůže již sama tvořit tzv. *thema probandum*, tj. předmět zvláštního důkazu (rozuměj vědeckého). Psychický fakt, že někdo obsah projevu určité vůle uznává, chválí, pozitivně hodnotí, sympatizuje s ním, nebo ji prostě sám v sobě pociťuje apod. (jako např. vůli, aby tzv. bližní nebo všichni příslušníci určitého národa nebo určité sociální třídy byli zvlášť milováni, třeba i na úkor jiných), nemůže nikdy znamenat důkaz její správnosti (normativní

bytnosti nebo existence), poněvadž stejnou důkaznost nebo průkaznost by bylo nutné přiznat obdobným psychickým faktům vůle a jiným, popřípadě přímo protikladným, tj. kontradiktorickým obsahem. Správnost nebo platnost, tj. normativní existenci čili bytnost normy „máte milovat a všemožně podporovat své bližní, příslušníky svého národa, příslušníky dělnické třídy všech národů atd.“ nelze dokázat, stejně jako nelze dokázat správnost nebo platnost jejího obsahového protikladu „máte je nenávidět a všemožně poškozovat.“ Při tom mám ovšem na mysli důkaz objektivně platný, tj. takový, který musí být uznáván a přijímán každým, kdo vládne normálním, tj. zdravým rozumem, jak jsou podobné důkazy obvyklé a běžné v každé skutečné a vážné vědě.

Nic jiného než to, co zde bylo právě tvrzeno, o sobě tvrdí normativní právní teorie, a právě to je jí vytýkáno z různých, jí nepřátelských stran. Vlastně se jí tedy vytýká, že přímo programově a naprosto neústupně prohlašuje svou nemohoucnost dokázat aspoň něco z toho, co by si tyto nepřátelské strany tak velmi přály mít dokázáno. Ale nikdy se tato formalistická, scholastická, reakční, buržoazní a bůhví jaká ještě teorie, která hodlá zůstat za každou cenu teorií (rozuměj vědeckou) a za žádnou cenu se nechce stát ideologií, nepropůjčí k tomu, aby vydávala subjektivní projevy vůle, přání, tužeb, pocitů nebo programů (např. politických stran) za objektivně dokázané nebo aspoň dokazatelné vědecké pravdy. Velmi přesně a objektivně sice dovede zodpovědět otázku, co má být, resp. nemá být za předpokladu platnosti určité normy (např. trestního nebo občanského zákona), ale důsledně a zásadně odpírá na ni odpověď bez tohoto předpokladu, majíc na mysli starého Archimeda, který sliboval, že vypáčí ze svých základů třeba celý svět – ovšem za předpokladu, bude-li mu dán k dispozici jediný bod, nacházející se mimo tento svět.

Ve velké a rozvětvené rodině věd tedy vlastně nemá normativní teorie své hlavní nepřátele, za to však ve velmi míchané a podezřelé společnosti různých tzv. ideologií, které se často někdy s větší, někdy s menší obratností skrývají pod heslem vědeckosti.⁴⁷ Tito nepřátelé v ní marně hledají

⁴⁷ O takových ideologiích, zejména politických, srovnej spis Neubauerův *Státověda a teorie politiky*, II. vyd., 1948, k němuž jsem na žádost autora napsal předmluvu, která však následkem známých politických událostí u nás nemohla být uveřejněna.

posílení, třeba sebenepatrnější, svého vlastního ideologického východiska, ale místo tohoto posílení nacházejí jen okázalé a její přímo programové prohlášení, často mnohokrát opakované, že jim nic takového nemůže a nechce poskytnout, a právě tento její program jim stačí k odůvodnění jejich zuřivého odporu proti ní. Tím se též vysvětluje zvláštní úkaz, který by byl jinak těžko pochopitelný, že se totiž v tomto zuřivém nepřátelství scházejí svorně ideologické směry, které se jinak navzájem potírají na nůž. Jsou to, resp. byly to ideologie fašismu, národního socialismu a komunismu. Proti žádné z nich normativní teorie ze svého důsledně zachovávaného stanoviska nic nenamítá a nic ani nechce ani nemůže namítat. To ji však s ní nijak nesmiřuje, nýbrž naopak na výsost dráždí. Činí jí ze svého vlastního stanoviska výtky dutého a prázdného formalismu a scholastiky, případně pak ještě jiné výtky, které čerpají ze svého speciálního arzenálu zbraní, jako např. zpátečnictví (reakčnost), buržoaznost, protirevolučnost, měšťáckost, nepraktičnost atd. Všechny tyto výtky se však dají nakonec převést na jednu jedinou čili generální, že není prostě k ničemu, tj. nemůže sloužit žádnému účelu a je zhola nepraktická.

Uvažujeme-li o obecné mentalitě člověka, kterému v jeho odporu proti nějaké teorii stačí výtky právě uvedeného druhu, pak seznáváme, jak se aspoň domnívám, že to bude lidské individuum, u nějž složka vůle (chtění) bude co do své síly a intenzity poměrně, tj. u srovnání s druhou složkou, totiž rozumu (intelektu), velmi silně vyvinuta. Nebude to člověk zrozený pro poznávání, nýbrž pro jednání. V krajních případech pak jeho mozek nese i ztřeštěný nápad, že i když je tedy již nutné poznávat, tj. oddávat se kontemplaci, má se tak dít nikoliv objektivně, tj. nestrannicky, nýbrž subjektivně, tj. stranicky. Vlnou takového nápadného převládání volního prvku nad intelektuálním pak mohou být zasaženi nejen jednotlivci, nýbrž i celé národy, a to nejen obecně, nýbrž zvláště i v oblastech jednotlivých věd. Budou to období, ve kterých se obecně dává přednost tzv. praktickým vědám, jejichž vlastní *raison d'être* spočívá právě v tom, že musí být k něčemu (tj. sloužit nějakým praktickým účelům) a v nichž na pouhé teoretické vědy – jako by mohly být vědy jiné než teoretické, tj. sloužit pouhému *theorein*, pohlížení či kontemplaci! – se pohlíží se zvýšeným

despektem, který se nakonec může vyvinout v přímé opovržení a nepřátelství. To bývají právě období zvýšeného realismu, pokud se týče materialismu. V nich se nedaří dobře ani spiritualistickým tendencím, jak se projevují např. ve světových názorech, všeobecně křesťansky orientovaných, ale zde z důvodů poněkud jiných. Neboť i tzv. křesťanský světový názor znamená svou podstatou určitou ideologii, jejíž absolutní, tj. na ničem dále nezávislá správnost, resp. nesprávnost nemůže stejně tvořit další *thema probandum* nějakého objektivního důkazu jako kterýkoliv jiný projev citu nebo vůle. Objevuje-li se proto v určitých dějinných obdobích hromadná tendence, v níž ve světových názorech jednotlivců zřejmě a nápadně začíná převládat (vítězit) volní prvek nad rozumovým (intelektuálním) prvkem, bude se tato tendence projevovat nejen v ideologických oblastech, nýbrž podobně i v jednotlivých vědeckých disciplínách. Obecná snaha lidstva po absolutních pravdách či poznacích, o sobě velmi přirozená a pochopitelná, ale přesto neukojitelná, a zároveň odpor proti pouhým relativním, tj. na určitých předpokladech závislým poznatkům, bude slít.

K vědeckým disciplínám, které v právě uvedeném směru poměrně nejméně podléhají zmíněným občasným změnám své všeobecné orientace směrem k volnímu prvku, pokud se týče proti němu, patří nesporně logika a matematika. Že v nich nelze nic spravit (dokázat) sebesilnějšími, upřímnějšími nebo vznešenějšími projevy vůle poznávajícího subjektu, bývá jasné i nejprimitivnějšímu lidskému intelektu. Matematika a logika slouží totiž stejným způsobem světcí jako loupežníkovi a právě proto, že její poznatky slouží stejnou měrou všem, kdo je používají, neslouží vlastně zároveň nikomu z nich. Stejnou ambici má v oblastech tzv. právních věd normativní teorie, poněvadž chce být počítána mezi ty vědecké disciplíny, které se nazývají exaktní. Vytýkat jí tuto ambici, jež patří k její vlastní noetické podstatě, proto znamená vrchol nedorozumění, pokud se týče prostoduchosti. Jedinou, ale velmi závažnou omluvu mají pro své počínání takoví vytýkači v tom, že předmět normativního poznávání má mnohem blíže k onomu volnímu prvku než obdobné předměty logického a matematického poznávání, neboť tímto předmětem se zdají být všeobecné normy, které jsme nuceni představovat si jako výraz něčeho, co je chtěno

(rozuměj jejich tvůrcem či normotvůrcem). Tudíž je v oblastech normativního poznávání nebezpečí různých nedůsledných záměn noetických hledisek nesrovnatelně větší než v logice a matematice, jako např. záměna hlediska tvorby s hlediskem poznávání předmětů (praxe a teorie), záměna dvou všem juristům známých hledisek *de lege lata* a *de lege ferenda*, související s ní další záměna juristického hlediska s všeobecným politickým hlediskem (právo a politika), přesouvání imanentně normativního hlediska do metanormativního hlediska (podle obdoby protikladu fyziky a metafyziky v přírodovědeckém oboru) atd.

Z právě uvedeného vyplývá, že v normativních disciplínách, jako je např. právní věda a etika, může velmi lehce docházet k úkazům, které v tomto pojednání nazývám všeobecně renesancí nějaké její obecné noetické orientace. V dobách, kdy celé lidstvo nebo jeho určité části, jako jsou jednotlivé národy, jejich sociální třídy nebo jiné skupiny, jsou zvýšenou měrou zachváceny volnými emocemi, jak se to děje v dobách revolučních a převratových, se budou důsledky těchto emocí projevat také ve způsobu, jimž budou pěstovány i jednotlivé vědy, pokud a nakolik v nich ovšem je pro takové volní emoce vůbec místa. Ze všech nejvíce jim v tom budou podléhat – vedle filozofie jako takové – z důvodu výše již uvedeného vědy o právu čili vědy právní. Prvek ryze intelektuální, tj. stanovisko ryzí objektivní kontemplance (která jinou než objektivní čili nestrannickou ani být nemůže!) bude ustupovat subjektivnímu volnímu prvku čili jinak a obecněji vyjádřeno: lidstvo bude více chtít než poznávat a vůli jako takové bude vůbec přikládat poměrně větší hodnotu než pouhým poznatkům jako takovým. Doba obou velkých světových válek a doba bezprostředně před nimi i po nich byla právě takovou dobou a podle toho také dopadl osud normativní právní teorie. Těch vědců, kteří ji prostě ignorovali, a těch, kdo ji zuřivě potírali, byla nepřehledná legie a jejich počet stále rostl, a to snad nikoliv pro naprostou samozřejmost a nevyvratitelnost jejich poznatků, nýbrž proto, že v nich postrádali jakoukoliv posilu pro své subjektivní, tj. stranické volní emoce. A v tom všem měli páni odpůrci z fašistického a nacistického tábora navlas stejnou pravdu, jako jejich úhlavní nepřátelé z komunistického tábora, neboť i nejjabednějším mozku z nich

musí být jasné, že normativní teorie není ani fašistická, ani nacistická, ani komunistická, a zachovává vůči všem těmto třem navzájem se potírajícím táborům dokonalou neutralitu, podobně jak to činí její vzor, jehož majestát mezi ostatními vědami, byť i výslovně nekorunovaný, a plně uznávaný, totiž matematika.

Je-li možné předpokládat, že mentalita lidstva, celých národů, jednotlivých tříd a konečně i samotných jednotlivců se v dějinách podle určitých pravidel mění a opakuje čili jinými slovy řečeno, že některý její rys se dožívá opětného znovuzrození nebo renesance, pak se odvažují prorokovat, že po období, ve kterém složka této mentality, kterou jsem označil jako volní emoci, bude vystřídána v budoucích, možná klidnějších dobách aspoň poměrným zesílením intelektuální složky. A pak nastane doba renesance i pro normativní právní teorii, v níž pevně věřím.

Pokud shrnu své předcházející důvody, můžeme prohlásit, že očekávaná renesance se týká zejména následujících směrů:

1. Období obecného převládání, resp. poměrného ústupu významu volních emocí ve srovnání s významem a hodnotou ryze intelektuálních aktivit. Zmenšené hodnocení činu ve srovnání s pouhým poznáváním (kontemplací, pokud se jeví jako protiklad činu a všelijakého jednání).
2. S tím související zvýšené nebo zmenšené hodnocení všelijaké tzv. pouhé teorie ve srovnání s všelijakou praxí v rámci poznávací funkce lidských individuí a třídění získávaných jednotlivých poznatků podle toho, jsou-li či nejsou-li k něčemu, tj. mohou-li sloužit jako prostředky k určitým účelům (rozuměj praktickým).
3. Období, ve kterých lidstvo přiznává poměrně větší nebo naopak menší váhu spiritualistickým hodnotám než materialistickým, pokud ovšem vůbec zásadně uznává bipartici obou těchto hodnot a neuznává (či nepocituje) snad jen jednu z nich.
4. Období, ve kterých snaha poznávajících subjektů, aby bylo docíleno absolutních poznatků (absolutně, tj. bez dalších platných předpokladů) na rozdíl od pouhých relativních, projevuje se poměrně více nebo méně usilovně. S tříděním, pokud se týče hodnocení absolutních

a relativních poznatků souvisí obdobné třídění poznatků objektivně zjištělných (dokazatelných), resp. zjištěných na rozdíl od pouze subjektivně jako správné, resp. pravdivé, tvrzených. Postup, kterým se lidská mentalita (mysl) přímo vědomě snaží dojít k takovým pouze subjektivním poznatkům, lze též obecně nazvat stranickým a jeho pozitivní hodnocení (ve srovnání s objektivním čili nestranickým postupem) bude lidskou myslí, tíhnoucí k objektivitě, hodnocen přímo negativně jako nejprimitivnější ze všech myslitelných postupů.

5. Období, ve kterých si lidská mentalita více nebo méně uvědomuje naprostou záhadnost (problematiku) světa, který nás všude obklopuje a jehož částí jsme a nemožnost dopídit se uspokojivé odpovědi na otázku po jeho prapodstatě a smyslu: odkud se to všechno vzalo a k čemu to vlastně je? Nezbytnost všeobecné rezignace bude v jednotlivých obdobích více či méně naléhavě pocítována a uznávána. V jednotlivých filozofických soustavách, které byly během doby vybudovány, se projevují obě tendence v protikladu tzv. idealismu a realismu (rozuměj naivního). Na jedné straně idealističtí myslitelé jako Platon, Berkeley a Kant, na druhé vědečtí duchové aristotelovského ražení. Jedni mají blíže k básnictví a mysticismu, druzí jsou realističtější založení. Oni jsou si jasněji vědomi svého relativistického postoje, vyjádřeného nezbytným souvztahem subjektu (poznávajícího) k objektu (poznávanému) a holé nemožnosti všelijakého poznávání (a i pouhé existence) objektu jako takového. To je postoj tzv. kritického kantovského idealismu bez básnických platonských příkras a konstrukce zásadně nepoznatelného objektu (předmětu) o sobě, jímž se jeví být kantovská věc o sobě (*Ding an sich*). Aristotelovsky orientovaní myslitelé nemají naproti tomu podobné starosti a pro jejich naivní realismus je veškerý nás obklopující svět beze zbytků poznatelný. Problémy pro ně nejsou záhadami lidským duchem zásadně nerozřešitelnými (rozuměj beze zbytků), nýbrž pouze dosud nerozřešenými. Jejich zvědavost tíhne k absolutním pravdám a poznatkům, kdežto idealisté tíhnou rezignovaně více

k pravdám a poznatkům relativním v oblastech sice omezených, ale za to pevně ovladatelných (fyzika na rozdíl od metafyziky, normativita na rozdíl od metanormativity).

V obou zmíněných základních tendencích (platonsko-kantovské na jedné a aristotelovské na druhé straně) se v jednotlivých obdobích vyskytují extrémy či výstřelky, a to tak, že jedním extrémem bývá na konec objekt (rozuměj poznávaný) zcela pohlcen subjektem (rozuměj poznávajícím), jak tomu je např. u Hegela a jeho školy, v druhém pak naopak poznávající subjekt poznávaným objektem. Jako zvlášť příznačný, ale zároveň primitivní příklad tohoto druhého extrému by bylo možné uvést filozofický základ Marxova komunismu, který vůbec nepřipouští žádné zásadně neřešitelné filozofické problémy, nýbrž se prostoduše domnívá, že v budoucnosti se podaří lidské zvědavosti rozřešit prostě vše. Že tento filozoficky zcela primitivní směr vrcholného naivního realismu není vůbec schopen pochopit podstatu idealistické problematiky, poněvadž směšuje např. naporád kantovskou transcendentální kategorii věci o sobě s prostým a širším pojmem věci jako jakékoliv lidskými smysly zjištělné části vnějšího světa (srov. k tomu např. čtená místa v Engelsových spisech), bylo již mnohokrát v odborném filozofickém písemnictví prokázáno. Skutečnost, že tento marxistický extrém vyšel nepopíratelně z druhého, jemu přímo protichůdného výstřelku, tj. z hegelovské filozofie, se mi zdá být nápadným potvrzením věty *les extrêmes se touchent* i pro oblasti filozofie, resp. metafyziky.

6. Období, ve kterých se v lidské mentalitě (mysli) posunuje hraniční čára mezi tím, co chceme vědět, a tím, čemu jsme ochotni prostě věřit, na tu nebo onu stranu. Neboť ne každé období je stejně ochotné a schopné přinášet tzv. *sacrificia dell intelletto*, tj. věřit např. ve skutečnost různých zázraků, které se musí nutně logicky vždy díť na úkor pravidel lidského rozumu (intelektu), mají-li být skutečnými zázraky čili jinými slovy jednotlivá po sobě jdoucí období (a v nich žijící lidé) nejsou vždy stejně racionalisticky založená, ač se v každém z nich najdou jednotlivci, v jejichž mentalitě

bývá spojena nadprůměrná, dokonce zcela výjimečná síla intelektu se stejně nadprůměrnou schopností k víře v určité nadpozemské čili zjevené pravdy, které se nejen pouhým normálním lidským intelektem nedají dokázat, nýbrž velmi často mu přímo diametrálně odporují (srov. známý Pacalův případ).

Dochází-li ve tvárnosti lidské mentality jako hromadného jevu k tak nápadným změnám, případně i ke zvratům, že je možné obecně nazývat renesancemi nějakého směru již jednou se vyskytnuvšího v minulosti, je nutné se ptát, kterého z výše sub 1-6 naznačených prvků se vlastně týkají a ze kterých se skládají. Je jasné, že zde může nastat celá řada kombinací a že některé z těchto kombinací se budou vyskytovat častěji než jiné, což se bude zdát jako ukazatel jejich jistého vzájemného vztahu. Tak např. bude jasné, že nápadně převládající intenzita vůle nad intelektem souvisí s nápadným hodnocením všelijaké praxe (praktického jednání) ve srovnání s pouhou teorií, pokud má tato teorie v myslích takových prakticky založených jednotlivců osudnou vlastnost, že jako pouhá bezduchá formalistika, scholastika atd. není k ničemu, tj. že se jí s úspěchem nedá použít k žádnému účelu, rozuměj praktickému.

Jiným způsobem spolu souvisí mentalitní prvky uvedené sub 1-4. Mentalita, v níž nápadně převládá volní prvek (chtění), bude poměrně více tíhnout k získání a pozitivnímu hodnocení poznatků (pravd) absolutních než mentality racionalisticky založené. Vždyť již samotná představa relativních poznatků, závisících na určitých předpokladech nebo hypotézách a vyvozovaných cestou logické dedukce, patří spíše do oblasti intelektuální než do volní. Naproti tomu se projevuje maximální převaha vůle nad intelektem v lidských mentalitách ve známé zásadě, podle které se činnost intelektuální (důkazní) zdánlivě sama přeměňuje ve funkci volní: *stat pro ratione voluntas!* Současně s prvkem sub 6 uvedeným souvisí prvek sub 4, a to tak, že domovem domnělých absolutních, na ničem již nezávislých poznatků či pravd bývá spíše víra než věda (chtění než poznání). Jen tak si lze aspoň částečně vysvětlit překvapující podobu, kterou vykazují určité, přímo programově ateistické nauky, jež se sice vydávají za vědecké, s vírami a věroukami, jež jsou založeny na projevech nadpozemských,

tj. božských autorit. Blízkost a podoba novodobého komunistického učení a jeho metody s římskokatolickou věroukou je tu např. přímo do očí bijící a zachází někdy až do nejmenších jednotlivostí, jmenovitě pokud se týká používané metody a taktiky (srov. např. princip uznávání neomylných autorit, které místo aby dokazovaly, prostě diktuji, zacházení s kacíři, resp. s úchylkáři atd.). Že však při tom postoj a postup římskokatolické věrouky je nesrovnatelně důslednější a (aspoň poměrně) přesvědčivější než metoda komunistického učení, zdá se mi být nepopíratelné. Mám-li totiž už bez dostatečného racionálního důkazu věřit v nějakou tezi nebo pravdu, pak raději věřím autoritám nadpozemským než tuzemským, které ve skutečnosti žádnými zvláštními autoritami ani nemohou být! Vylíčeným způsobem souvisí mentalitní prvky uvedené sub 4–6 se základním prvkem sub 1.

Další souvislost je zde také mezi dosud projednanými prvky a prvky sub 5 a 3. Lidská mentalita, tíhnoucí nadprůměrnou intenzitou k absolutním pravdám a poznatkům, v sobě bude chovat a pocítovat současně i zvýšený odpor proti záhadám všeho druhu, které právě protože jsou beze zbytků zásadně neřešitelné, se nazývají problémy, přičemž, jak je vidět, užívám tohoto výrazu ve zcela jiném smyslu, než činí vulgární názor, který kdejakou sebebevýznamnější a dosud nevyřešenou otázku nazývá problémem, i kdyby bylo jeho konečné rozřešení sebejednodušší. Na druhé straně jsou lidé, jejichž mentalita se příliš ochotně otvírá říši záhad a problémů zásadně neřešitelných lidským rozumem, tedy jinými slovy: vírám ve všech jejích podobách (filozofickým hypotézám nebo nadpřirozeným způsobem zjeveným věroukám). Ti tvoří maximalistický protiklad k těm, kteří se prostoduše domnívají, že se na konec podaří lidskému intelektu poznat (prozkoumat) vše a všemu porozumět. Potom se stává, že oba extremistické tábory se sice shodují v metodách a taktice, ačkoliv ve věci samotné se diametrálně rozcházejí, jak tomu je např. u římskokatolické věrouky (teologii) a komunistické nauky či teorie. V této teorii není vlastně vůbec místo pro žádnou víru (v Boha, nesmrtelnost lidské duše, účel tohoto světa atd.), neboť k čemu by vůbec byla víra, když lze podle našeho mínění na konec všechno vědecky (intelektuálně) prokázat, vysvětlit a předvídat? Nebudu přece v něco věřit, o čem se domnívám,

že to lze rozumově (vědecky) poznat a dokázat! Pravou oblastí a vlastním posláním veškeré víry jsou tudíž problémy (rozuměj beze zbytků neřešitelné), pokud se týče tzv. antinomie lidského rozumu, jako např. nemožnost představy jak konečného, tak nekonečného prostoru a času, konečného a nekonečného řetězu po sobě jdoucích příčin a účinků (tzv. kauzální zákon vrozený lidskému duchu, existence nebo neexistence nějakého tvůrce světa, nekonečné další trvání něčeho, co začne v určitém okamžiku existovat, ale existuje pak dále do nekonečna (tzv. nekonečnost trvání *a parte post*, nikoliv však *a parte ante*, jako např. nesmrtnost lidských duší a jiné takové problémy).

Přiznat podobné problémy znamená uvědomovat si nepřekročitelné hranice lidského poznávání (vědeckého a jiného, tj. soustavného a nesoustavného), čili rozlišovat v říši přírodovědeckého poznávání fyziku od metafyziky, jak to činí filozofický směr, jemuž se říká kritický idealismus, na rozdíl od tzv. naivního realismu, který neuznává žádné takové hranice, pokud se týče vůbec nechápe vlastní podstatu protikladu idealismu a realismu a zaměřuje je následkem toho napařád s protikladem spiritualismu a materialismu. Jsou období, ve kterých lidstvo poměrně více tíhne k idealistickému postoji (ve výše naznačeném smyslu), a taková, v nichž holduje spíše postoji realistickému. V tomto druhém případě bude jeho postoj zároveň i zásadně materialističtější než v prvním. První bude dobou, ve které bude lidská mysl poměrně přístupnější nejen představě o nezměnitelných mezích své poznávací schopnosti, nýbrž se bude i více zabývat problémy (záhadami) nacházejícími se za těmito mezemi a popřípadě je řešit prostředky, které jí může poskytovat jedině víra, nespokojí-li se ovšem raději s pouhou rezignací. Naproti tomu materialisticky orientovaný naivní realista se nestará ani o problémy (ve výše naznačeném smyslu), ani o víry a vytýká idealismu a spiritualismu agnosticismus, a to velmi nesprávně, poněvadž ve skutečnosti ani on neví a nemůže se dozvědět o věcech, které jsou za hranicemi imanentního lidského poznávání, ani o chlup více než nejidealističtější spiritualista. Domnělý agnosticismus idealistického spiritualisty neznamená více než vědomou rezignaci, která se stává diametrálním protikladem nevědomé prostoduchosti realistického materialismu.

A nyní se pokusme vystihnout, pokud možno jasně předpoklady obou renesancí, o nichž tu jednáme.

1. Renesance křesťanského světového názoru a pozitivních věrouk na něm vybudovaných předpokládá, že ve vzájemném poměru obou zásadních prvků, z nichž se skládá lidská individualita (mentalita, mysl), tj. vůle a intelektu, nastanou jisté posuny, a sice směrem ke spiritualistickým hodnotám. To znamená, že v oblasti vůle (chtění) budou ustupovat ve srovnání s nynějším stavem aspoň do jisté míry zájmy hmotářské zájmům duchovním a běžný egoismus či egotismus altruismu. V oblasti intelektu (rozumu), hlavně tedy ve vědách, poklesne obdiv pro různé slovní hříčky někdy nepřeložitelné do jiných jazyků, jako např. známý Feuerbachův výrok, učitele Marxe a Engelse: *Der Mensch ist, was er isst* (člověk je to, co jí), který měl vyjadřovat poklonu hrubému materialistickému světovému názoru. Lidský intelekt nebude zavrňovat výzvu, aby se obíral problémy, tj. otázkami, které musí uznat za zásadně záhadné, jen proto, že je musí považovat za neřešitelné, a nebude se oddávat bláhovému očekávání, že se mu nakonec přece jen podaří je rozluštit. Uvolní tím místo pro víru vedle oblasti přísné vědy. Nebude beze všeho zaměňovat pojmy zmíněných problémů nebo záhad s představami nějaké neplodné formalistiky či scholastiky, ze které nic nekouká. Jeho přesvědčení, že svět, který nás všude obklopuje, je něco naprosto záhadného, zůstane do budoucnosti neotřesitelné přes veškeré sebelepší pokroky a technické objevy a vymoženosti, které se nám v budoucnosti snad ještě podaří. V omezování se na pouhé relativně (poměrně) platné poznatky nebo pravdy, nebude spatřovat pasivní a fatalistický agnosticismus, jak to činí naivní a hrubý realismus a materialismus, nýbrž za vědomou a moudrou rezignaci, kterou si víra vykupuje oblast svého působení, a je si dobře vědoma, že věřit má své oprávnění jen tam, kde není možné vědět (poznávat, chápat, dokazovat). Člověk takto věřící však uzná v nastavší renesanci křesťanství i nutnost jisté tolerance vůči svému okolí, která bude spočívat v jasném vědomí, že žádnému jednotlivci není dáno,

aby si sám určoval, co je mu ještě možné věřit, tj. oblast a hranice jeho víry, poněvadž o tom nakonec bude rozhodovat způsob, jakým je v jeho mentalitě uspořádán poměr intenzity jeho vůle a jeho intelektu čili jinými slovy síla racionálnosti této mentality. Tolerantní křesťan nebude posílat do pekla člověka jen proto, že v něm převládá nadprůměrně intelektuální prvek proti volnímu, že je tedy obecně racionalisticky založen.

2. Renesanci věd a jejích poznávacích metod (noetiky), zejména tzv. právních věd, pokud užívají metody normativního poznávání, si představují v souvislosti a v souladu s renesancí, o níž výše pojednávám takto: I zde zesílí odpor proti dnešnímu všeovládajícímu volnímu prvku. Lidé a zejména vědeckí lidé, si budou více než dnes uvědomovat, že vlastním úkolem poznávací funkce vědy nemůže být, aby prokazovala, že svět je uspořádán tak, jak si ho nějaký pozorovatel přeje (chce) mít uspořádaný a jak tedy má být uspořádaný, a to bez jakýchkoliv předpokladů, tj. s absolutní platností. To znamená, že z ryze poznávacího procesu musí být, pokud možno vyloučen jakýkoliv subjektivní volní prvek poznávajícího subjektu s jedinou výjimkou vůle k samotnému poznání. V tzv. přírodních vědách byl tento metodologický (noetický) postoj po dlouhá staletí považován za naprosto samozřejmý, a tudíž zůstalo smutnou výsadou nejnovější doby, aby řadu různých nesmyslů, které hlásá, korunovala okázalým opuštěním požadavku přísné objektivity vědeckého postupu ve prospěch subjektivnosti, resp. stranickosti.⁴⁸

Takové výstřelky, které se nepochybně stanou v nedaleké budoucnosti předmětem zaslouženého výsměchu, již ani dnes (psáno v únoru 1950) nebere vlastně nikdo vážně – aspoň v oblasti přírodních a exaktních věd, ale mnohem horší se stala situace v oblastech tzv. duchovních a zejména normativních věd. Tam, kde jde o to, aby bylo zjištěno, co vlastně má být, co platí, jako spravedlnost, právo nebo mravnost (etika),

⁴⁸ Jako křiklavý příklad zde uvedu knihu nynějšího rektora Karlovy univerzity Mukařevského, nazvanou *Stranickost ve vědě a v umění* (1949), v níž tento autor otiskl mimo jiné svou slavnostní přednášku při rektorské instalaci, nenaleznuv pro ni patrně žádně vhodnější téma. Sem také patří to, co jsem zde uvedl v kapitole *Moskevská akademie věd kritizuje*.

se mnohem usilovněji hlásí ke slovu požadavek lidské mentality po absolutně, tj. na žádných předpokladech nezávislých odpovědí a naivní přesvědčení, že je posláním normativních věd, aby jejich správnost nebo platnost dokázaly podobně, jako dokazují své věty vědy přírodní. Tímto způsobem se snaží dokazovat své teze italský fašismus, německý národní socialismus a ruský komunismus a vzájemně se při tom co nejhrouževnatěji potýkají a potírají, aniž by se někdy mohly navzájem přesvědčit. Německý národněsocialistický právní teoretik např. tvrdí, že jen hitlerovský právní řád je pravým platným právem, ale totéž prohlašuje i jeho komunistický odpůrce o Stalinově právním řádě. Žádný z nich nic svému odpůrci nedokazuje (a nemůže dokázat) a pro oba platí stejně zásada *stat pro ratione voluntas*. Tím se domnívají, že unikly relativitě svých poznatků, kterou lze schematicky znázornit touto hypotetickou formulkou: „Je-li A (tj. platí-li, resp. je-li správné to, co si přeje, chce a nařizuje Hitler, Stalin nebo Mussolini a jejich obdivovatelé a teoretičtí přívrženci), platí i B“. Jaká je to nehorázná prostoduchost dvacátého století, jíž by se vysmál i nejpřimitivnější antický římský právník nebo středověký legista! Ti totiž dobře věděli a cítili, že v normativních oblastech nelze nic dokazovat bez předpokladu, tj. hypotéze platnosti určité normy (původní či výchozí) a že je proto holým nesmyslem, snažme-li se z této samotné hypotézy činit *thema probandum* v oblasti normativního poznávání.

Ještě jednou a jistě více než po tisíci zde proto podniknu zoufalý pokus, aby byla osvětlena všem hlupákům z oněch tří zmíněných táborů pravá podstata normativní teorie: Je to právní teorie, která je vědomě relativistická ve výše naznačeném smyslu. Je svým programem velmi skromná, poněvadž se nepachtí po žádných absolutních pravdách, poznacích a hodnotách, za to však je samozřejmá a naprosto nevyvratitelná, i kdyby se proti ní spojili všichni diktátoři světa. Činí co nejzásadnější rozdíl mezi oběma složkami, z nichž se skládá každá lidská mentalita (mysl), tj. mezi vůlí (chtěním) a intelektem (poznáváním); je si vědoma, že jejím posláním může být jen poznávání, nikoliv však tvorba norem; je a chce zůstat pouhou ryzí teorií, zásadně odmítá jakékoliv směřování teorie a praxe a jakoukoliv jejich službu; jako každá pravá teorie musí zůstat vždy objektivní,

tj. potlačovat při svém poznávání každý subjektivní zájem na konkrétním obsahu právního řádu, který poznává, a každou sympatii, pokud se týče antipatii proti němu a je si vědoma, že jen za tohoto předpokladu může zůstat pravou a ryzí teorií.

Z právě podané charakteristiky normativní právní teorie čili ryzí nauky právní plynou i nezbytné předpoklady pro její očekávanou renesanci. Zmínil jsem se o nich výše sub 1-5. Některé z nich tvoří zároveň i předpoklady pro renesanci křesťanského ducha a světového názoru a křesťanských věrouk. Z nich se podává vzájemný vztah obou těchto renesancí, následkem kterého lze očekávat, že nastane-li jedna, nastane zároveň i druhá. Základní rozdíl mezi nimi tu ovšem vždy zůstane: normativní teorie je vědou, kdežto křesťanství je světovým názorem, založeným na určité věrouce a prýstícím z určité mravní (etické) povahy lidské mentality. Vnitřní vztah obou renesancí se ukazuje navenek i v tom, že oba směry či tendence měly aspoň částečně tytéž odpůrce, z nichž jsem pro oblast praktické politiky uvedl výše tři nejdůležitější: fašismus, resp. nacismus a komunismus. Těchto navzájem se zuřivě potírajících odpůrců (komunismus na jedné, fašismus a nacismus na druhé straně) si normativní teorie jako věda nemusí vůbec všímat, ačkoliv ovšem i jejich argumenty (násilí, teror, kriminály, pracovní tábory atd.) leckterého vyznavače dočasně dovede odstrašit, ale tím slavnější pak bude její renesance, až jednou tyto překážky odpadnou. Se svými odpůrci v oblasti vědecké (teoretické) si pak věděla normativní teorie nakonec vždy rady, jak dokazuje její osud v době od jejího vzniku až do roku 1936 (viz o tom mou *Teorii práva*, str. 331 a násl.). Vždyť i v táboře jejich politických odpůrců bylo příležitostně doznáno, že před památným pučem v únoru roku 1948 ovládala již celou naši českou právní vědu. Toto doznání pocházelo z řad činitelů, kteří si teprve po tomto puči začali uvědomovat své vědecké poslání jako novopečení profesoři, docenti, suplenti a jiní podobní funkcionáři na našich různých vysokoškolských katedrách. Kupodivu ani jeden z nich se nepřidal k ubohému učení, se kterým s konečnou platností a jednou provždy zúčtoval zmíněný únorový puč, nýbrž se všichni stali jeho zapřisáhlými nepřáteli. Snad teprve pozdějšímu literárnímu historikovi

se stane zcela zjevným, že jsme zde měli co činit s úkazem, který se objevuje zcela pravidelně v dobách, kdy ve světě vystupují s velkým lomozem určité, zvláště zvrácené názory a teorie a jehož vzpomíná již starý štiplavý Schopenhauer. Tyto názory a teorie totiž bývají provázeny hromadným výskytem tzv. ryzích hejlů (*reine Gimpel*), kteří se vždy přidávají k tomu směru, který se dovede uvádět s největším křikem a nejpůsobivější propagandou. Právě proto je nazývá uvedený starý filozof ryzími (čistými) hejly. Jsou to ubožáci, kteří nedovedou svým vlastním rozumem posoudit důvody pro konkrétní učení a proti němu a běží prostě za velkým houfem bez ohledu na to, kynou-li jim z toho nějaké osobní výhody nebo ne. Ti by ihned odpadli, jakmile by uslyšeli z jiné strany ještě větší křik, souběh a propagandu. Ale pak odpadnou a přidají se snad k novému směru i různí šibalové, velmi dbalí svého vlastního zájmu, pokud se v dřívějším směru příliš neangažovali a neblamovali.

Vše tedy ukazuje k tomu, že právní vědě nastane ve velmi blízké době renesance, jakmile začne opadávat nynější vlna jejího primitivního směšování s politikou, tj. volních a intelektuálních funkcí v lidské mentalitě, ztotožňování ryzí právní teorie (poznávání) s právní praxí (normotvorbou) a ustane bláhové a šosácké vytrubování domnělého nejdůležitějšího poslání oné, jako služby této. Tento okamžik bude zároveň znamenat vítězství normativní právní teorie, která se moudře, skromně a vědomě omezuje na svůj jediný vlastní úkol: poznávat obsah jednotlivých právních norem a jejich celého souboru, tj. nějakého daného právního řádu. Bude při tom používat svých vlastních poznávacích metod, obecně a nezměnitelně platných pro poznávání norem jakéhokoliv obsahu. A nebude si při tom domýšlet, že její renesance znamená vítězství nějakých nových a dosud nevídaných poznatků, nýbrž zde půjde o jejich pouhé soustavné, tedy vědecké uvědomování. Naváže při tom nejen na své začátky, sahající do prvního desetiletí tohoto století, jejichž další vzrůst byl politickým lomozem první světové války přerván a pozdějšími událostmi během druhé světové války a po ní spojenými silami lidské hlouposti a lidského násilí dočasně znemožněn, nýbrž i na úctyhodnou a po mnohá staletí panující tradici staré jurisprudence, které se přes její nesoustavnost jistě ani ve snu

nikdy nezdálo, že bude nucena se dožít tak neslýchaného úpadku, než bude opět znovu zrozena k dalšímu růstu. V takovou renesanci normativní právní teorie pevně věřím, ať již se jí sám osobně dočkám nebo ne.

II Kapitoly politické

1 Svoboda a liberalismus

Kdybych chtěl všeobecně charakterizovat přítomnou dobu z hlediska jejích rozumových schopností, řekl bych, že se nevyznamenává zvláštním důmyslem a ostrovtipem. A kdybych byl tázán po důvodech tohoto svého přesvědčení, řekl bych, že je shledávám jednak v její podivuhodné schopnosti, se kterou snáší protimluvny (pojmové kontradikce) všeho druhu, jednak v rozsahu toho, co vše si nechá bez znatelného reptání namluvit a konečně i v bláhovém názoru, že svým důmyslem, ostrovtipem, vynalézávatostí a originalitou předčí všechny jí předcházející doby.

Jako téma svých následujících úvah jsem vybral jeden z těch četných protimluvů, které dnes ovládají naše veřejné mínění a který se týká slov a pojmů svobody a liberalismu.

Každý, kdo je jen trochu obeznámen s latinou a nezvykl si užívat třeba stokrát denně určitých, z této řeči pocházejících slov, aniž by se o to zajímal, co v ní vlastně znamenají, musí vědět, že latinské slovo *liber* znamená svobodný a slovo *libertas* svoboda. A odtud je pak jen krátký krok k další otázce, je-li možné a myslitelné, aby někdo, o němž předpokládáme, že je nebo si přeje být *liber*, mohl současně být nebo přát si být nesvobodný a naopak. Řekli byste, že něco podobného je nemožností, a to přímo logickou, tedy tak zvanou *contradictio in adjecto* (jako např. pojem svobodného člověka, který je nesvobodný), ale naše každodenní zkušenost vás poučuje, že dnes nikoliv stovky, ani tisíce, nýbrž miliony lidí v tom nic nemožného nepocítují a neshledávají. To jsou právě příslušníci naší přítomné duchaplné a ostrovtipné doby. Tito příslušníci se budou dále s pýchou a povýšeností prohlašovat za svobodomyšlné či svobodymilovné a zároveň i za pokrokové, ale současně budou schvalovat všechna opatření společnosti, jejímiž členy jsou, která budou směřovat k nejrůznějším omezením této svobody. To jsou tedy tzv. liberálové, kteří zároveň nenávidí a zavrhnoují

svobodu, ať je povahy politické nebo hospodářské, a budou ty, kteří svobodu milují a dávají jí zásadně přednost před nesvobodou, potupně nazývat reakcionáře na rozdíl od pokrokářů, za které sami sebe považují. Ani ve snu jim při tom nenapadne se tázat, jakým způsobem vlastně souvisí vlastnost pokrokovosti se svobodomyšlností a reakcionářstvím s nesvobodou a je-li skutečně pojmově nemožné, aby v jednom člověku byla výjimečně spojena láska ke svobodě s reakcionářstvím, pokud se týče odpor vůči svobodě s pokrokovostí. Jsou to tedy svobodomilovní či svobodomyšlní pokrokovci, kteří jsou zároveň zásadními a úhlavními odpůrci jakéhokoliv liberalismu a reakcionářství a neshledávají v tom naprosto nic pojmově protichůdného. A takovým způsobem smýšlejí, jak bylo řečeno, nejen desítky, stovky a tisíce lidí, nýbrž celé miliony.

K podobnému plichtění významů slov, či přesněji řečeno k označování pojmů přímo protichůdných stejnými slovy, se zpravidla dochází jen tam, kde se téměř neomezeně zahnízdila vláda stejných a neustále opakovaných frází, kterých důmyslná a ostrovtipná generace užívá jako jakýchsi zkamenělin, tj. aniž by si uvědomovala, že se tím dopouští zřejmých protimluv (kontradikcí). Tato vláda bezmyšlenkovitě opakovaných frází také dopouští, že se dostávají do nerozlučné spojitosti pojmy, které spolu popravdě vůbec nesouvisí, jak to platí např. o poměru lásky a odporu ke svobodě, k zásadě pokrokovosti a zpátečnictví (reakcí). Naše přítomná důmyslná generace totiž beze všeho připouští (na rozdíl od předcházejících, tzv. zaostalých), že sice může být někdo liberálem, tj. milovníkem svobody všeho druhu a zároveň odpůrcem liberalismu (hospodářského, politického nebo duchovního), tedy vlastně antiliberálem, ale naprosto nepřipouští, že by takový antiliberální liberál nebo liberální antiliberál mohl být současně ještě zpátečníkem (reakcionářem), ačkoliv méně důmyslná generace by jistě nechápala, proč by skutečný, tj. poctivý milovník svobody (liberál) nemohl stejně dobře být pokrokářem nebo zpátečníkem jako její skutečný poctivý odpůrce (antiliberál). Zdá se, že tento nápadný úkaz souvisí se skutečností, že se lidé sice často otevřeně hlásí k liberálnímu nebo liberalistickému světovému názoru, ale nikdy si nepřejí být považováni za zpátečníky, tj. za hlupáky, kteří, ačkoliv vědí, že každý pokrok musí

nutně vést k něčemu lepšímu (jinak by to přece nebyl žádný pokrok!), zůstávají přesto jeho odpůrci, tj. zpátečníky či reakcionáři. Něco podobného, byť i ne ve stejné míře, platí o pojmenování konzervativci. To jsou lidé, kteří přesto, že vědí, že to, co je novější, musí být za všech okolností také lepší než něco staršího, dávají přednost tomuto. Proto většina příslušníků nynější generace se prohlašuje za pokrokovce a nikdo nechce být považován za konzervativce. I zde zůstává záhadou, jak tato konzervativnost, pokud se týče pokrokovosti, by mohla souviset s láskou, pokud se týče odporu ke svobodě, a proč by muselo být pravidlem, že svobodomyšlný či svobodomilovný člověk musí být zároveň pokrokovcem ve výše uvedeném smyslu. Ve skutečnosti tomu však tak je a v tom právě spočívá vzpomenuť záhada.

Chceme-li se aspoň trochu vyznat v pojmovém chaosu, který byl vyvolán neustálým užíváním oněch výše uvedených zkamenělých frází, a to zejména v politickém životě, je nezbytné si blíže ujasnit pojmy svobody a liberalismu a tím též jejich protikladu (nesvobody). Předem je nutné přiznat, že bychom křivdili oněm milionům lidí, kteří jich užívají, kdybychom popírali, že se přece mezi nimi vyskytly pokusy odstranit nejkřiklavější pojmové protimluvy, jako je např. pojem antiliberalistického milovníka svobody. Tyto pokusy se dějí tak, že se vedle původního a pravého pojmu svobody označuje stejným slovem jiný pojem. O tom má být v následujícím řeč a k tomu je právě třeba, abychom se blíže zabývali významem onoho prvního pojmu.

Slovem svoboda vyjadřujeme pojem svou povahou negativní (viz k tomu mé *Československé právo ústavní*, str. 248), což znamená nedostatek jakýchkoliv překážek a pout. Svobodným nazýváme proto člověka (nebo jiného živočicha), když a pokud může jednat volně podle své vůle (srovnej Schopenhauerovo *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, 1839). Zmíněné překážky, pouta a omezení mohou být buď povahy fyzické, jako jsou uzavření (vězení), spoutání, tělesné ochromení apod., nebo intelektuální (duševní), tj. různé poruchy, které působí na intelekt živočicha (jako např. hrozby, sliby, různá nebezpečí, poblouznění, způsobené nemocemi, nemírným požitím alkoholu apod.). Ve všech těchto případech

předpokládáme, že jde o konkrétní individua (jednotlivce), neboť jen takové individuum má nebo aspoň může mít skutečnou vůli, která je buď svobodná nebo nesvobodná, tj. taková, proti níž působí, resp. mohou působit zmíněné překážky a pouta.

Je velmi důležité si jasně uvědomit, že pojem svobody a nesvobody může mít svůj pravý, původní význam jen tehdy, je-li a zůstává-li ve vztahu ke konkrétním fyzickým jednotlivcům (individuům). Neboť jen tato individua mají či mohou mít vůli (ve smyslu fyzickém nebo fyziologickém). Jakmile však upustíme od této podmínky, tj. začneme uvažovat o svobodě nebo nesvobodě celých shluků takových individuí jako celků, užíváme pojmu svobody ve zcela jiném, a to přeneseném smyslu. To však zpravidla činí právě ti, kteří tímto způsobem, vědomě nebo nevědomě, se snaží uniknout logickým kontradikcím, jež vězí např. v pojmech antiliberálních liberálů nebo liberálních antiliberálů. Jsou svobodomilovní a svobodomyšlní, pokud jde o ony celky (shluky) jednotlivců, ale beze všeho se smiřují s nesvobodou konkrétních samotných jednotlivců, z nichž se onen celek skládá. Tímto způsobem však nijak zmíněným protimluvům nemohou uniknout, nýbrž jen zmírňují v nejlepším případě jinak očividně trapný dojem na ty, kterým je chtějí namluvit, neboť shluk nesvobodných jednotlivců (individuí) jako takových v žádném případě nemůže být považován za svobodný ve stejném smyslu, jako mluvíme o jednotlivcově svobodě, a sice už proto ne, že tento shluk jako takový žádnou vůli (ve smyslu fyzickém nebo psychofyzickém), která by mohla být omezována, vůbec nemá a nemůže mít. Mluví-li se o ní přece v teorii a v politické praxi (např. ve formě tzv. *volonté générale* v Rousseauově smyslu), užívá se tohoto výrazu pouze v přeneseném, resp. obrazném smyslu.

Příklady shluků, o nichž výše pojednáváme, jsou např. jednotlivé národy nebo jejich jednotlivé skupiny jako jeho hospodářské nebo sociální třídy a jiná, nějak organizovaná, a tudíž jako jednotky vystupující sdružení (příslušníci určitých náboženských vyznání, povolání apod.), jejichž odlišné zájmy se zpravidla navzájem všelijak potírají. Takový shluk v nejširším smyslu nám konečně představuje i veškeré lidstvo jako takové.

Jako zvlášt významný druh překážek či pout, omezujících svobodu jednotlivých lidských individuí, se zdá být každý řád nebo pořádek, upravující vzájemné vztahy mezi nimi, tedy v první řadě tzv. právní řád, který je nezbytným předpokladem každého státního společenství lidí. Ať má tento řád nebo pořádek jakýkoliv obsah, projevuje se z hlediska takto spolčených jednotlivců vždy jako pouto či omezení fyzické nebo jejich jiné individuální svobody, která by byla vždy větší a dokonalejší, kdyby takové omezení vůbec nebylo. Takový řád nebo pořádek a tedy také tzv. právní řád se skládá pojmově nutně z příkazů nebo zákazů, jejichž dodržení jednotlivými lidskými individui různým způsobem vymáhá (hrozbami nebo sliby), tedy z norem, tj. výrazů něčeho, co podle něj má být. Každá norma se tudíž jeví primárně a nutně jako omezení nebo pouto pro toho, na koho se obrací (tzv. povinnostní subjekt), a jen jako sekundární odlesk jejího působení na jí zavázaný subjekt může (ale nemusí) vzniknout pro jiné individuum nějaká výhoda. Toto konkrétní individuum je pak subjektem oprávnění nebo práva (rozuměj subjektivního). Velmi běžná představa, že je hlavním posláním právního řádu, aby svými normami poskytoval konkrétním individuí nebo jejich celým shlukům tato oprávnění či práva (ať tzv. základní nebo jiná, obyčejná) vede na scestí, neboť primárním živlem každé normy je pojmově nutně její funkce zavazující, tj. omezující svobodu (nevázanost), a nikoliv snad posláním, aby ji rozmnožovala.

To, co zde bylo právě řečeno, nemá vůbec co činit s případným hodnocením možného obsahu jednotlivých právních řádů nebo pořádků. Výsledek takového hodnocení bude u každého hodnotícího činitele záviset na intenzitě jeho lásky ke svobodě, a to ke svobodě v pravém a původním smyslu, tj. ke svobodě jednotlivých individuí (na rozdíl od výše uvedených sociálních shluků či kolektivů). Tato láska může dosáhnout tak vysokého stupně, že její vyznač se stává svým světovým, pokud se týče politickým názorem anarchistou, který odmítá všelijaký právní řád, ať má jakýkoliv obsah. Dosahuje-li při tom jeho naivnost tak vysokého stupně, že je - navzdor vši evidenci a historické zkušenosti - schopen upřímně uvěřit, že lidé jsou od přírody dobří, tj. pravými opaky egoismu, který jinak tak zřetelně a neměnně po nepřehlednou řadu staletí ovládá celou říši všech

živočichů od prvopočátku jejich existence na této zeměkouli, pak se jeho původní individualistický anarchismus (nihilismus nebo solipsismus) změní v kolektivistický, který se domnívá, že se samovolně navrátí *aurea prima aetas* básníková, jakmile zmizí překážky, které jí stojí v cestě, tj. když zmizí či odumře právní řád a s ním i stát (viz k tomu mé *Československé právo ústavní*, 1937, str. 17).

Mluví-li se o svobodných národech, stavech, třídách nebo jiných podobných kolektivech jako takových, tj. jako celků, skládajících se z určité mnohosti jednotlivých individuí, pak se užívá, jak se z našich předchozích úvah podává, slova svoboda v přeneseném a pouze obrazném smyslu, který s jeho původním a pravým smyslem je zpravidla v přímém protikladu, nemáme-li na mysli zcela výjimečný případ, že všechna tato individua chtějí (přejí si) vždy a všude zcela totéž. V takovém zcela ideálním a podle zkušenosti nikde se skutečně nevyskytujícím případě by jakákoliv trvalá organizace takové mnohosti individuí, tedy jakýkoliv pevný donucovací řád a pořádek se staly zbytečnými a zejména právní stát a jeho normativní reprezentant, tj. řád, by jako zřejmé zbytečnosti odumřely, jak také zcela vážně učí např. Marx a Engels a s nimi i jejich věrní následovníci Lenin a Stalin čili jinými slovy opět by ožila – tentokrát jako *ultima aetas*, nemající už patrně další vývojové pokračování – *prima aetas* básníka Ovidia. Vážně věřit, že by něco podobného mohlo nastat na tomto světě, který má za sebou již zkušenosti, sahající do minulosti mnoha tisíc let, vyžaduje tak obrovskou dávku nekritického optimismu, že proti ní se jeví víra v nejabsurdnější a nejdivočejší mytologie všech náboženství dohromady, která se kdy na této zeměkouli vyskytla, jako pouhá nevinná hračka. Ale o to nám zde nejde, nýbrž o to, jak se lidstvo vypořádalo a neustále vypořádává s neodbytným protikladem svobody jednotlivce a svobody kolektivu (jakéhokoliv). Tím se také přibližujeme k úvaze o vlastní povaze a významu pojmu liberalismu a jeho poměru k pojmu svobody.

Úvodem k této výše ohlášené úvaze podotýkám, že se o zmíněné svobodě jednotlivých kolektivů (národů, států apod.) mluví většinou jen v tzv. teorii na rozdíl a v protikladu k praxi, tj. k názoru, který se projevuje v praktickém životě, u prakticky založených lidí apod. Tuto teorii nazývám

„tak zvanou“, poněvadž tím chci naznačit, že následkem onoho protikladu vůbec žádnou pravou teorií není, poněvadž žádná pravá (správná) teorie nemůže být v protikladu k nějaké praxi. To už dávno vycítil, byť i ne jasně pochopil, tzv. zdravý lidský rozum, kterému udílíme přívlastek „tak zvaný“ z toho důvodu, že bývá zpravidla i zároveň značně primitivní a nelze mu proto vždy beze všeho věřit, ačkoliv právě v konkrétním případě, o který nám zde jde (poměr individuální svobody ke kolektivistické), se rozhodně nemínul svého cíle, pokud v té tak zvané teorii o svobodě různých kolektivů (v protikladu k pojmu pravé individuální svobody jednotlivců) neshledává nic jiného než snůšku pouhých frází, jejichž neustálým opakováním mu má být namluveno, že mezi oběma zmíněnými svobodami nemusí být žádné rozpory, a jsou-li nějaké, že svoboda kolektivu je vždy něco cennějšího, co přinejmenším zasluhuje přednost před svobodou individua.

Zmíněný zdravý lidský rozum si už dávno vymyslel prostředek, jímž se zcela pravidelně dostavující rozpor mezi oběma druhy svobod má být překonán. Je to princip většinový, který znamená zásadu, že v kolektivu, tj. v mnohosti jednotlivých individuí, se má všechno dít podle vůle jeho většiny. Předpokládáme-li tedy např., že takový kolektiv se skládá z desíti členů, z nichž někteří chtějí (přejí si), aby se tento kolektiv, chápaný jako celek, zachoval určitým způsobem, a jiní si přejí opak nebo prostě něco jiného, a předpokládáme-li dále, že z nich šest chce A, kdežto zbývající čtyři jeho protiklad nebo prostě B, pak podle většinového principu má platit pro všech deset to, co je naznačeno písmenem A. Je jasné, že v tomto případě zůstává svobodných pouze těch šest jednotlivců, poněvadž skutečně chtějí (přejí si) totéž, co bude následkem onoho principu platit pro všech deset individuí, tedy také pro zbývající čtyři, kteří ve skutečnosti chtěli (přáli si) něco jiného než A. O těchto čtyřech jednotlivcích však žádným způsobem nelze tvrdit, že zůstávají svobodnými, nýbrž oni se naopak zřejmě stávají nesvobodnými. Chápeme-li vůli každého z těch deseti individuí, z nichž se skládá kolektiv ve smyslu reálně psychofyzickém čili jako skutečnost, pak se nám bude tvrzení, že všech deset zůstává svobodnými, jevit jako zřejmě fiktivní (založené na fikci), které neodpovídá skutečnosti

ve psychofyzickém smyslu, tj. předpokládá se tu něco, co zde ve skutečnosti není. A této nutnosti fiktivního východiska se nevyhneme ani tehdy, když zmíněnou fikci nahradíme jinou a to tak, že předpokládáme (fingujeme) nějakou zvláštní společnou či kolektivní vůli oněch desíti individuí, odlišnou od reálných vůlí jeho jednotlivých individuálních příslušníků. Neboť tito takovou vůli skutečně mají (nebo aspoň mohou mít), kdežto kolektiv jako takový ji vůbec nemá a nemůže mít, následkem čehož pak nemá smysl se tázat, je-li nebo může-li být svobodným ve stejném smyslu, jak je možné tuto otázku položit ohledně jednotlivých individuí.

Většinový princip se tedy jeví nikoliv jako pomůcka, kterou je možné využít k zachování, zabezpečení, resp. rozšíření obecné zásady svobody pro nějaký kolektiv, nýbrž jako vhodný prostředek k tomu účelu, aby ze sféry individuální svobody, které se těší jednotlivá individua, tvořící kolektivy nejrůznějších druhů, bylo zachráněno, pokud možno nejvíce.

Hranice tohoto dosažitelného maxima jsou dány hlavně dvěma základními úvahami. Předem zde platí věta v politické a jiné praxi často zanedbávaná, která zní: O tom, co lze logickými operacemi (důvody) dokázat, nelze rozumně hlasovat. Přesvědčující logický důvod (důkaz) platí totiž v každém případě více než sebevětší většina hlasů, dokonce i více než ideální případ sebepočetnější jednomyslnosti. Z řečeného se podává, že např. různé vědecké pravdy nemohou být nikdy předmětem jakéhokoliv hlasování, poněvadž vůbec nepodléhají jakémukoliv většinovému principu a tuto zásadu je možné pozitivně formulovat i takto: Oblast, ve které lze bez úhony rozumu použít většinového principu jako korektivu a prostředku, aby rozsah svobody zůstal, pokud možno největší, je výlučně sféra lidského chtění a lidské vůle. Zde – a i tu jen jaksí z nouze – může mít rozumný smysl známé heslo *pars major, pars sanior*, nikoliv však v oblasti ryzího intelektu, kde se věci mají zcela jinak. V ní totiž – a to budiž v této souvislosti chápáno jen jako příležitostná exkurze do oboru všeobecné filozofie a noetiky – není vůbec žádné místo pro svobodu, pokud jí rozumíme tolik jako nedostatek všelijakých překážek a pout a pokud za největší a nejzákladnější takovou překážku spatřujeme naprosto neodbytnou závaznost norem správného lidského myšlení, tj. logiky. Každý správně

myslící člověk se stává takto zcela nesvobodným otrokem, který se svých pout nijak nemůže zbavit. A pro milovníky paradoxů budiž ještě dodáno, že toto otroctví, a tedy nesvoboda bude tím větší, čím dokonalejší bude jeho jiná svoboda, tj. nedostatek jiných možných překážek a pout, které by ji mohly ohrožovat.

Jestliže tedy není svoboda kolektivu neboli svoboda v kolektivistickém smyslu vedle svobody v pravém, tj. v individualistickém smyslu nějakým zvláštním (druhým) způsobem svobody vůbec, pak může při jejím uplatňování hlasováním jít jen o pokus zachránit z této pravé individualistické svobody co nejvíce. To se děje, jak zde již bylo řečeno, pomocí většinového principu a potom vzniká v jednotlivostech otázka, jak ho má být při hlasování použito, má-li být docíleno největšího možného stupně oné záchrany. A tady se ukazuje, že je to princip většiny tzv. absolutní. Skládá-li se totiž např. kolektiv z dvanácti členů, bude tohoto maxima individualistické svobody dosaženo tehdy, platí-li zásada, že za vůli celého tohoto kolektivu má být považována shodná vůle sedmi členů. V tomto případě zůstává těchto sedm členů svobodných, tj. fingovaná celková jednotná vůle celého kolektivu se bude shodovat s jejich individuálními vůlemi, kdežto u zbývajících pěti nastane rozpor mezi jejich vůlemi a vůlí celku. Je-li však většinový princip upraven tak, že za vůli celku lze považovat pouze nějakou větší většinu než tu absolutní, dejme tomu dvoutřetinovou (princip většiny tzv. kvalifikované), pak se může stát, že z oněch dvanácti členů se stane po hlasování nesvobodnými třeba sedm členů, kdežto pouze pět by zůstalo svobodnými. Předpokládáme-li, že při hlasování má být rozhodnuto o tom, má-li nebo nemá-li dojít k nějaké změně dosavadního stavu (jakéhokoliv druhu), pak seznáváme, že požadavek principu kvalifikované většiny hoví zároveň konzervativní tendenci, která nadržuje snaze po zachování přítomného stavu, poněvadž ztěžuje uskutečnění jakékoli změny v něm; neboť ve výše uvedeném případě znásilňuje pět konzervativních členů kolektivu, tedy jeho menšinu, sedm změnchtivých a tedy podle běžné nomenklatury pokrokových členů, tedy většinu. Maxima této konzervativní čili konzervující tendence většinového principu (a zároveň jeho totálního zvratu) by bylo dosaženo požadavkem jednomyslnosti

všech hlasujících členů kolektivu, čímž, jak bylo naznačeno, se většinový princip stává pravým *lucus a non lucendo*. Ukáže-li se při hlasování tato jednomyslnost, pak sice zůstávají všichni hlasující členové kolektivu svobodnými, ale vyskytne-li se při něm jen jediný odporující hlas, může vůle tohoto jediného člena paralyzovat shodné vůle všech ostatních, tj. v našem příkladě znásilní zde jediný člen všech jedenáct ostatních čili jinými slovy on zůstává svobodný a oni se stávají nesvobodnými individui. Tendence, hovící všeobecné konzervativní ideologii, tím dosahuje svého maxima.

Zmíněný požadavek jednomyslnosti spadá v jedno s institucí, tzv. veta. Veto je jeho negativním výrazem, neboť jednotlivec, který takto může vetoovat, tím vyjadřuje pouze své nechci (rozuměj změnu přítomného stavu) vůči vůli ostatních členů kolektivu.

Jinou úpravu většinového principu znamená zásada většiny tzv. relativní, která předpokládá, že hlasováním se rozhoduje o více než pouze dvou možných alternativách. V našem případě dvanáctičlenného kolektivu může např. být rozhodováno mezi alternativami A, B a C, z nichž alternativa A dostane pět, alternativa B čtyři a alternativa C tři hlasy. Podle všeobecné většinové zásady tedy zvítězí alternativa A, ale zároveň s tímto vítězstvím se stává většina všech členů kolektivu, tj. sedm, nesvobodnou, kdežto pouze menšina (pět) zůstává svobodnou. Nesvobodu vůlí většiny členů nelze odčinit ani tím, když se jim řekne: Nechcete sice alternativu A, nýbrž většina z Vás, tj. čtyři, chce alternativu B, a menšina, tj. tři, alternativu C; ve prospěch všeobecného většinového principu a lásky ke svobodě tedy vyloučíme alternativu C úplně a dáváme oněm třem k ní směřujícím vůlím na vybranou, aby si zvolili jednu z obou zbývajících alternativ (případ tzv. užší volby nebo hlasování *stante concluso*).

Jiným prostředkem, jak je možné zachovat co největší rozsah svobody při úpravě vzájemného poměru individuálního jednotlivce (člověka v psychofyzickém smyslu) k nějakému kolektivu, jehož částí se vedle ostatních takových jednotlivců jeví, je ten, který spočívá v obecné tendenci, aby takto upravovaných záležitostí bylo co nejméně. Tato zásada se nazývá obecně liberalistickou, a to patrně proto, že se snaží zachovat co nejširší rozsah individuální svobody (svobodě se říká latinsky *libertas*) jednotlivců

jako takových. Je příznačné, že zpravidla nikoho nenapadne uvažovat ve stejném smyslu o zachování či záchraně svobody kolektivu vůči jednotlivcům, kteří jej tvoří a nazývat tendenci příslušné úpravy liberalistickou. Mluvíme-li přece i o této svobodě, nemáme při tom nikdy na mysli vztah k individuálním jednotlivcům, nýbrž vzájemný poměr dvou nebo více kolektivů k sobě. Početnější (větší) kolektiv, který se skládá z několika menších (méně početných) kolektivů, může v takových případech více nebo méně omezovat svobodu menších (dílčích) kolektivů. Oblast svobody, která jim takto zbývá, bývá nazývána, jak známo, jejich autonomií. Je jasné, že k představě takové svobody kolektivů čili ke svobodě v kolektivistickém smyslu lze dojít jen tehdy, když se kolektiv, pokud se týče jeho vůle pojmově staví na úroveň, tj. identifikuje se s jednotkou psychofyzického individua a jeho reálnou vůlí. To však znamená, jak zde již bylo rozvedeno, zřejmou fikci, poněvadž žádný kolektiv, početně jakkoliv velký nebo malý, vůbec nemá žádnou reálnou (skutečnou) vůli, jejíž svoboda by mohla být větší nebo menší měrou zachraňována.

Podle dosud řečeného se nám tudíž jeví to, čemu se obecně říká liberalismus, jako úprava vzájemného poměru fyzického individua ke kolektivu (celku), jehož částí je, v níž je individuální svoboda tohoto kolektivu co nejvíce respektována (zachovávána), ale také jako určitá ideologie, která při svém hodnocení různých možných soustav zmíněné úpravy dává přednost této úpravě před jejím protikladem, který sympatizuje s kolektivem na úkor individuální svobody jednotlivců. Z řečeného dále plyne, že je nejen nesprávné, ale i směšné, když někdo, kdo tuto poslední ideologii hájí, se přes to považuje a prohlašuje za milovníka svobody čili člověka svobodomyslného s tou výhradou, že jeho láska ke svobodě se vztahuje na kolektiv, a nikoliv na fyzická individua, což zpravidla projevuje tím, že s větším nebo menším rozhořčením sice odmítá pro sebe pojmenování liberála, ale zároveň si však ponechává označení milovníka a obhájce svobody.

Láska ke svobodě (rozuměj ve smyslu individualistického liberalismu) nebo odpor proti ní však může v některém jednotlivci dosáhnout takové intenzity, že obecný problém úpravy vztahů mezi individuem

a kolektivem – tento základní kámen veškeré politické problematiky – pro něj přestává být vůbec problémem. Kolektiv je zcela pohlcen individuem, nebo naopak kolektiv zcela pohltí individuum. V prvním případě vzniká světový názor (filozofické přesvědčení) nihilistický, anarchistický nebo solipsistický, ve druhém jde o světový názor kolektivistický nebo komunistický, a to v jeho nejradikálnější podobě, tj. kolektiv znamená vše a jednotlivec nic, kdežto v prvním případě znamená hodnotícímu činiteli naopak individuum vše a kolektiv nic. Oblasti, v nichž se toto dvojí protichůdné hodnocení vyskytuje, mohou být různé: mohou se týkat pouze zdejšího života (hospodářského, intelektuálního, kulturního, vědeckého, uměleckého atd.), nebo zasahovat také do sféry metafyzické. Vysokého stupně individualistického stanoviska dosahují v tomto smyslu věrouky jednotlivých náboženství. Křesťanský Bůh se např. jeví zřejmým individualistou a liberálem jednak tím, že vedle sebe nestrpí jako přesvědčený monoteista žádný božský kolektiv, jak to činí jeho polyteističtí kolegové, jednak tím, že tvoří, odměňuje a hlavně trestá zásadně jen jednotlivá individua a žádné kolektivy, jakými jsou např. celé národy nebo třídy lidské společnosti. Zvláštní instituce nebe, pekla a očistce jsou proto ryze individualistická zařízení, poněvadž se tam po smrti posílají jednotlivá individua jako taková a žádné kolektivy. Je proto křesťanský Bůh rozhodně demokratičtější – pokud liberalismus a demokracie patří k sobě – než jeho předchůdce Jehova, který, jak známo, trestá celá nevinná pokolení a mstí se na nich za hříchy, které sama vůbec nespáchala, na druhé straně však opět rozeznává vyvolené a nevyvolené, tj. obyčejné národy bez ohledu na jejich zásluhy. Z této kolektivistické orientace židovského náboženství ovšem převzalo, bohužel, křesťanství nedůsledně některé kolektivistické prvky, jako např. nauku o hříchu, který se dědí z rodičů na nevinné děti, a proto se nazývá dědičným. Není náhodou, že křesťanské politické strany zásadně nábožensky orientované, řeší problematiku individuum-kolektiv (rozuměj státní) tak, že rozhodně dávají přednost individu, kdežto politické strany orientované svou naukou zásadně ateisticky (jako např. komunistická), se v tomto dilematu rozhodují opačně. Nesmí nás plést, že zmíněné křesťanské politické strany se dnes nazývají zpravidla

křesťansko-sociální, neboť jejich sociálnost nemá co dělat s běžnou socialistickou ideologií v typickém smyslu toho slova. Jejich sociálnost zůstává totiž omezena na svobodný (dobrovolný) soucit s bližním, nebo přímo lásku k němu. Oba tyto city mají svůj základ v etice nebo humanitě, která se snaží pomoci bližnímu a neutiskovat jej, zejména je-li slabší (tělesně, duševně, hospodářky, společensky atd.) a potřebný pomoci.⁴⁹

Sociálnost ve smyslu obecné humánnosti může být pouze individuální povahovou vlastností jednotlivců a nikoliv nějakých kolektivů (celků) jako takových. Socialističnost nebo socialistickost se naproti tomu jeví jako zvláštní vlastnost buď nějakého učení (nauky) nebo určitého řádu (úpravy) lidského soužití. V tomto druhém případě jde o jev kolektivní povahy, který bývá jednotlivým členům vnucován i proti jejich vůli, a to buď menšinou jejich většinou, ale někdy též menšinou většinou. V žádném případě však nelze sociálnost a humanitu ztotožňovat se socialistickostí nebo socialismem v běžném smyslu toho slova, ačkoliv se tak v politické teorii a praxi velmi často děje a to tak, že se v socialismu spatřuje jakýsi pouhý vyšší stupeň oné sociálnosti (humanity). Vždyť každodenní, ale i staletá zkušenost nás učí, že socialismus zejména ve svých výstředních a radikálních formách, bývá zpravidla pravým opakem vši humanity, sociálnosti a snášenlivosti, a je někdy krajně brutální, nesnášenlivý a bezohledný vůči jednotlivým individuím. Jen velmi nepatrnou útěchu to poskytuje těmto nespokojeným individuím, když je odkazuje na budoucnost a slibuje jim – navzdor vši evidenci a tisícileté zkušenosti – že se v ní vše obrátí k lepšímu, dokonce nejlepšímu, až jeho působením odumře úhlavní nepřítel všeho lidského štěstí a lidské spokojenosti, tj. egoismus lidských individuí. Oč moudřejší a upřímnější se naproti tomu zdá být křesťanské náboženství, které bez obalu a otevřeně splatnost této nesmírně dlouhodobé směnky stanoví na dobu, kdy bude na místě tohoto světa etablován onen svět, o němž, bohužel, máme zatím tak málo bližších informací. Jak je neskonale jímavé, přiléhavé a filozoficky správné, když si toto náboženství za svůj nejvznešenější

⁴⁹ Že se tento sympatický cit nazývá právě humanitou, nesvědčí o zvláštní skromnosti lidského pokolení, stejně jako známé heslo *homo homini lupus*, poněvadž zůstává pochybné, zda-li by se dva nasycení a ničeho nepostrádající vlci při prvním setkání k sobě chovali lépe nebo hůře než dva lidé ve stejné situaci. V prvním případě by pak byla nasnadě tato variace právě uvedeného hesla *lupus lupu homo*.

odznak zvolilo právě kříž, tento symbol bolesti, utrpení a smrti, kterou na něm podstoupil Spasitel, nikoliv proto, aby snad tento svět reformoval a zlepšoval, nýbrž aby nás od něj osvobodil.

Nesporným znakem moderní doby, která začíná snad koncem osmnáctého století, je klesající význam náboženství ve srovnání s jeho působivostí v předcházejících dobách. Na místo víry v nadpozemské posmrtné věci vstupuje v následujících dvou stoletích – mimo jiné – v první řadě nacionalismus a socialismus. Místo, které kdysi zaujímal vševládající víra, zabírá nyní v myslích lidstva stát jako typicky pozemské zařízení, které aspoň na začátku tohoto vývoje ještě zůstává v jakémisi ideologickém područí religiozity svým zpravidla teokraticko-monarchistickým režimem. Tento stát krok za krokem upevňuje svou pozici, až jeho vývoj konečně dosahuje během první poloviny dvacátého století svého vrcholu ve formě tzv. totalitního státu, a sice zcela bez ohledu na to, je-li vybudován na ideji nacionalistické nebo socialistické. Pro tuto totalitní ideologii znamená aspoň v zásadě (poněvadž výjimkám se nelze nikdy zcela vyhnout) stát všechno a jednotlivé individuum nic, čímž se zdá být jinak neodbytné dilema: individuum-kolektiv (celek) vyřešené a zbytečné. Na trůn, který kdysi v myslích věřících jednotlivců zaujímal nadpozemský (metafyzický) Bůh a jeho reprezentant, tj. nějakým způsobem zjevené náboženství, zasedá jiný suverén, totiž tuzemský stát a jeho reprezentant, tj. buď určitý národ nebo veškeré lidstvo, pokud se týče jeho některé části, zejména tzv. pracující lid, nebo aspoň určitá část této části, totiž tzv. proletariát, vykonávající manuální (ruční) práce na rozdíl od práce, konané po výtce mozkiem, tedy intelektuální.⁵⁰

To byla, pokud se týče je, ideologie soudobého fašismu, nacismu a komunismu. Všechny tři ideologie jsou zásadně stejně kolektivisticky, tj. protiliberalisticky orientovány, avšak první dvě mají nacionalistický základ na rozdíl od internacionalistického základu třetí ideologie. To znamená, že první dvě zbožňují, tj. činí Bohem, jednotlivý konkrétní stát

⁵⁰ Budiž v této souvislosti poznamenáno, že slovo proletariát pochází z latinského *proles*, což znamená potomstvo, a nabylo tedy patrně svého vedlejšího pejorativního významu – srovnej např. slova proletář, proletářský, zproletarizování atd. – teprve později. Tímto osudem se ostatně podobá slovu *vulgus*, které původně znamená lid (rozuměj obecný), pak ale také chátka, lůza nebo dav, a slovu vulgární (= zevšednělý, sprostý, obyčejný).

(např. italský, německý), kdežto třetí zbožňuje celou světovou lidskou společnost jako takovou, což platí jen pro období dokonaného socialistického zřízení, v němž spolu se státem zmizí i jednotlivé třídy této společnosti, kdežto v předcházejících dobách se vztahuje zbožňovací tendence pouze na jednu z těchto tříd, a to dělnickou, čili na tzv. proletariát (srov. k tomu např. naše domácí hnutí, které mělo pro dělnictvo i zvláštní kulturu pod názvem „proletkultu“). Že i první dvě ideologie propagovaly a přibíraly do svého oficiálního programu nebo názvu socialistické prvky, nás nesmí mást, neboť při tom šlo jen o v podstatě propagandistický trik, vypočítaný na lidskou prostoduchost a důvěřivost. Totiž podobně jako šikovný obchodník umísťuje do své výkladní skříně ze svého zboží především takové kusy, kde budou podle jeho očekávání představovat pro obecenstvo největší přitažlivost, používají i politická hnutí a strany ke své propagandě ta nejpůsobivější hesla a fráze, jimiž jsou podle dlouholeté zkušenosti právě hesla nacionalismu, socialismu a velmi často i antisemitismu a tzv. pokroku a při tom se neobyčejně málo – v důvěře na zmíněnou prostoduchost obecnstva – starají o to, zda je mezi nimi jakási ideologická shoda nebo ne. Do krajnosti užívalo zmíněné propagandistického triku politické hnutí založené Hitlerem, který dal své straně název *Německá národní socialistická strana dělnická* (*Deutsche nationalsozialistische Arbeiterpartei*), čímž mělo být naznačeno, že tato strana je zároveň nacionalistická, socialistická a třídní. Není vyloučeno, že v názvu byl jen z taktických důvodů úmyslně vynechán radikální antisemitismus, který se musel spokojit místem ve stranickém programu a pak byl, jak známo, v praxi uskutečňován barbarstvím, v dějinách lidstva až dosud neslýchaným.

Pokud jde o mezinárodní komunistické hnutí, poučují nás pak jeho nejnovější dějiny o podobném úkazu. Jeho zásadní internacionalismus bývá občas z taktických a propagandistických důvodů více či méně modifikován nacionalismem. Pravověrný komunista někdy může (aspoň do jisté míry), někdy však opět nesmí být zároveň i nacionalistou, dokonce se právě u nás shledáváme s podivuhodným úkazem, že samotného slova komunismus bývá propagandou užíváno co nejméně a bývalo nahrazováno jinými, která mají původně zcela jiný význam. To, co ve skutečnosti je a má být

komunistické, se pak nazývá demokratické, lidově-demokratické nebo prostě pokrokové či dokonce i vlastenecké nebo národní, a to patrně proto, že se propagandisté obávají nepříznivého dojmu, který by u leckterého čtenáře nebo posluchače slovo komunismus mohlo vyvolat. Propaguje se tedy věc, ale zároveň bývá její pravý název potlačován.

Totalita a totalitní stát jsou tedy, jak vyplývá z výše uvedených vývodů, v každém případě, tj. ať je jejich konkrétní náplň v jednotlivostech jakákoliv (ideová, kulturní, hospodářská atd.) v přímém pojmovém rozporu s principem svobody v pravém smyslu tohoto slova, tj. individualistickém. To znamená, že není a nemůže být žádná kolektivistická (kolektivní) svoboda nebo svoboda lidských kolektivů jako takových. Tím se také vysvětluje poměr těchto pojmů k pojmu demokracie, pokud ji chápeme jako úpravu státního politického režimu (vlády), která vychází z ideje (myšlenky, zásady atd.) svobody a zároveň i rovnosti jednotlivých členů takového celku (viz mé *Československé právo ústavní*, str. 29). Každá úprava již jako taková znamená odklon od ideálu naprosté svobody, a případ demokratické svobody může proto znamenat pouze tendenci, aby v ní bylo zachováno co nejvíce svobody, rozuměj individualistické. Vždyť pojem jakékoliv úpravy nelze chápat jinak než jako soubor norem, tudíž jako řád nebo pořádek, v němž proto vždy vězí prvek nesvobody a omezování. Jako takový soubor se pak nutně jeví i právní řád každého státu.

Nesporně se tedy stýká demokratický ideál s obecným liberalistickým ideálem, ale jen tehdy, pokud oba směřují ke svobodě a milují ji a jsou oba zásadně svobodomyšlnými. Ptejme se, co však platí o této shodě tendencí, uvážíme-li, že demokratický princip zároveň směřuje také k ideálu obecné rovnosti všech jednotlivých členů určité lidské společenosti (celku, kolektivu)? Velmi často se má za to, že každý pravý liberalismus jako takový musí stranit i ideálu rovnosti a být tedy odpůrcem jakékoliv nerovnosti mezi jednotlivci, tvořícími celek či kolektiv. Tento názor je jen z poloviny správný, z poloviny však nesprávný. Správné na něm je to, že se ve skutečnosti pravý liberalismus staví k požadavku rovnosti jednotlivých lidí mezi sebou vlastně indiferentně, a to tak, pokud si přeje, aby ani rovnost, ani případná nerovnost mezi nimi, jak ji zařídila příroda (nebo Bůh jako

stvořitel světa), nebyla umělými prostředky, tedy zejména působením právních řádů, podporována a zvyšována. Tak je nutné rozumět liberalistickým heslům *laissez faire, laissez passer, tout comprendre c'est tout pardonner* a podobným jiným příslovím. Ke světovému liberalistickému názoru patří zpravidla přesvědčení, že příroda (Bůh stvořitel) si při svém díle počíná aristokraticky, tj. sleduje zásadu nerovnosti mezi jednotlivými živočichy a vybavuje je co do jejich tělesných, intelektuálních a povahových schopností velmi nestejně a nerovně. Konstatuje-li tuto nespornou skutečnost, jak ji potvrzuje tisíciletá zkušenost, neznamena to ještě, že ji z etického hlediska schvaluje nebo odsuzuje. V tomto druhém případě by ovšem nesvaloval vinu na jednotlivé nerovné samotné jednotlivce, ani na umělou úpravu jejich vzájemných vztahů, jak ji provádí např. právní řád, nýbrž hlavně, ne-li výlučně, na činitele, který to vše tak zařídil, tj. na přírodu, resp. Boha stvořitele. A byl by si vědom, že takový kritický postoj vybočuje z mezí imanentního lidského poznávání a zasahuje do metafyzických oblastí, aniž by svou kritikou mohl něco měnit na samotné věci. K liberalistickému světovému názoru proto dále patří i přesvědčení o zásadní nevykořenitelnosti egoismu jako povahové vlastnosti jednotlivých živočichů, zejména lidí, v jeho kterékoliv podobě (od mírné formy lásky k bližnímu – na rozdíl od lásky, která obepíná i vzdálenější živočichy – až k nejprudším projevům holého sobeckého solipsismu). Z něho vyplývá další poznatek, že oba základní prvky, z nichž se skládá heslo demokracie, tj. svoboda a rovnost, jsou v neodstranitelném vzájemném rozporu: kde panuje svoboda (v co nejširším rozsahu), nikdy nebude rovnost, a kde je zavedena umělými prostředky (jako např. normami právního řádu a jaksi na vzdor aristokraticky organizované přírody) co největší rovnost, nebude a nemůže být nikdy svoboda. Takovým způsobem tedy souvisí svoboda z jedné strany s demokracií a z druhé s liberalismem.

Výše již bylo řečeno, že totalita, totalitní světový názor, jemuž v oblasti teoretické noetiky (nauky o poznávání) odpovídá tzv. univerzalistická filozofie, a totalitní stát spadají do kolektivistické ideologie a při řešení problému vztahu individua k celku dávají zásadně přednost nebo prioritu tomuto celku. Zde je nutné dodat, že při volbě mezi oběma hesly svobody

a rovnosti pak dávají důsledně i přednost tomuto a poněvadž jinak ani nelze, na úkor prvního, přesto, že si přece musí být vědomy, že problém rovnosti a nerovnosti může nabýt rozumného smyslu pouze jen z individualistického hlediska, neboť o rovnosti, resp. nerovnosti v tom smyslu, v jakém zde o ní mluvíme, je možné uvažovat jen vzhledem k jednotlivým individuím a nikoliv k celkům jako takovým. Tento smysl se objeví tehdy, když o tom uvažujeme a přejeme si nebo žádáme, aby bylo všem individuím měřeno stejně, aby byla před zákonem považována za sobě rovná, aby mezi nimi nebyly činěny žádné rozdíly, tzv. diskriminace, o nichž se předpokládá, že ve skutečnosti nejsou, i když třeba tato skutečnost a naše zkušenost ukazují sebejasněji, že zde jsou a následkem toho se předpoklad rovnosti mezi nimi jeví zřejmě jako fikce, ke které takto – vědomě nebo nevědomě – dochází. Jiného smyslu naproti tomu nabývá pojem rovnosti, užíváme-li ho vzhledem k jevům, které jsou již svou podstatou kolektivy, např. národy nebo jejich jednotlivé třídy, stavy, povolání atd., nebo když tvrdíme, že některé národy jsou si rovny co do vyspělosti a výšky jejich kultury, vědy, umění, techniky apod. V tomto případě se stává pojem rovnosti prostě synonymem pojmu stejnosti. Kdo neuznává rozdíl mezi oběma zmíněnými případy, tj. nerozeznává hledisko či východisko individualistické od kolektivistického, ztotožňuje tím nutně i pojmy individua a kolektivu, a pro něho pak ovšem odpadá celá další problematika týkající se tohoto základního rozdílu.

Pojmy svobody a rovnosti se shodují, jak zde již bylo řečeno, v tom, že oba jsou povahy negativní a naznačují pouze nedostatek pout, omezení a překážek (u svobody), pokud se týče rozdílů (u rovnosti) u nějakého jednotlivce. Ve skutečnosti se v lidské společnosti nikdy nemůže vyskytovat případ nebo absolutní (krajní) stav svobody nebo rovnosti. Proto se v teorii už dávno rozlišují případy svobody a rovnosti ve smyslu formálním a materiálním (hmotném) a tímto rozeznáváním dochází v praxi zároveň ke sblížení obou případů v pojmu demokracie jako zvláštního druhu úpravy vlády v lidských kolektivech. Zkušenost totiž učí, že stav pouhého nedostatku pout a překážek, tj. svoboda, ještě nevede ke stavu rovnosti mezi lidskými jednotlivci, nýbrž naopak k jejich velké nerovnosti, a to prostě

z toho důvodu, že tento stav rovnosti není naprosto nic přirozeného, tj. přírodou (Bohem stvořitelem) chtěného a zavedeného, což by se automaticky dostavilo a mohlo být garantováno pouhým odstraněním všech pout a překážek, tedy podmínkou svou podstatou pouze negativní. Všechny jednotlivé případy takového odstranění pout a překážek, které tedy v praxi nevedou k rovnosti jednotlivých individuí, se pak zahrnují pod název svobody ve smyslu formálním. Jimi garantován je jen jeden z obou prvků, z nichž se skládá demokratický princip, tj. svoboda. Srovnej např. případ zásady tzv. rovnosti před zákonem, která znamená, že zákon nečiní rozdíl mezi jednotlivci, nýbrž jim měří stejně. Zápas takového demokratického zákona s aristokraticky orientovanou přírodou však v praxi dopadá zcela pravidelně v neprospěch onoho, jinými slovy podlehe v něm ze dvou formálně stejně svobodných, proti sobě bojujících jednotlivců ten, který se ukáže být slabší. Zákon (právní řád), který tomuto pravidelnému výsledku boje hodlá čelit, tak nemůže učinit jinak, než na účet (úkor) principu svobody, tj. tím, že zavádí různé překážky a pouta v neprospěch silnějšího a ve prospěch slabšího, chceme-li užít známého termínu ze sportovní oblasti: handicap. Dosahuje tedy aspoň přibližně a umělým způsobem rovnosti mezi jednotlivci, která by tu sama o sobě, tj. bez onoho umělého zásahu, od přírody nebyla. Odstraňuje tudíž svobodu umělým zaváděním rovnosti. A právě tato rovnost bývá v politické teorii a praxi nazývána svobodou ve smyslu materiálním čili hmotným.

Zmíněnou ekvivokaci slova svoboda, jíž bývá zatížen zejména pojem demokracie, nemůže přijmout důsledný světový liberalistický názor. Pro liberalismus je jen jedna svoboda, a to svoboda ve výše zmíněném formálním smyslu, ačkoliv se proto ještě nemusí uzavírat před krutými důsledky, ke kterým tato svoboda v praxi velmi často vede. Může se proto snažit je zmírňovat hlásáním a prováděním různých etických principů v právním řádu jako je např. všeobecná humanita či humánnost jako láska k bližnímu nebo aspoň čínorodý zájem o něj, ale bude důrazně odmítat názor, že v této prosté humánnosti vězí nějaká typická sociálnost nebo dokonce socialistickost, která by musela být s liberalismem v nějakém logicky nutném protikladu.

V takovém protikladu se však nachází liberalismus a všeobecný princip svobody s pravým socialismem, pokud vychází z filozofického kolektivistického nebo univerzalistického hlediska (zásadní přednost kolektivu před individuem). Tento pravý socialismus – ponecháváme zde stranou nesprávný a naivní názor, který by sem chtěl zařadit i sociálnost jako pouhý nižší stupeň socialistickosti – při volbě mezi svobodou a rovností dává rozhodně přednost rovnosti: čím více se bude snažit ji uskutečnit mezi jednotlivými individui, tím více bude muset omezovat svobodu, tj. zřizovat zmíněná pouta a překážky. Při zásadě rovnosti by nemělo smysl rozlišovat – tak, jak se to činí u svobody – dva druhy rovnosti, tj. rovnost ve smyslu formálním a materiálním (hmotném), poněvadž při ní může jít vždy jen o tento, tj. materiální smysl, jelikož formální rovnost by nutně spadala v jedno s pojmem formální svobody, která však, jak jsme viděli, vždy směřuje k nerovnosti a nikoliv k rovnosti jednotlivých lidských individuí.

Nepopíratelnou vlastností kolektivistické demokratické ideologie však zůstává, že se jen velmi nerada vzdává hesla svobody. Proto vedle staré, z liberalistické éry pocházející individualistické svobody (zásada svobody individuí jako takových) staví svobodu novou, kolektivisticky chápanou a příslušející celkům (kolektivům) jako takovým, která pak v praxi nutně požívá svou starší družku. Dále rozeznává svobodu tzv. politickou a hospodářskou, z nichž jedna je individualisticky, druhá kolektivisticky orientována, což tedy znamená, že první se jeví jako pojem identický s pojmem svobody v tzv. formálním smyslu (viz výše). Naproti tomu pro ni zůstává svoboda hospodářská nejpříznačnější vlastností liberalismu v běžném smyslu toho slova. Tento liberalismus kolektivistická ideologie zásadně zavrhuje.

Projevem tendence, aby v normativním uspořádání (řádu, pořádku) nějakého státního kolektivu, sestrojeného jinak podle kolektivistické ideologie, zůstal v jeho ústavě nadále zachován prvek individualistické svobody (svobody jednotlivých lidských individuí), tj. politické svobody, je skutečnost, že v ní bývají dále zachovávány různé katalogy či seznamy tzv. základních lidských práv, jako je svoboda volného projevu mínění, svoboda tisku, učení a svědomí, svoboda volného stěhování, resp. vystěhování,

majtková svoboda (uznání nedotknutelnosti soukromého vlastnictví), domovní svoboda atd. Protichůdná kolektivistická ideologie, projevující se ve snaze, aby veškerá činnost kolektivu byla dopředu upravována podle určitého plánu v jeho prospěch, a to jak obecnými, tak konkrétními normami, spatřuje svůj ideál v tzv. řízeném a plánovaném hospodářství a domnívá se (a často při tom zapomíná, že každé rozumné hospodaření – výroba, oběh a spotřeba hospodářských statků – bylo odjakživa aspoň do jisté míry řízeno a plánováno a že tedy nemůže jít o nějaký novodobý moderní vynález), že toto řízení a plánování ve velkém lze nějak aspoň částečně přivést do souladu s onou protichůdnou tendencí tzv. politických svobod. Kritický postoj, ať se jinak k liberalismu staví jakkoliv, musí, jak mám za to, tuto domněnku odmítnout. To znamená, že soustava individualisticky pojaté svobody zůstává neslučitelná se soustavou, vybudovanou na základě tzv. kolektivistické svobody. Tomu nás učí právě nejnovější zkušenosti, neboť všude tam, kde byl pokus takového sloučení učiněn (jako např. v nové čl. ústavě z roku 1948), zůstávají ony slavné katalogy základních lidských práv pouze na papíře čili jinými slovy mrtvými, tj. neúčinnými literami zákona, jichž nikdo nedbá, zejména ne normotvůrci hierarchicky podřízení ústavodárci. Ti bývají plně zaměstnáni ochranou osvobozených a svobodných kolektivů. Nikdo u nás např. nepostrádá existenci bývalého říšského soudu z dob zpuchřelého předválečného Rakouska a ústavního soudu z dob reakční československé republiky Masarykovy a Benešovy!

Z výše zmíněné obecné neslučitelnosti obou soustav svobody (individualistické a kolektivistické) dále plyne poznatek, že stejně nemožný musí být i pokus o sloučení nebo smíření soustavy tzv. politické demokracie se soustavou, která se snaží v hospodářské oblasti plánovat a řídit toto hospodářství, a to co nejdůkladněji. Správnost tohoto poznatku sice důsledně uznává domyšlený liberalismus, nikoliv ale všichni zástupci demokratického světového názoru, z nichž někteří ve snaze, aby zachránili aspoň část svého liberalistického kréda pro užší oblast politického uspořádání společnosti (sem patří zmíněná instituce základních lidských práv, moderního parlamentarismu, většinová zásada při volbách a hlasováních a vůbec celý

aparát tzv. formální demokracie, o níž byla výše řeč), tvrdívají, že toto uspořádání se dá sloučit s kolektivistickými postuláty plánovaného a řízeného hospodářství a s různými jinými omezeními podnikavosti jednotlivých hospodařících individuí jako takových. Přesné důkazy pro správnost tohoto svého přesvědčení ještě nepodali a dosavadní praktické zkušenosti, které lidstvo s touto kompromisní taktikou učinilo, svědčí spíše proti ní než pro ni.

Všechno to, co zde bylo řečeno, ať není chápáno jako nějaký hodnotící úsudek o obou principech, o něž tu jde (individualismus, kolektivismus). Jde pouze o fakta, a takovým faktem je např. i skutečnost, že toho času je kolektivismus v politické praxi na postupu a bývá považován za něco obecně modernějšího než individualismus a s ním související liberalistický princip.

V jednom ze svých novinářských článků, uveřejněných v deníku Lidová demokracie v době mezi ukončením druhé světové války (květen 1945) a komunistickým pučem v únoru 1948 jsem srovnával novodobého demokrata s vůdcem dvojspřeží, jemuž připadá obtížný úkol, aby zvládl oba bujné oře, kteří se k sobě jaksi špatně hodí, poněvadž každý z nich tíhne zásadně na jinou stranu, tj. principy svobody a rovnosti. Přitom jsem vycházel – a to ostatně nejen v onom článku, nýbrž i ve svých různých vědeckých pojednáních – z předpokladu, že oba oři jsou v zásadě rovnocenní činitelé a mají mít pro jejich řidiče zásadně stejnou hodnotu a stejný význam. Po zkušenostech, načerpaných v dobách po zmíněném komunistickém puči, jsem nucen tento svůj předpoklad prohlásit za mylný, neboť ve skutečnosti nejsou a nemají být oba do vozu zapřažení oři pro jejich řidiče stejně důležité a nemají pro něj stejnou hodnotu: důležitost, síla a hodnota principu svobody totiž převyšuje několikanásobně důležitost, sílu a hodnotu principu rovnosti, pokud aspoň řidič tohoto nerovnoměrného a proto podivného dvojspřeží se snaží zůstat upřímným a přesvědčeným demokratem. Je-li však svým přesvědčením pouze důsledným liberálem, ať již jen v oblasti politické nebo také hospodářské, pak se celá věc rozumí sama sebou a není nutné o ní ztrácet dalších slov. Pro takového důsledného liberála má vlastně pozitivní hodnotu a cenu výlučně jen

jedna věc, a tou je svoboda: bez ní je pro něho vše bezcenné, ať se to týká čehokoliv. Výslovně zde k tomu jen ještě dodám, že jeho vysoké hodnocení principu svobody ve srovnání s principem rovnosti (stejnosti) bude vycházet nejen z ryze filozofických úvah, nýbrž snad i obecně estetických. Bude se hrozit totality a šedé uniformity, v jejichž pozadí číhá jako nezbytný důsledek únavná jednotvárnost a nuda, a zcela vzadu také ještě ke všemu příšera šosáctví a filistrovství, byť by třeba byla i skrývána maškarádou výbojného a krvavého revolucionářství. Zmocní se ho zkrátka *horror totalitatis ac uniformitatis*.

(Psáno v červnu a v červenci 1949)

2 Pojem politických stran

2.1 Úvodem

Velké politické události, které se odehrávají na konci první a na začátku druhé poloviny dvacátého století, mají zřejmě chaotickou povahu. To se projevuje nejen v praktické politice, nýbrž i v různých odvětvích kultury a mezi nimi v neposlední řadě i v samotné vědě. Všechna odvětví vědy tím ovšem netrpí stejně. Vědy, v nichž si lidský duch navykl již delší dobu přísně rozlišovat mezi oborem objektivního lidského poznání, určitého výlučně intelektem (rozumem), a mezi oborem lidské vůle a lidského chtění, tj. na jedné straně exaktní vědecké disciplíny (jako např. logika a matematika), na druhé straně empirické přírodní vědy, si dovedly zachovat tento svůj charakter i během překotných politických převratů v prvních pěti desetiletích dvacátého století a právě tím dosáhly nových skvělých úspěchů teoretických i praktických. Pravý opak naproti tomu platí o většině oněch disciplín, které se obvykle označují za vědy duševní, mezi nimi to zvláště platí o tzv. vědách politických. Obohacení lidstva skutečně novými a hodnotnými poznatky bylo v tomto časovém úseku přímo směšně malé ve srovnání s ohromnou literární produkcí v tomto oboru. Vzpomeňme si, že se např. ve stejné době, ve které se lidskému géniu podařily takové vynálezy, jako jsou moderní letadla, letící přes moře bez posádky

nebo bezdrátový rozhlas, který je dnes již považován za samozřejmost, že přes celé tony potíštěného papíru se dosud nepodařilo nalézt rozumnou formu pokojného lidského soužití, které by vyloučily násilí mezi národy, loupež a válku a nečinily je zbytečnými. Snad se má tato podivná okolnost vysvětlovat tím, že ony technické vynálezy spočívající na nových přírodovědeckých poznatcích, patrně vyžadují menší míru lidského důvtipu než primitivní sociálně vědecké nebo etické poznání zásady „Co nechceš, aby Ti jiní činili, nečiň Ty jim!“, nebo jiných podobných poznatků? Tak tomu asi nebude a pravá příčina evidentního a nepopíratelného primátu exaktních, resp. přírodovědeckých disciplín před sociálními, a zvláště před politickými vědami, bude asi jiná. Podle mého mínění spočívá v tom, že v oboru těchto později jmenovaných věd lidský intelekt, usilující o nové objektivní vědecké poznatky, je vědomě či nevědomě brzděn subjektivním přáním a subjektivními postuláty, tj. jinými slovy lidskou vůlí a jejím nevyhladitelným egoismem. To, co podle své povahy může být jen subjektivním projevem vůle, např. program politické strany, je považováno, resp. vydáváno za objektivní, vědecky prokazatelnou pravdu. Skvělým příkladem pro toto tvrzení je obecně známé úsilí současného mezinárodního komunistického hnutí, které chce vědecky, tj. objektivně prokazovat správnost svého praktického programu a současně nesprávnost programů všech ostatních politických stran; tento pokus se ovšem nemůže nikdy podařit.

Druhý důvod pro zřejmou inferioritu, resp. neplodnost dosavadních výsledků sociálně-vědeckých, resp. sociologických a politických disciplín (ve srovnání s úspěchy moderního přírodovědeckého bádání a s technickými vymoženostmi založenými na nich) spočívá v chaotickém stavu, charakteristickém pro tyto disciplíny, v němž se zejména v poslední době nachází jejich vědecká nomenklatura. Je zde řada základních pojmů, jimž jednotliví teoretikové (a následkem toho ve zvýšené míře ještě politická praxe) přikládají bez ostychu a bez zřetele na požadavky důsledné vědecké systematiky ty nejrůznější významy, které si často diametrálně odporují. Na denním pořádku jsou tu zřejmé tautologie a protimluvy a výsledkem toho je pojmový chaos podobný babylonské jazykové změti. Vzpomeňme např. jen neplechy, které se v poslední době tropí v politické praxi (ale také

v teorii) s označením lidové demokracie, jež se stalo přímo odborným pojmem. Tato lidová demokracie se staví se vší vážností jako zvláštní forma do protikladu s demokracií nelidovou nebo nikoliv lidovou, tedy s nedemokratickou demokracií! Jako další příklad zřejmé nedůslednosti zde uvedu užívání slova mezinárodní (internacionální) a mezinárodnost. Politické teorie, které zcela zřejmě vycházejí z primátu mezinárodního práva (v poměru k jednotlivým vnitrostátním právním řádům), nevidí ani nejmenší nedůslednost v tom, když ve svých prakticko-politických postulátech hájí absolutní suverenitu jednotlivých států. Četným základním státovědeckým pojmům, jako jsou např. lid, národ, stát, státní a vládní forma, parlament, svoboda atd. jsou přikládány promísené, různé, navzájem odchylné nebo přímo protikladné významy, a to nejen v programech jednotlivých politických stran, nýbrž i v literárních projevech teoretické povahy; výsledkem tohoto postupu je všeobecná konfuze, známá každému sociálně-vědeckému odborníkovi. Není tudíž divu, že věda, spočívající na tak primitivních pojmových základech, zůstává se svými badatelskými výsledky daleko za výsledky věd přírodních.⁵¹

2.2 Zásadní vymezení pojmu politické strany

Každá strana znamená pojmově nutně část nějakého celku, který má více stran; v západních jazycích (např. v němčině, francouzštině, angličtině a italštině) je slovo označující politickou stranu (*Partei, partie, party, partito*) zřejmou odvozeninou od latinského slova *pars* (část, díl). Tímto celkem může být stát, nebo také jiný sociální kolektiv. Podle toho nemůže být v žádném kolektivu, chápaném jako celek, jedna jediná strana, která by s ním pojmově spadala v jedno. Jinými slovy jediná (totalitní, nebo nějak jinak nazvaná) strana nemůže tudíž být nikdy stranou v tomto smyslu, což musí přirozeně platit o každé politické straně.

⁵¹ Moje přesvědčení o tom, že by vytvoření jednotné nomenklatury pro základní sociálně-vědecké pojmy znamenalo opravdový pokrok, dalo mně a mému kolegovi profesorovi Neubauerovi podnět k návrhu, aby takový pokus provedl tvořící se *Institut des relations internationales*; to ovšem za předpokladu, že se u nově proponovaného ústavu jedná skutečně o vědeckou organizaci.

Strana se stává politickým útvarem svým vztahem k nějaké pospolitosti (kolektivu) vyššího řádu (státu, obci atd.), pokud se tato pospolitost zabývá politickými záležitostmi, tedy činností, která se obecně nazývá politikou. Tím se politická strana liší od sociálních organizací, které mají za předmět jiné vztahy, jako např. umění, vědu, techniku a jiné problémy. I na tomto poli mohou vzniknout skupiny jednotlivců, které se od jiných skupin stejného směru liší určitým postojem k oněm problémům a jejich hodnocením (srov. např. jednotlivé školy v oboru filozofie nebo umění).

Politikou se obecně rozumí činnost, která má za předmět určitou úpravu poměru jednotlivců v nějakém kolektivu, jehož jsou členy, tedy poměru jednotlivců (individuí) k nějaké sociální jednotce. Úprava tohoto poměru může být označena za vlastní a původní problém každé politické činnosti, i když se tím nerozumí všechny takové myslitelné vztahy, nýbrž jen takové, které jsou zpravidla uspořádány vnějšími donucovacími normami, tedy normami právními. Úhrn těchto norem se označuje jako právní řád onoho kolektivu. Tím je dán poměr politiky a zároveň i politické strany k právnímu řádu, neboť bez předpokladu právního řádu v tomto smyslu nemůže být žádná politika, a tudíž ani žádné politické strany.

Každý právní řád v uvedeném smyslu je charakterizován konkrétním obsahem norem, které jej tvoří. Činnost, označená jako politika, směřuje k tomuto obsahu a podle toho i činnost všech politických stran jde stejným směrem. Musí se zde však rozlišovat mezi praktickou a pouhou teoretickou činností. Zabývá-li se více lidí pouze teoreticky politickými problémy, nestanou se tím ještě politickou stranou, i když tak činí a s podobnými nebo stejnými cíli, event. ideály. Musí k tomu přistoupit ještě organizace, která chce tyto cíle a ideály prakticky uskutečnit. To se v naší stává zpravidla tak, že se politická strana snaží volebním zápasem s jinými politickými stranami zmocnit těch orgánů, které jsou podle právního řádu příslušeného státu povolány k přímému uskutečňování práva a veřejné správy. Politickou stranou je proto možné charakterizovat jako kandidující substrát. Strana, která by zásadně odmítala každou kandidaturu a která by tudíž vystupovala jen jako druh politického názorového společenství, by už nebyla z tohoto důvodu politickou stranou v pravém slova smyslu.

Způsobem právě naznačeným se politická strana snaží v zápase s jinými stranami dosáhnout co největšího rozsahu moci v onom kolektivu (pospolitosti), v němž vystupuje jako část (strana). Tato moc musí být považována za veličinu zásadně dělitelnou, neboť jen za tohoto předpokladu se jeví politický zápas o moc jako legální činnost, tj. dovolená právním řádem. Tento předpoklad není dán v těch případech, kdy je ona moc právním řádem organizována podle zásady absolutní autokracie (monokracie, monarchie). Vystupují-li při takové organizaci státní moci v onom kolektivu více či méně početné skupiny jednotlivců s tendencí, aby na sebe strhly část této státní moci, nebo v ideálním případě snad i celou moc, vznikají takto sice sociální útvary podobné politickým stranám, ale jejich činnost bude mít nutně ilegální povahu, pozorujeme-li ji z hlediska platného právního řádu v onom kolektivu.

K pojmu politické strany (aspoň v moderním smyslu) také patří, aby byla její činnost dopředu řízena nějakým účelem nebo cílem. Ten je dán jejím programem, jímž se jednotlivé politické strany od sebe navzájem liší; o tom pojednává další kapitola.

2.3 Obecná typologie politických stran

Politické strany se mohou rozlišovat podle účelu nebo cíle, který sledují, tj. podle svého programu, resp. podle doktríny, na niž je tento program vybudován; dále podle taktiky, kterou při provádění svého programu uplatňují. Politické strany lze dále také rozlišovat podle způsobu jejich vnitřní organizace.

2.3.1 Program politické strany

Program politické strany může být vybudován na obecném, více či méně ideálním hledisku (světovém názoru), nebo může mít předmětem více či méně materiální zájmy jistých skupin (stavů nebo tříd) obyvatelstva. Ke stranickým programům, orientovaným podle světového názoru, patří v první řadě ty, které zásadně uznávají nadsmyslovou (božskou) autoritu a z ní vycházejí, jako jsou např. křesťanské (křesťansko-sociální), katolické a jiné podobné strany. Na základně, orientované světovým názorem, spočívá také zásadní rozlišování mezi stranickým programem,

orientovaným liberálně, konzervativně nebo pokrokově. Liberálnost zde nemůže znamenat nic jiného než svobodomylnost. Láska ke svobodě tudíž musí nutně vycházet od jednotlivého lidského individua. Relativně svobodným může být v tomto smyslu pouze individuum v poměru k nějakému kolektivu, jehož část tvoří. Liberalismus a individualismus k sobě tudíž nerozlučně patří. Mluví-li se o svobodě nějakého kolektivu (národa, třídy nebo stavu) – jak je to dnes často zvykem – v protikladu ke svobodě, resp. k nesvobodě jednotlivců jej tvořících, naráží se na nejasnost nebo na neupřímnost. Světový názor jako základna stranického programu se může podávat buď přímo z jeho obsahu, nebo plyne nepřímou z osobnosti zakladatele nebo vůdce strany. V tomto posledním, zřejmě primitivnějším případě mluvíme o tzv. stranách s vůdcovským principem.

Základnou světového názoru je dán také rozdíl mezi obecně konzervativní a pokrokovou tendencí jednotlivých individuí nebo jejich celých skupin (stran, tříd, stavů atd.). Jsou lidé, kteří dávají zásadní přednost všemu novému, dosud nebývalému, a proto neznámému a nevyzkoušenému před známým, vyzkoušeným, a tudíž i oblíbeným, to vše ovšem za samozřejmého předpokladu *ceteris paribus*. To jsou jednotlivci zásadně pokrokově smýšlející. Jejich protiklad tvoří konzervativci, kteří mají zpravidla současně více smyslu a lásky pro pietu a tradici než jednotlivci pokrokového ražení. Lidé, kteří bez zmíněného předpokladu (*ceteris paribus*) dávají zásadně přednost starému před novým nebo obráceně, nejsou v podstatě ani konzervativní, ani pokrokoví, nýbrž jen pouze nerozumní. Totéž platí o politických stranách, resp. o jejich programech.

K programu politické strany v širším smyslu patří i jejich případná zvláštní doktrína nebo teorie. Jí se rozumí učení, které považuje za svůj úkol prokázat objektivním, tj. vědeckým způsobem pravdu, resp. správnost určitého stranického programu. Tato tendence, kterou mají zejména některé politické strany přítomnosti, resp. nedávné minulosti (srov. např. teorii italského fašismu, německého národního socialismu a ruského komunismu) dává zpravidla podnět zakladatelům, resp. zastáncům takových teorií k rozličným úvahám na poli filozofie, případně noetiky a zejména obecné filozofie hodnot. Jednotlivé hodnoty (např. hodnota

národnosti, vyznání víry, rasy, zvláštní sociální třídy, inteligence atd.) mohou být na zvláštní škále takové filozofie hodnot různým způsobem pořádaný, seskupovaný a případně kombinovaný.

Se zvláštním vědeckým důkazem pravdivosti, resp. správnosti (a tudíž i nepravdivosti, resp. nesprávnosti) programu určité politické strany vznikají jisté obtíže, jakmile si jasně uvědomíme, že program každé politické strany musí být vždy a bez výjimky výrazem nějakého postulátu nebo normy, tj. výrazem vůle, a to ať jde o program, opírající se o určitý světový názor, nebo sledující uskutečnění pouhých parciálních materiálních zájmů, jako je tomu např. u programů různých dělnických stran (zemědělských, průmyslových a jiných dělníků), nebo u programů průmyslníků, velkostatkářů, rolníků atd. Dokazovat pravdivost, resp. správnost takového projevu vůle je obtížný problém duchovněného, resp. politického poznávání; jde zde např. o projevy vůle tohoto druhu: „Chci a přeji si, aby dělník obdržel plný výnos práce“; „chci a přeji si, aby příslušníci určitého národa měli zásadně přednost před příslušníky jiných národů“. Neboť u takových důkazů nejde o pravdivost nebo správnost nějaké vědecké teze, nýbrž o otázku platnosti normy, resp. postulátu, tj. právě určitého projevu vůle. Tato platnost však nemůže být dokázána poukazem na určité skutečnosti (děje, skutky), nýbrž pouze odkazem na platnost jiné normy, která je obsahově obecnější nebo stojí výše v hierarchii supponovaného normového souboru. Na vrcholu každého takového normového souboru (např. právního řádu) nutně stojí norma nejvyšší, tzv. pranorma ve smyslu ryzí právní nauky, jejíž platnost se už nedokazuje poukazem na vyšší normu, nýbrž její platnost se prostě předpokládá. Z toho se podává poznatek o relativitě poznání norem všeho druhu (podobně se tomu ovšem má i v oboru přírodovědeckého poznání, jak zde zmíním, neboť i přírodní věda může poznávat např. změny, odehrávající se v přírodě pomocí obecného kauzálního zákona, ale nemůže prokázat existenci přírody samotné, kterou může pouze jako existující předpokládat.

Doktríny a teorie výše zmíněného druhu se pochopitelně nacházejí jen u politických stran, orientovaných podle světového názoru. Strany, jejichž programy se vyčerpávají postulátem ochrany zájmů určitých sociálních

tříd, stavů a povolání (např. zemědělství, průmyslu, dělnictva, majitelů domů apod.) obyčejně postrádají zvláštní teoretické nebo dokonce filozofické odůvodnění.

Zvlášť poučný příklad tendence, jak lze naukově, resp. filozoficky dokazovat pravdivost, resp. správnost stranického programu a jak lze z něj vyplývající relativně platné poznatky přeměnit na absolutní, tj. vědecké pravdy, podává program sociálně-demokratické, resp. komunistické strany, budující na Marx-Engelsově socialistickém učení, a to zejména v nejnovějším ruském pojetí Leninově a Stalinově. Pro tento případ je příznačným, že nejprve byla vytýčena příslušná norma (tj. zvláštní program, viz komunistický manifest z roku 1848!) a teprve potom bylo hledáno její vědecké odůvodnění, tj. důkaz její pravdivosti, resp. správnosti, který byl nalezen ve známé dialektické metodě filozofa Hegela, ale také ve zdůraznění pravdivosti, resp. správnosti realistického (*a contrario* idealistického) filozofického světového názoru; přitom došlo i k osudné záměně pojmu materialismu a realismu na jedné straně a pojmu idealismu a spiritualismu na straně druhé. Pravdou však je, že platnost praktického politicko-stranického programu socialismu a komunismu nemůže být ani dokázána ani popřena důkazem správnosti nebo nesprávnosti dialektické metody a historického (nebo jiného) materialismu, protože tyto věci spolu popravdě vůbec nesouvisejí. Tím je současně řečeno, že postrádá všeho odůvodnění demagogické tvrzení, propagandisticky rozšiřované některými politickými stranami, že jen pravdivost, resp. správnost jejich vlastního programu již byla vědecky, tj. prokazatelně objektivně dokázána (a to v protikladu k programům ostatních politických stran). Popravdě není a nemůže být rozdíl mezi programy politických stran, které byly domněle vědecky dokázány nebo nedokázány.

2.3.2 Taktika politických stran

Rozumíme-li taktikou zvláštní způsob jednání vůči lidem, jak lze nejlépe a s největší jistotou uskutečnit proponovaný cíl, obvykle rozlišujeme mezi metodami radikálními a oportunistickými. Radikální metoda zpravidla znamená kratší a bezohlednější cestu, kdežto oportunistická metoda

dává přednost případné oklice, jestliže vyžaduje menší riziko a menší námahu. Rozdíl mezi oběma metodami přirozeně zůstává v každém případě relativní. Jde-li zvláště o taktiku politických stran, může mít jejich radikalismus nebo oportunistismus různé stupně intenzity. V prvním směru může být např. radikalismus hnán až k přímé revoluci, již se pak rozumí jednání, které se neleká ani přímého porušení platného právního řádu.⁵² Oportunistický charakter stranicko-politické taktiky se naproti tomu uplatňuje v zásadní tendenci a ve zvláštní schopnosti ke kompromisům všeho druhu s jinými stranami, resp. s jejich programy. Taktika politické strany sama o sobě může přímo tvořit část stranického programu, je-li prováděna důsledně.

2.3.3 Organizace politické strany

Politická strana je sdružení jednotlivců se stejnými zájmy a cíli, tvoří kolektiv (korporaci, societu apod.), které stojí proti jiným kolektivům stejného druhu, ale s jinými zájmy a cíli a s těmito kolektivy zápasí o co největší vliv na vyšší jednotku, která v sobě obsahuje všechny politické strany; takovou vyšší jednotkou je např. stát, země, okres nebo obec. Činnost politické strany může probíhat buď spontánně, tj. bez určitých pevných pravidel (norem), tedy neorganizovaně a nebo může být organizována normami. O prvním primitivnějším případě nemusí být zde dále hovořeno. Ve druhém případě se politická strana podobá organizaci jiných korporací (státu, obce a jiných, tzv. veřejných nebo soukromých organizací, jako jsou různé spolky, společnosti nebo družstva) a má orgány se zvláštní působností: představenstvo (předsedu), jeho zástupce, jednatele, pokladníka, valnou hromadu všech členů nebo jejich delegovaných zástupců atd. Úhrn norem, upravujících její vnitřní organizaci, představuje jednotnou soustavu norem (stanovy).

Analogie takových stanov s ústavou státu je evidentní. Zvláště to platí o způsobu tvoření vůle, popřípadě o způsobu povolávání jednotlivých orgánů příslušné korporace (volební řád!). V tomto směru má v prvním řadě význam problém demokratické nebo autokratické úpravy. Demokratická

⁵² Na rozdíl od tohoto pojetí vidí jiné pojmové vymezení v revoluci jen protiklad evoluce.

úprava předpokládá při volbách a hlasováních uznání většinové zásady (*pars maior, pars senior*), resp. převahu většiny (zejména absolutní většiny v protikladu k různým formám tzv. kvalifikované většiny) nad menšinou. Rovněž přirozeně přichází v úvahu zásada všeobecného, na všechny členy korporace se vztahujícího rovného a tajného hlasovacího nebo volebního práva. Těmto všem zásadám a jiným podobným musí odpovídat stanovy politické strany, má-li představovat opravdu demokratickou součást celostátní tvorby vůle. Neboť je jasné, že demokratický charakter právního řádu a tím i příslušného státu je závislý nejen na přímém obsahu tohoto právního řádu, nýbrž stejným způsobem i na obsahu stanov jednotlivých politických stran. Tudíž by bylo pochybením, kdyby např. ve státě, jehož právní řád (zejména řády volební) byl vybudován na principu radikální parlamentní demokracie, chtěl někdo vidět demokratický útvar i tehdy, kdyby organizace všech nebo většiny jeho politických stran odpovídala protichůdnému politickému principu důsledné autokracie (monokracie). V další kapitole je proto třeba věnovat pozornost ještě problému vztahů mezi politickou stranou a právním řádě ve státě.

2.4 Politická strana a právní řád státu

Stát, ovládaný politickými stranami, se zpravidla ve všeobecné státovědě nazývá státem stran. Tím má být vyslovena myšlenka, že takový stát je od svých politických stran nejen ovládan, nýbrž i podle možnosti také všestranně vykořisťován. Podle této ideologie každá politická strana usiluje dostat do své moci na podkladě volebního zápasu nejen primární orgán tvorby státní vůle, tj. národní zastupitelstvo, resp. parlament, nýbrž i všechny ostatní sekundární státní orgány, v prvním řadě ústřední vládu, a obsadit jiné politicky a hospodářsky důležité instituce svými přívrženci. Tento boj politických stran mezi sebou bývá pocitován ze strany prostých, stranicky pasivních nebo indiferentních státních občanů zpravidla nesympaticky a státní forma státu bývá odmítána jako nežádoucí. Hlubší náhled do podstaty demokracie a politické strany (bez zřetele na její konkrétní program) však vede k poznání, že demokratická státní a vládní forma je prakticky neproveditelná bez politických stran a bez jejich vzájemného zápasu, a že tudíž každý demokraticky organizovaný stát musí být

nutně státem stran. Zmíněný hlubší náhled také vede k dalšímu poznatku, že je pouhou fikcí představa, pocházející z rousseauovského myšlenkového okruhu a francouzské revoluce z roku 1789, o tom, že státní občané úhrnem sledují tytéž politické ideály, cíle a zájmy. Základní a nevyřešitelný charakterový rys všeho živého tvorstva, a tudíž i člověka, je jejich egoismus, který ovládá všechny jednotlivce a v politické sféře vede ke vzniku politických stran, jejichž vlastní účel musí být jen jejich vzájemný boj. To zejména platí také pro každou demokraticky orientovanou státní formu a je její pravou *saison d'être*. Každá politická strana se představuje podle toho, tudíž jako organizace egoisticky založených jednotlivců, jejichž egoismus je usměrněn a stojí v boji s jinými analogickými organizacemi, sledujícími jinak usměrněný egoismus. Tento boj je pro demokratické státní útvary tak podstatný, že stát, který by jej chtěl svým právním řádem zásadně vyloučit, by v důsledku toho přestal nutně být demokratickým státem. Podle toho, co bylo řečeno, znamená pojem demokratického státu s jedinou oficiální politickou stranou, pravou *contradictio in adiecto*; v praxi vede systém jedné strany nutně k identifikaci státu s politickou stranou, jak to ostatně dostatečně prokázaly zkušenosti posledních desetiletí.

Všude tam, kde právní řád některého státu přímo nevyklučuje tvoření existencí a činnost politických stran (jak je tomu v případě absolutní autokracie, resp. monokracie), vzniká jako základní problém otázka vztahu tohoto právního řádu k organizacím politických stran čili jinými slovy: má tato organizace stát vně a mimo právní řád státu nebo tvoří jeho součást? V prvním případě stát (právní řád státu) vůbec neupravuje svými právními předpisy předpoklady právního vzniku politické strany (jako pospolitosti nebo korporace), způsob její činnosti, ev. její ukončení (rozpuštění) a přenechává ev. úpravu těchto otázek zásadně ničím neomezené autonomii politické strany samé; ev. stanovy takové strany nejsou v žádné souvislosti s právním řádem státu. Teoreticky vzniká v takovém případě otázka, pokud může být taková autonomní úprava považována za součást právního státního řádu a pokud může být považována za závaznou pro státní orgány, soudy a správní úřady. Jestli je tato otázka popřena, existují politické strany ve státě jen *de facto*, ale nikoliv *de iure*, a to v protikladu

k jiným četným korporacím soukromého a veřejného práva (např. soukromým spolkům, družstvům, územním korporacím atd.), jejichž existence a činnost je bez výjimky zakotvena v právním řádě státu, a které požívají jen v rámci tohoto právního zakotvení větší či menší autonomie, jež je vyjádřena v jejich stanovách jako v dílčích právních řádech těchto korporací.

Takovou pouze faktickou existenci měly např. politické strany v rakouské monarchii v době před první světovou válkou a zásadně i v československé republice, ačkoliv politický život takovou existenci předpokládal. Tomu tak bylo zejména od zavedení volebního práva, spočívajícího na zásadě poměrného zastoupení (srov. např. soustavu vázaných kandidátních listin!) do různých veřejných zastupitelských těles (parlamentních a jiných), neboť toto volební právo je neproveditelné bez spolupůsobení politických organizací, jakkoliv normativně upravených, které při tom vystupují jako kandidáti. Takové volební právo přímo předpokládá právní existenci politických stran, a tam, kde v příslušném právním řádu chybí zákonná úprava jejich vzniku, činnosti, rozpuštění atd., se tato okolnost pocituje jako mezera v právním řádě. Podle zásady poměrnosti se také rozdělují mezi jednotlivé volební strany mandáty v poměru k počtu hlasů voličů na ně připadajících. Těmi volebními stranami jsou právě politické strany. Zmíněná zákonná úprava politických stran musí tudíž řešit celou řadu zásadních otázek, jako je např. otázka jejich právní osobnosti (subjektivity), způsobilosti k právům a povinnostem, dále otázka státní kontroly jejich činnosti, potom otázka možnosti jejich rozpuštění státními úřady a především vysoce důležitá otázka pro státní formu parlamentní demokracie: pokud má příslušet státu, resp. jeho vládě, složené z parlamentních zástupců, aby rozhodovala o přípustnosti programu jednotlivých už existujících nebo nově se tvořících politických stran. Takové rozhodování podle své podstaty totiž znamená, že parlamentní exponenti politických stran by měli rozhodovat o připuštění ev. nových politických konkurentů, což je přirozeně v každém případě instituce ne právě objektivní. To platí pro každou vládní formu, ať jde v daném případě o vládní koalici všech stran v parlamentu zastoupených nebo o koaliční vládu v užším a vlastním slova smyslu, tj. o vládu majority. Nezapomínejme

při tom, že v parlamentní demokracii představuje koalici, sestávající ze všech, nebo jen z některých politických stran, nejen nejvyšší exekutivní orgán (vláda), nýbrž že takovou koalici tvoří i ústřední zákonodárny orgán (parlament), a to koalici obligatorní, předvídanou přímo státní ústavou, i když je složena ze dvou nebo více vzájemně se potírajících skupin (vládní strany a opoziční strany).

Každá ústavně připuštěná možnost vyluky nových nebo již stávajících politických stran orgány státní legislativy nebo exekutivy (parlamentem, vládou, soudy), která by se jevila jako důsledek přezkoumání přípustnosti stranického programu příslušné strany, musí být charakterizována jako porušení integrální demokratické ideje. Neboť taková vyluka neznámá nic jiného než že politické hnutí, nacházející se právě u moci, se snaží pro budoucnost zabránit možnosti jakékoliv politické změny, a to nejen na revolučním podkladě, nýbrž i na podkladě regulérním, zákonném. Státní a vládní formy, které nejsou budovány na demokratickém principu svobody, považují naproti tomu takovou zábranu za zcela přípustnou. Autokratická vládní forma (despocie, absolutní monarchie, politická diktatura) bude tedy negovat nejen pouhou přípustnost politických stranických programů, které usilují o zásadní změnu stávající státní formy, nýbrž bude normovat jako delikt, stíhaný nejtěžšími tresty (velezradu!) i jen každý pokus o změnu stávající vládní formy. Důsledné demokratické stanovisko musí naproti tomu prohlásit zásadně za přípustný každý pokus o změnu stávající vládní formy, pokud má být uskutečněn legálním způsobem (např. oficiálním programem politické strany, která dosáhne většiny ve volbách). Neboť každá skutečná demokracie je nerozlučně spojena s liberalismem. Už z tohoto důvodu nemůže být demokratický takový právní řád, který připouští jen jedinou politickou stranu a její stranický program, jak je tomu téměř pravidlem u totalitně orientovaných státních forem, třeba by byl někdy učiněn pokus zakrýt tuto okolnost formálním připuštěním i jiných, politicky však bezvýznamných vedlejších stran, programově zcela závislých na hlavní straně.

Je životní, resp. osudovou otázkou každého radikálně demokratického režimu, má-li svůj liberalismus, tj. velkorysost vůči jiným politickým směrům (zejména proti směrům totalitním, a proto nutně autokratickým) hnát tak daleko, že to vede nakonec k jeho zničení. Takové zničení může být obrazně označeno za zvláštní druh politické sebevraždy a v politických dějinách se skutečně takové případy nezřídka odehrály; vzpomeňme jen toleranci radikálně demokratické ústavy Německa před Hitlerovým uchvácením moci! Problém liberalismu v demokracii, vypjatého takto do nejzazších důsledků, by bylo možné z teoretického hlediska shrnout do těchto otázek: Patří pojmově k podstatě liberalismu a demokratické státní formy, aby se mohla sama negovat a neztratila by bez této možnosti své pojmové znaky? Zůstává autokratická totalitní státní ústava svou podstatou ještě liberálně demokratickou jen proto, že vznikla legální cestou, tj. změnou jí předcházející liberálně demokratické ústavy? Patří pojmově k vlastnostem radikálního liberálního demokrata, že se této své vlastnosti dobrovolně vzdá, aniž by ji současně také ztratil. Je jasné, že tyto a podobné otázky musí být zodpovězeny negativně. Z toho však plyne pro každou praktickou politiku ten důležitý důsledek, že každý státní útvar musí dbát toho (a eticky je k tomu oprávněn), aby se chránil proti ohrožení své existence tím, že nepřipouští politické tendence a programy, které směřují proti základním ideovým pilířům, na nichž spočívá jeho liberálně demokratická individualita. Pro totalitně autokratickou vládní formu se tento důsledek jeví jako samozřejmost, o níž nikdo ani v nejmenším nepochybuje, a v tom spočívá také její větší síla ve srovnání s tolerantním liberalismem.

Aplikujeme-li to, co bylo právě obecně řečeno, na otázku, která nás zde speciálně zajímá, tj. na politické strany, vyplývající z toho pro každou praktickou státní politiku tyto důsledky:

1. Vede-li demokratická státní forma bez výjimky a nutně, jak bylo výše vyloženo, k pojetí státu jako státu stran, pak z toho plyne, že jeho právní řád musí výslovně upravit právními normami otázku vzniku, rozpuštění, činnosti a organizace politických stran. Musí být zásadně opuštěna ideologie, pocházející z doby konstituční monarchie, podle níž tvoří státní parlament jako exponent politických

stran ve své funkci zákonodárce zároveň „pupeční šňůru“, která spojuje stát a jeho právní řád jako juristický zjev s jeho sociálním mateřským tělem (Kelsen!). Neboť i vznik právních norem je procesem, který je nutné chápat juristicky (státoprávně). A to, co platí o státním parlamentu jako celkovém exponentu politických stran jej vytvářejících, musí platit stejnou, ne-li zvýšenou měrou i o politických stranách.

2. Zásadně negativně musí být ze všeobecného eticko-politického hlediska zodpovězena otázka, zda odporuje základní zásadě liberalismu, obsahuje-li radikálně demokratický právní řád předpisy, zabraňující vzniku a činnosti politických stran, jestliže jejich program *expressis verbis* nebo zakrytě směřuje k odstranění onoho základního principu, resp. k jeho nahrazení protichůdným principem autokracie, policejního státu a totality ve všech jejích formách. Demokraticky organizovaný stát má etické právo na to, aby zkoumal programy nově vytvořených politických stran a aby kontroloval jejich činnost svými orgány, a to aspoň v tomto směru. Jinak by si dal uříznout větev, na níž sám sedí, tj. základní zásadu demokratického liberalismu. Jinými slovy úprava organizace a činnosti politických stran neleží zásadně mimo rámec právního řádu ve státě, nýbrž uvnitř něho. Je nepřipadná a chybná námitka, že podobná kompetence již sama o sobě zpečetuje policejní charakter státu, nebo že politické strany postátňuje, resp. činí je státními orgány, neboť totéž by muselo stejným právem platit o všech jiných soukromých a veřejných korporacích (spolcích, společnostech, družstev atd.). Vždyť i jejich právní existence je přímo nebo nepřímo upravena právním řádem státu a nelze tedy nevidět správnost názoru, proč právě jen politické strany by měly tvořit jedinou výjimku z tohoto pravidla.

(Z německého rukopisu přeložil V. V. [Vladimír Vybral])

3 Legimitita a legalita

Z etymologického hlediska není mezi významem slov legitimita a legalita (legitimní, legitimistický, legální) žádný rozdíl. Obě pocházejí z latinského slova *lex*, a znamenají zákonný, zákonu odpovídající nebo hovící. To patrně platí i o jejich negaci (ilegitimní, ilegální). Také běžné slovníky, aspoň pokud jsem zjistil, takové rozdíly nečiní. To, co takto může hovět nebo nehovět zákonu, tj. normě určitého druhu, může být jakákoliv skutečnost, děj nebo opatření, která sama znamenají nějakou normu (např. výroky soudů, rozsudky, nebo rozhodnutí jiných úřadů). Teprve z jiného, než ryze etymologického hlediska se objevují rozdíly mezi významem obou slov; takovým hlediskem je např. zejména obecně normativní (právnícké) a politické hledisko. Slova legitimita v jeho typickém smyslu prý poprvé použil Talleyrand na Vídeňském kongresu roku 1814 (viz Held *Über Legitimität, Legitimitätsprinzip*, 1859). Jako součást latinské řeči vzniklo později než slovo legalita (*legalis*).

Z normativního hlediska vynikne zmíněný rozdíl jasně, uvědomíme-li si významy některých jiných slov, která jsou odvozena od slovního kmene *leg-*, jako jsou např. slova *legace*, *delegace*, *delegát*, *legát*, *legitimace*, *legalizace* apod. a nemožnost nahradit v různých slovních obrazech slovo *legimitita* slovem *legalita*. Mohu např. někoho vyzvat, aby se legitimoval, nikoliv však aby se legalizoval, mohu o určité osobě tvrdit, že je legitimním dítětem jiné osoby, ale nikoliv legálním. Mohu o určité osobě tvrdit, že je legální hlavou určitého státu, což znamená, že ji lze vůbec považovat za hlavu tohoto státu, ale něco jiného chci patrně vyjádřit, pokud o ní tvrdím (zejména jde-li o hlavu monarchického státu), že ji považuji za legitimní, poněvadž je možné, že bude sice uznávána za legální, nikoliv však zároveň za legitimní. Legální se nazývá hlava státu nebo nějaký jeho jiný orgán (např. zákonodárny sbor), pokud byl stanoven, jmenován nebo zvolen podle zákona, jehož platnost se předpokládá a který způsob tohoto stanovení, jmenování nebo volby platně upravuje. Říkáme-li však o takových orgánech, že jsou legitimní, chceme tím patrně vyjádřit něco jiného, o čemž ještě bude řeč. Zde zatím jen připomenou to, že určitým činitelům,

orgánům, institucím nebo opatřením mohou být přiznány buď oba tyto přívlastky (legální a legitimní), nebo jen jeden z nich. V tomto druhém případě se sice bude něco jevit jako legální, co však zároveň bude považováno za ilegální nebo naopak. Přistupuje-li k takovým úsudkům o legálnosti, resp. legitimnosti něčeho, obecný hodnotící moment, nazývají se, jak známo, ti, kdo vlastnost legitimnosti hodnotí výše než pouhé legálnosti čili jinými slovy dávají legitimnosti přednost před pouhou legálností, „legitimisty“; mohou to být vedle jednotlivců i jejich celé skupiny, hnutí, politické strany atd.

Že se při všech takových úvahách pohybujeme v normativní oblasti, tj. v říši norem, je jasné. Vždyť představy legálnosti a legitimnosti mohou vzniknout jen tehdy, srovnáváme-li něco s něčím, co se jeví jako norma (*lex*). Snaha po přesném vystižení pojmového rozdílu mezi oběma představami pak bývá ztěžována dvojným významem, který se slovu norma přiřkládá. Normou se totiž nerozumí jen výraz něčeho, co má být (viz mou *Teorii práva*, str. 34), nýbrž se jí rozumí někdy i pouhé pravidlo (*regula, Regel*), podle kterého se něco skutečně děje, tj. bez jakékoliv normativní přísady povinnosti. Tak vzniká představa a pojem normálnosti čili pravidelnosti a jejich logické protiklady, tj. abnormálnosti (výjimečnosti). Normální tedy není jen to, co hoví určité normě (rozkazu, imperativu), nýbrž může být i něco, co se zpravidla děje a čehož protiklad bývá pocíťován jako výjimka a označován případně jako abnormálnost. Takto docházíme k psychologicky zajímavému poznatku, že se v jednotlivých jazycích označuje něco, co má být (norma), slovy, jimiž se zároveň naznačuje, že se něco děje pravidelně nebo zpravidla a je tedy opakem výjimečnosti, ačkoliv nás zkušenost často poučuje, že tomu v životní praxi tak nebývá, dokonce že je normotvůrcovým důvodem či motivem pro jeho normotvornou činnost právě jeho předpoklad, že to, co svou normou stanoví, ve skutečnosti nebude zpravidla dodržováno (kdyby se praktický zákonodárce domníval, že lidé nebudou projevovat vůbec tendenci vraždit, krást, podvádět atd., nevydával by patrně žádné zvláštní trestní zákony). Tak se stává, že v jednotlivých jazycích pocházejí slova právo, *Recht, droit, diritto* atd. ze stejného

kořene jako slova, která naznačují, že je něco přímé (nezkroucené) nebo správné. Srovnajme např. české slovo *pravítko* a zejména velmi příznačné německé slovo *regelrecht*.

Uvažujeme-li tedy o naší otázce z normativního (normologického) hlediska, docházíme k úsudku, že předpokladem pro významový rozchod slova *legalita* (legální) a *legitimita* (legitimní) se zdá být toto: obě sice naznačují, že je něco ve shodě s něčím a že toto druhé něco nezbytně znamená nějakou normu; má-li však něco být zároveň a současně legální a legitimní, je z hlediska normativní noetiky nezbytné, abychom při svém úsudku zároveň a současně vycházeli z předpokladu platnosti dvou norem, vzájemně si svým obsahem odporujících, což jinými slovy znamená příslušejících dvěma různým samostatným normovým souborům. Takový předpoklad ovšem znamená prohřešení proti pravidlům normativního myšlení (tj. normativní noetice; viz k tomu mou *Teorii práva*, str. 45, 47), poněvadž nás nutí, abychom to, co se nám bude jevit jako legální, zároveň považovali za ilegitimní a tomu, čemu přiznáváme legitimitu, přikládali vlastnost ilegálnosti.

Ve všech případech, ve kterých takto na určitý stav, děj nebo čin přikládáme dvě různá hodnotící měřítka, zpravidla dochází i ke vzájemnému hodnocení těchto měřítek. Určitý stav, děj nebo čin, zkrátka určitá skutková podstata, může, jak bylo řečeno, hovět obsahu určité normy (určitému normovému souboru) a zároveň se přičít obsahu jiné normy (jinému normovému souboru). V prvním případě jej hodnotíme pozitivně, ve druhém negativně. Nejběžnější příklady takových dvojic případů nacházíme tam, kde obě normy přísluší k různým druhům norem, např. normy etické, náboženské nebo normy, jež bývají považovány za právní. Předpokládáme-li, že si obsahy těchto norem (předpisů, imperativů apod.) navzájem odporují, že se však, jak tomu zpravidla bývá, obrací na stejný povinnostní subjekt, řeší tento subjekt vznikající rozpor nebo konflikt tak, že srovnává závažnost norem (normových souborů) a bude se pak řídit předpisem normy, kterou považuje za závažnější. Pro poznávající subjekt (který je nutné přesně odlišovat od subjektu povinnostního i normotvorného) se stává tato situace zásadně neřešitelnou, poněvadž pro něho nemá vůbec smysl závažnost (a tím i závaznost) dvou nebo více norem, pokud

každá z nich podle zmíněného předpokladu přísluší k jinému (samostatnému) souboru. Neboť každá z nich platí, tj. nutně zavazuje stejně čili, jak se populárně říká, stoprocentně.

Pokud jde o konkrétní příklad, který nás zde zajímá, tj. o vzájemný vztah pojmů tzv. legality a legitimacy, vycházejí úvahy o něm z představy něčeho, čím se normy, jimiž něco hodnotíme (určitý stav, děj, čin nebo předmět) samy opět hodnotí. Toto něco může vystupovat ve formě určitých zásad, nebo idejí, více méně obecných, nebo je možné je vyslovit opět v normativní formě, tj. jako normy. Hodnotí se pak normy normami, přičemž hodnocená norma tvoří z hlediska hodnotící normy součást hodnocené skutkové podstaty a zároveň se (sc. noeticky) předpokládá, že každá z nich přísluší k jinému (rozuměj samostatnému souboru, např. právnímu a mravnímu – etickému).

Zmíněné zásady nebo ideje, jimiž se provádí hodnocení, bývají obecně nazývány ideologiemi, čímž však pojem ideologie není nijak dostatečně definován, bereme-li zřetel zejména na novější filozofické, právní a politické písemnictví, v němž se tento pojem dostává do blízkosti jiných pojmů, a to hlavně pojmů legitimacy, legitimace, teorie (*a contrario* praxe), důvodu či odůvodnění, ospravedlnění, zmocnění, autority apod.⁵³ Ve starším písemnictví se slova ideologie málo užívalo. V politické a jiné praxi rozumí pak prakticky založení muži, jimž vždy záleží na konkrétech (praktických případech) a málokdy na pouhých obecných teoriích, ideology právě takové lidi, kteří mají na mysli v první řadě různé obecné myšlenky a úvahy, jež se praktikům zdají být neplodné a zbytečné (tak nazýval např., jak známo, Napoleon I. kritiky své politiky často ideology). Někdy se přibližuje význam přikládaný tomuto slovu pojmu tzv. utkvělé myšlenky (*idée fixe*). Málokterý autor nebo řečník se bez něho obejde, ale jen málokterý je přesně definuje. Tak např. v Neubauerově znamenité knize *Státověda a teorie politiky* je sice věnována celá III. kapitola *Politické a státní ideologii* (str. 119–190) a rozeznává se v ní ideologie účelová i normativní, ale přesnou definici pojmu ideologie v ní čtenář postrádá. Z autorových

⁵³ Podle Dom. Pecky *Moderní člověk a křesťanství*, 1948, str. 54, „pochází slovo ideologie z doby francouzské revoluce. Vymyslel je Antoine Destutt de Tracy pro označení vědecké disciplíny, která měla být základem všech věd, zejména pak vědy o člověku, a měla mít stejný stupeň jistoty jako exaktní vědy“.

vývodů ovšem seznává, že pro své účely používá slova ideologie téměř jako synonyma pro odůvodnění nebo ospravedlnění (legitimování) a pokud jde o normativní ideologii, správně poukazuje na její metajuristickou povahu (str. 176, I. vyd.). S nedostatkem výslovné definice pojmu ideologie souvisí snad také velká stručnost, s níž autor na str. 200 pod čarou odbývá otázku tvořící vlastní téma tohoto našeho pojednání, tj. poměr pojmu legitimacy k pojmu legality (viz o tom níže).

Výtěžek našich dosavadních úvah o rozdílu mezi oběma pojmy není tedy zvláště bohatý, pokud zůstáváme výlučně uvnitř oblasti imanentního normativního poznávání. Význam tohoto rozdílu však vzrůstá, jakmile překročíme její hranice směrem k obecně politické oblasti, která znamená, juristicky vyjádřeno, obor tzv. *legis ferendae* (viz mé *Československé právo ústavní*, str. 14). Vztah mezi oběma běžnými oblastmi, tj. *legis ferendae* a *legis latae*, je navždy kritické povahy: z hlediska *legis ferendae* totiž kritizujeme obsah *legis latae*, čili jej schvalujeme nebo neschvalujeme; v tomto druhém případě se takový kritik snaží, vystupuje-li zároveň v úloze praktického normotvůrce (zákonodárce), záporně hodnocenou *lex lata* nahradit jinou (sc. novou) normou, jejíž obsah je jím pozitivně hodnocen. Tato norma se pak jeví z jeho kritického hlediska jako *lex ferenda*, tj. jako norma, která má nebo by měla být stanovena, ale dosud ještě stanovena nebyla a tedy neplatí (rozuměj ještě).

V podobné situaci jako kritik *legis latae* z hlediska *legis ferende* se nachází i ten, kdo vůči některé politicky mu nevyhovující *lex lata* hájí jako legitimista jinou, obsahově jí odporující *lex*. Nepočíná si však při tom zpravidla noeticky, tj. z hlediska pravidel normativního poznávání, správně, pokud ve své argumentaci nedůsledně splétá obě hlediska (*lex lata* a *ferenda*) a následkem toho i pojmy legitimacy a prosté legality. Neboť pro něj a pro jeho legitimistické stanovisko a východisko se stává norma, jejíž obsah by hověl jeho legitimistickým zásadám, pravou *lex lata*, tj. platnou normou, ale přesto uznává (poněvadž je skutečností, tj. tzv. *fait accompli*, k tomu donucován) i platnost jiné, jí odporující normy: obě mu jsou proto vlastně současně *leges latae*, čímž padá i rozdíl mezi legitimitou a prostou legalitou, z něhož jinak zásadně vychází.

Pravý legitimista upírá normě, jejíž obsah odporuje jeho legitimistickým zásadám, vlastnost *leges latae*, tj. platné *lex*. Takovou platnost *lex lata* mu může být jen norma, hovící jeho legitimistickým zásadám (principům). V tomto smyslu byli např. ve Francii jako legitimisté označováni, a sami se jako takoví označovali, přívrženci politických skupin a stran, kteří uznávali pouze příslušníky bourbonské dynastie za oprávněné k vládě, nikoli příslušníky rodiny orleánské a tím méně ovšem rodiny Bonapartů. Dostal-li se přece některý z nich na trůn, byl považován a prohlašován za pouhého uzurpátora, tj. za člověka, který se ke své funkci dostal násilím nebo vůbec nějakým protiprávním způsobem na rozdíl od legitimního panovníka, jenž svou funkci – zpravidla aspoň – nejen skutečně vykonává, nýbrž kterému také po právu náleží. V takových pravidelných případech spadá tudíž legitimita a legalita v jedno: na trůně sedí panovník, který je nejen legální, nýbrž i legitimní, tj. činovník, který se jako takový může legitimovat. Jinak se má však věc, zmocní-li se ve státě (rozuměj monarchickém) trůnu někdo, jemuž se podle mínění určitých posuzovatelů této legitimační schopnosti nedostává. Nazývají jej a popřípadě celou rodinu (dynastii), ze které pochází, uzurpátorem, což doslova znamená někdo, kdo něco (nějaké právo) nabyt častým užíváním; srovnej slova *usucapio*, *usurcapio*, *usurpare* (např. obrat *usurpatus mos*) na rozdíl od jiných možných způsobů nabývání. Vydržuje, resp. tedy vlastně vydržel své právo nebo svou funkci jak uzurpátor, tak legitimní panovník uplýváním času, ale pouze u legitimního panovníka se tento čas stává rozhodující skutečností pro nabytí jeho práva. Takovým způsobem se dostává princip nebo legitimistická ideologie do souvislosti s všeobecnou ideou nebo konzervativní zásadou. Přívrženec monarchické legitimacy bývá konzervativcem, který zásadně odmítá to, čemu chybí posvěcení, jež může skýtat pouze poměrně dlouhé trvání. Hájí dále – a to zejména pro monarchické státní zřízení – rozhodující význam pokrevního pouta, které spojuje příslušníky stejné rodiny (vládnoucí dynastie) mezi sebou a nemůže ničím, tedy např. ani volbou, být zcela nahrazeno. Proto dává přednost monarchickému zřízení dědicnému proti monarchii volební, ať již volební právo (aktivní a pasivní) přísluší komukoliv. Z hlediska obecné legitimistické ideologie je možné přímo

říct, že pravá a vlastní legitimnost nemůže být nikomu, resp. ničemu uměle udělena, nýbrž že vzniká samovolně jako následek určitých událostí, resp. vlastností (uplynutí času, krevní příbuznosti apod.). Tento zřejmě konzervativní prvek ji odlišuje, tj. její podstatu, od jiných, protichůdných podstat, resp. událostí, např. od revolucí a zejména od oné zvláštní vlastnosti, která bývala chápána jako její zvláštní druh, tj. od legitimacy, kterou prý uděluje lid, resp. národ sám. Proti legitimitě, založené na rodu (krevním příslušenstvím k určité rodině, resp. dynastii) a prostému uplynutí určitého času se staví legitimita, která se odvozuje z vůle národa. Proti legitimnímu dědičnému panovníku „z boží milosti“ stojí nový (uzurpátor), kterou svou odchýlnou legitimitu odůvodňuje (ospravedlňuje) vůlí lidu, projevenou zpravidla volbou nebo plebiscitem. Tak to činil např. Napoleon III. proti starousedlým francouzským dynastiím a stavěl tak sice národnostní princip proti principu legitimistickému, usiloval však – jako všichni uzurpátoři – zároveň o to, aby se jeho revoluční legitimita co nejdříve a co nejdůkladněji přeměnila v legitimitu starého typu, napodobuje tím postup svého předchůdce a zakladatele dynastie Bonapartů Napoleona I., který hlavně svým sňatkem s příslušnicí nejstarší evropské dynastie (habsburské) se snažil odstranit aspoň částečně nedostatky své vlastní legitimacy.

Staví-li se zmíněným způsobem ustálený politický pojem legitimacy do protikladu ke zvláštnímu pojmu legitimacy, který pochází z vůle národa jako nejvyššího, a tudíž rozhodujícího činitele ve státě, dostává se tím do blízkosti k běžné představě a pojmu suverenity (svrchovanosti). Legitimním se pak jeví onen panovník, který děkuje za svou orgánní funkci vůlí národa, projevené volbou, plebiscitem nebo jiným podobným způsobem. Jemu má a musí ustoupit ten, kdo svou legitimnost odvozuje z jiného pramene, jako např. z vůle Boží, z pokrevního vztahu k určité rodině (dynastii), nebo prostě ze skutečnosti, že jako držitel své orgánní funkce byl uznáván určitou, pokud možno dlouhou dobu obecně, tedy popřípadě i většinou národa. Obhájcí tohoto druhu legitimacy bývají živly konzervativní, nepřející politickým změnám, převratům a revolucím, a to již z toho důvodu, že si zpravidla nevykládají heslo suverenity národa tak, že by vůle národa, rozhodující o tom (a to suverénně), kdo

má stát v čele státu, se mohla libovolně měnit. Jinými slovy politický stav (a z něj plynoucí režim), posvěcený ideou legitimacy, bývá zásadně považován za neměnný navzdory vši suverenitě (ať národní nebo spočívající na jiných základech). Proto se legitimista zpravidla stává odpůrcem wszelkých změn, třeba by byly ospravedlňovány zásadou svrchovanosti samotného národa. Do sporu (sc. politického) s obsahem konkrétního, jím za jinak platný předpokládaného právního řádu se dostává legitimista, jakmile je tento řád vybudován na ideologii měnitelnosti, pokud jde aspoň o otázku, kdo má být v jednotlivých případech považován za nejvyššího nositele (reprezentanta) státní moci. V těchto případech se pak rozchází legitimistická ideologie s legální (legalistickou) ideologií čili jinými slovy obhájce legitimacy vychází z hlediska *legis ferendae*, kdežto obhájce legality trvá na hledisku *legis latae*, vzniklé třeba protiprávním násilím, tj. politickým převratem (revolucí, tj. přetržením právní kontinuity; viz o tom má *Teorie práva*, str. 79).

Pojmem legitimacy se zabývala státověda odedávna. V následujících řádcích chci uvést jen několik málo příkladů, a to jak z doby staré, tak novější. Pokud jde o starší, uvádím výše již citovaný Heldův spis (*Über Legitimität, Legitimitätsprinzip*, Würzburg, 1859), v němž lze najít velmi bohaté poukazy na příslušnou starší literaturu, zejména německou a francouzskou, avšak jasné pojmové rozhraničení mezi legitimitou a legalitou v ní bude čtenář marně hledat. Vysvětlí si tento nedostatek spisu naprostým nedostatkem jakékoliv autorovy právní teorie, o kterém se dozvídá jen to, že byl asi velmi radikálním německým vlastencem, který cit pravé vlastenecké legitimacy přisuzuje pouze svému vlastnímu národu, tj. německému. Stejný nedostatek jsem shledal ve spisu Carl Schmitta, pocházejícím z poměrně nejnovější doby (1932), který má titul *Legalität und Legitimität*, v němž se však čtenář právě o rozdílu mezi těmito oběma pojmy dozvídá velmi málo, což se zdá mít stejný důvod jako u Helda. Tvrdí se tam např., že režim tzv. bezprostřední demokracie je projevem vůle a nikoliv rozumu (*ratio*) a vyžaduje legitimitu, ale nikoliv legalitu (str. 66), že tzv. plebiscit je legitimní, volný parlament ale legální zařízení (str. 68), aniž by se čtenář blíže dozvěděl, proč by tomu tak vlastně muselo být.

Odchovanec normativní teorie prof. Neubauer se dotýká, jak zde již bylo výše naznačeno, ve své *Státovědě* otázky rozdílu mezi legitimitou a legalitou z právního hlediska jen zběžně, tj. v poznámce pod čarou na str. 200: „*Legalitu, tj. souhlas s ústavní anebo jinou obecnou právní normou, je nutné rozlišovat od legitimacy, tj. souhlasu s ideologickou normou, jak jsme se o ní zmínili v předchozím oddíle (III, B, 1).*“ Z hlediska ryze teoretického (noetického) a *contrario* praktického (politického) nemusí jít právě o ideologickou normu v běžném smyslu toho slova, ale rozhodující je, že taková norma musí být součástí jiného, a to jako samostatného předpokládaného normového souboru než toho, jehož součástí je norma legální. Vzájemné srovnávání, resp. hodnocení dvou takových norem se tudíž prohřešuje proti základní poučce normativní noetiky, která tvoří obdobu prvního z desatera božích přikázání *Non habebis deos alienos coram me*.⁵⁴ Jeho noetická nepřípustnost bývá zmírněna pro ryzí právní teorii, když jednu z obou takto srovnávaných norem výslovně považujeme, resp. uznáváme za pouhou *lex ferenda*, tj. za normu, která dosud nebyla, ale měla by být stanovena, a to místo druhé normy, a sice platné normy (*lex lata*).

Na konec zde uvedu stručnou zmínku o vzájemném poměru pojmů legalita a legitimita k pojmu loajalita. Loajalita je francouzské slovo a pochází stejně jako slova *legimité*, *legalité* z latiny (*lex*, francouzsky *loi*) a loajální znamená v podstatě totéž jako zákonný, zákonům hověcí. Patrně teprve obecná mluva (politická, diplomatická) mu dodala jeho typickou příchutí, vyjadřující povahovou vlastnost zvláštní přímosti, upřímnosti, věrnosti a oddanosti, kterou nemá slovo legitimita, a ještě méně slovo legalita. Obě za to vykazují mnohem bližší vztah k představě určitého normového souboru než loajalita. Loajalitou se pak označovala zvláště věrnost poddaných ke svým dědičným panovníkům a odtud mělo toto slovo blíže k monarchické státní formě než k republikánské. Tak se např. nazývali v dějinách Anglie přívrženci dynastie Stuartovců přímo loajalisty, což také znamenalo to, jako roajalisté, tj. věrní lidé panovníku.

⁵⁴ *Primum Decalogi praeceptum, Vulgata, Exodus, 20, 1–6.* Bůh Nového zákona zde sebe sama označuje za *gelotes* (řevnivého). Tutéž vlastnost má z normologického hlediska i každý normový soubor (právní řád): nestrpí vedle sebe současně žádný jiný.

4 Pojem puče

Slovo puč již dávno zdomácnělo v politických úvahách všeho druhu, a to nejen v německé, nýbrž i v české řeči. Kdekdo mluví o pučích, aniž by si přitom uvědomoval, odkud se toto slovo vzalo a jaký přesný pojem vlastně vyjadřuje. Chci se proto v následujících řádcích pokusit o stručný nástin teorie puče a aplikovat ji na nejnovější politické události u nás. Předtím mi dovoluňte několik poznámek o tom, odkud se toto slovo vzalo.

Meyerův konverzační lexikon (4. vyd., 1889) nás pod heslem *Putsch* poučuje o tom, že slovo pochází z Curyšského nářečí a znamená „neočekávaný a rychle pomíjející pokus povstání“, a že vzniklo v curyšském hnutí roku 1839. Toto hnutí bylo vyvoláno povoláním D. F. Strausse, autora známého spisu *Život Ježíše*, na tamní nově zřízenou univerzitu. Dne 6. září zmíněného roku vtáhla následkem toho skupina sedláků do města a vynutila si tím odstoupení dosavadní liberální vlády a nastolení nové, konzervativní. Tomuto násilnému zákroku se začalo v Curychu říkat *Putsch*.

4.1 Rozbor pojmu

Výše uvedené pojmové vymezení se mně zdá být přiléhavé. To, čemu se dnes všeobecně říká puč, má skutečně vlastnost neočekávanosti a pomíjejícínosti (*rasch vorübergehend*). Obě tyto vlastnosti nemusí mít každé povstání (*Aufstand*). Takové povstání totiž může být dlouho připravováno, nemusí rychle pominout a zpravidla se jím rozumí na rozdíl od pouhého puče podnik většího rozsahu: povstávají celé národy nebo jejich třídy (měšťáci, sedláci, proletariát atd.) a nikoliv pouhé číselně poměrně omezené skupiny (houfy) jednotlivců, jak tomu bývá u puče. Touto svou vlastností má puč blíže ke spiklenectví (komplotu) než pravé povstání. Povstáním se dále rozumí děj, který bývá provázen brachiálním násilím povstalců, popřípadě i vojenským zákrokem. To vše se nevyskytuje stejnou měrou u pravého puče. Spiklenci mohou provést svůj puč i bez prolévání krve a bez obětí na životech. Způsob, jakým např. Napoleon s pomocí svého bratra roku 1799 znásilnil a rozehnal tzv. radu pěti set, nebudeme nazývat

povstáním, nýbrž spíše pučem, provedeným několika zasvěcenými spiklenci. Rozumí se však, že hranice mezi oběma pojmy (povstání a puče) zůstávají vždy plynulé.

Ale také se rozumí, že každý puč a každé povstání musí být namířeno proti někomu, neboť kde by nebyl takový činitel, tj. kde by panovala naprostá jednomyslnost názorů a přání všech, nebyly by možné a neměly by smysl ani puč, ani povstání v běžném slova smyslu. Povstalec a pučista předpokládá, že jeho podniku bude kladen odpor, a dále předpokládá, že nad tímto odporem nebude možné zvítězit normálními prostředky. Proto povstalec používá násilí a pučista metody spiklenectví, a oba se tím uchylují od normálních prostředků, jimiž bývá jinak dosaženo změn v dosavadním stavu věcí, o které jde.

Chápeme-li povstání a puč jako prostředky k dosažení určitých účelů (jejichž oblast bychom mohli obecně vymezit jako politickou organizaci skupin individuů, jako např. států, krajů, obcí a jiných takových kolektivů), pak je tedy podle právě řečeného nutné dodat k definici podané zde úvodem ještě jednu vlastnost každého puče, a sice jeho abnormálnost jako prostředku k dosažení určitých cílů. Tato abnormálnost souvisí s tím, že činitelem, proti němuž vystupuje pučista a kterého chce oslabit nebo úplně odstranit, není pouze jeho protivník, nýbrž i řád čili soubor norem, který dosud oba uznávají a podle kterého se mají v pravidelných případech odehrávat zápasy o moc mezi nimi a uskutečňovat případné změny dosavadního stavu. V případech, pro které se užívá slova puč, se jedná o soubor právních norem čili právní řád. U vlastního puče zmíněná abnormálnost nemusí spočívat ve zjevném a přímém porušení tohoto řádu, kdežto každé povstání (*Aufstand*, *Staatsstreich*, *Coup d'État*, revoluce) tuto vlastnost bezpodmínečně má. Povstalec povstává nejen proti svému politickému protivníku, nýbrž zároveň i proti onomu řádu. Normativní význam jeho útoku proti němu, pokud je úspěšný, se projevuje v přerušení právní kontinuity a nastolení nového ohniska tohoto řádu (viz blíže o tom mou *Teorii práva*, str. 79, mé *Československé právo ústavní*, str. 84 a heslo Kontinuita ve *Slovníku veřejného práva*). Je myslitelný případ, že by útok proti dosavadnímu stavu směřoval pouze proti němu čili proti jeho platné normativní

úpravě, a sice ze strany těch, kteří mají možnost, aby se o to pokusili normálním způsobem, dávají ale přesto přednost puči, tedy abnormálnímu způsobu. Představme si např. zákonodárny sbor, jehož poměrně nepatrná, a proto nejistá většina usiluje o změnu některého ústavního zákona, vlády nebo jiného ústavního zařízení. V tomto případě se mohou i příslušníci takové nespolehlivé většiny stát spikleneckými pučisty. V něm pak vlastně dochází k útoku na jediného odpůrce, jímž je obecně jinak uznávaný základní většinový princip podle zásady *pars major pars sanior*. Zpravidla ovšem tento způsob útoku na dosavadní úpravu věcí nebývá nazýván pučem a nepodřazuje se pod obecný význam tohoto slova. Tím méně se pod něj zahrnuje případ, ve kterém by vůbec všechny rozhodující složky kolektivu, které jsou podle jeho platné normativní organizace povolány k jejím případným změnám, se zamýšlenou změnou v podstatě souhlasily, a v němž by proto jeho abnormálnost mohla spočívat pouze ve zvláštním formálním způsobu jeho provedení.

4.2 Aplikace na konkrétní případ

Co se stalo v osudných posledních únorových dnech roku 1948 u nás v Československu? Obecně se tomu, jak známo, říká puč, a obecně se přiznává, že zde šlo o počín velmi základního a dalekosáhlého politického významu. A dále se má za to, že tento počín, měl-li vůbec povahu nějakého puče ve smyslu naznačeném výše, byl proveden nikoliv politickými zástupci celého národa, nýbrž jen jeho určitou částí, a to komunistickým hnutím čili komunistickou stranou. Někteří jeho posuzovatelé mají za to, že tato část národa a její parlamentní zástupci reprezentovali pouze menšinu celého národa (více nebo méně mizivou), jiní opět tvrdí, že ve skutečnosti to vlastně byla jeho (více nebo méně silná) většina, která pomocí obecně uznávaného většinového demokratického principu donutila svou číselnou převahou menšinu k ústupu. Popírají proto, že by tu vůbec došlo k některému z těch abnormálních postupů, kterými jsou charakterizovány různé typy politických pučů a že tedy nepopíratelné změny, které potom nastaly v organizaci politické moci, se děly zcela legálně a byly tedy v pořádku. Radikální živlové mezi nimi dokonce prohlašují, že tu vlastně nešlo o žádnou většinu a menšinu národa, které by musely proti sobě bojovat, nýbrž

o jakousi mimořádnou jednomyslnost celého politicky dospělého národa až na určité zcela bezvýznamné opoziční zbytky, jež se spiklenecky sjednocovaly v jednotlivých politických stranách mimo-, resp. protikomunistických. Tito radikálové, popírající událost jakéhokoliv puče jako něčeho zcela zbytečného, mohli k utvrzení správnosti svého názoru poukazovat na nepopíratelnou jednomyslnost a jednohlasnost, se kterými nová reprezentace národa, zvolená podle zásady jednotných (a jediných) hlasovacích lístků, přijímala všechny návrhy, ať se týkaly osnov nových zákonů nebo voleb různých nových funkcionářů. Ale právě tato svrchovaně nápadná jednomyslnost, jednotnost a oficiální uniformita, která tu dříve v národě vůbec nebyla, opět spíše nasvědčovala správnosti názoru druhé skupiny posuzovatelů, kteří z ní vyvozovali svůj úsudek, že událost nebo události z konce února 1948 mají do sebe něco naprosto neobvyklého a nepřirozeného, tedy prostě převratového či pučového.

Z činitelů, kteří tu vystupovali jako opravdu aktivní spoluhráči, je nutné uvést jednak hlavu státu, ale také jednotlivé politické strany, jejichž zástupci zasedali v zákonodárném sboru, z nichž někteří byli zároveň členy nejvyššího kolektivního výkonného orgánu, tj. vlády. Mezi těmito činiteli může za parlamentního režimu dojít k různým rozporům, které mohou, popřípadě vést k násilným převratům nebo spikleneckým pučům, jejichž účelem bývá vyloučení jednoho nebo více protivníků druhými. V takových případech opouštějí skupiny, které mezi sebou zápasí, normální společnou základnu, na níž se má zápas odehrávat, tj. společný platný právní řád, oběma jinak uznávaný a sahají (buď obě nebo jedna z nich) k mimořádným bojovým prostředkům, tj. spikleneckým úmluvám a pučům, aby tímto způsobem dosáhly svého cíle. Někdy do takového zápasu zasahuje – pouze neoficiálně a tudíž spiklenecky – činitel, jemuž bývá oficiální zásah znemožněn platnými normami (zásadami) mezinárodního práva, tj. exponent některé zahraniční politické skupiny, který na vítězství nebo porážce určité zápasící strany může mít svůj zájem.

U nás se odehrály události, které bývají označovány jako komunistický puč z roku 1948, takto: Politické protiklady, které vznikaly mezi dvěma nepřátelskými tábory, tj. politickými komunistickými a nekomunistickými

stranami, se začaly jak v parlamentu, tak ve vládě přiostrřovat. Vůbec zde nepomáhala vzpomínka na společný útvar nazývaný Národní fronta, která měla přece spojovat obě nyní zneprátelené skupiny v jednotné politické těleso, jež před ukončením druhé světové války vzniklo v zahraničí, a to samo již spiknutím jejích jednotlivých částí (politických stran) proti jiným, které *brevis manu* a tudíž spiklenecky z ní byly vyloučeny, resp. do ní nebyly připuštěny, jako např. bývalá politická agrární strana; vůbec nepomohla další, svou povahou rovněž spiklenecká událost vzniku tzv. košického programu, jež stanovili a jímž se zavázali někteří v Košicích přítomní exponenti smluvních stran, aniž by se exponenti domácího odboje a celá domácí politická veřejnost oficiálně dozvěděli, kdo vlastně byli tito zahraniční exponenti, přibývší se sovětskou armádou do Košic, a kdo je ke stanovení onoho programu a jeho všeobecnými směrnicemi pro další politický vývoj u nás zmocnil. Naše zmíněná domácí politická veřejnost nemohla proto v prvních dobách po našem vojenském osvobození (v druhé polovině roku 1945) na základě toho, co se o těchto událostech dozvěděla, mít dojem, že by u nás v dohledné době mohlo dojít k nějakým převratům, spiknutím a pučům. Vždyť celé akce se zúčastnil sám prezident republiky dr. Beneš a všechny aktivní politické strany, pokud byly pojaty do Národní fronty, dále byla utvořena a jmenována cestou obvyklých kompromisů vládní koalice a byla vydávána za souhlasu všech těchto stran velká řada velmi radikálních, tzv. znárodnovacích a jinak socializujících prezidentských dekretů, a kromě obvyklých neoficiálních kritik a varovných hlasů nebyl nikde znát nějaký skutečný odpor proti nim. Kde byl tedy vlastně protivník, proti němuž bylo možné a nutné připravovat a provést nějaký spiklenecký puč nebo dokonce násilné povstání?

Celé pučistické dějství bylo zahájeno, jak známo, demonstrativní a kolektivní demisí nekomunistických členů vlády, kterou měla být patrně podle očekávání jejích nekomunistických členů povalena celá vláda a nastolena nová, snad tzv. úřednická, tj. neparlamentární. To se však nestalo a prezident republiky doplnil pouze vyprázdněná ministerská křesla jmenováním jiných ministrů. Změna se netýkala především osoby dosavadního předsedy vlády komunisty Gottwalda, který dále zůstal ve své

funkci. O předcházejících vyjednáváních mezi komunistickými a nekomunistickými křídly vlády a obou s hlavou státu se politická veřejnost nic podstatného oficiálně nedozvěděla a obíhala – jmenovitě ohledně stanoviska, které ke sporu mezi oběma skupinami členů vlády zaujímal prezident republiky – jen řada nedoložených dohadů, jako např. ten, že prezident si prý nedovede představit jinou vládu než takovou, v jejímž čele by byl její dosavadní předseda Gottwald.

Pokud tím měla být vyjádřena pouze samozřejmá zásada, že za předpokladu tzv. parlamentárního režimu přísluší nárok na funkci předsedy vlády politické straně číselně nejsilnější, nebylo možné proti této představě něco podstatného namítat, až na to, že by této zásadě stejně vyhovovalo povolání kteréhokoliv jiného poslance z této strany, a ne pouze jen poslance Gottwalda. Ať se však odehrávaly události, které předcházely doplnění vlády, jež se hromadnou demisí svých nekomunistických členů stala kusou, jakkoliv – v žádném případě v nich nebylo možné spatřovat nějaký puč, zejména ne komunistický, neboť jen tím, že se člen některé vlády nevzdává své funkce, se ještě rozhodně nedopouští žádného puče. Ale ani počin toho, který se jí vzdává, nelze v žádném případě kvalifikovat jako puč ani jako pokus puče, zcela bez ohledu na to, zdali se ukáže jeho dohady ohledně důsledků jeho demise (např. její nepřijetí hlavou státu) správné nebo ne. A ani tato hlava státu nepáchá žádný puč, když reaguje nějakým způsobem na hromadnou demisi vlády, je-li jen tento způsob z hlediska státní ústavy přípustný.

Který politický činitel se tedy vlastně dopustil v únoru 1948 činu, jenž byl potom obecně nazýván pučem? Podle našeho předcházejícího vymezení pojmu puče jsou zde na tuto otázku možné jen dvě odpovědi: buď jej spáchali všichni zúčastnění činitelé společně, nebo nebyl spáchán vůbec žádný puč v běžném slova smyslu. První odpověď by předpokládala, že zde nebyl žádný protivník, proti kterému by puč směřoval, leda že bychom za takového protivníka chtěli považovat samotný právní řád čili přesněji platnou československou státní ústavu, nebo snad československý lid jako takový, který měl být společně sehranou komedií oklamán.

Z určité strany však bylo, jak známo, tvrzeno, že bezprostřední oběti pučistického podniku byla hlava státu a že tento podnik provedli zástupci politické komunistické strany, kteří v neoficiálních rozhovorech s prezidentem republiky různými hrozbami (např. občanskou válkou a krveprolitím nebo zahraniční násilnou intervencí) jej prý donutili, aby nastalou vládní krizi řešil určitým, jim vyhovujícím způsobem, tj. tím, že přijal demisi nekomunistických členů vlády a na prázdná křesla jmenoval nové, a to podle přání zástupců oné strany. Toto donucování však nebylo přece jen takového rázu, že by vyloučilo všelijaké vlastní rozhodování donucované hlavy státu, takže by o ní nemohla platit zásada *coactus, tamen voluit*. S tím souvisely i další, zatím ovšem přesně nedoložené pověsti, že prezident prý dohodl s odstoupivšími nekomunistickými členy vlády jiné řešení krize než to, které potom následkem teroru a hrozeb skutečně provedl, přičemž jeho přílišná neodolnost a nedodržení úmluvy byly vykládány všelijak (a omlouvány) jako následky jeho tehdejší smrtelné choroby.

Využití nebo spíše zneužití tělesné choroby nositelů důležitých ústavních funkcí k prosazení určitých dalekosáhlých účelů by ovšem znamenalo z hlediska platného právního řádu a státní ústavy činnost, která má nesporně znaky politického spiklenectví, a její výsledek lze proto snad nazvat pokusem o tzv. puč. Jako takový se zdá být mimořádným nebo abnormálním (z hlediska platného právního řádu) prostředkem, proti němuž se mohou jeho adresáti, tj. lid jako celek nebo jeho jednotlivé stranickopolitické organizace (politické strany) bránit opět pouze abnormálními prostředky. Lid jako celek se ovšem nemůže proti němu bránit nějakým svým vlastním spiknutím, nýbrž pouze otevřeným povstáním, tedy onou občanskou válkou, kterou prý bylo v únoru 1948 prezidentu republiky spiklenci vyhrožováno, a to, jak pozdější události ukázaly, s úspěchem. Tento lid však tenkrát nijak nepovstal proti spiklencům, nýbrž jen tajně jejich činnost kritizoval a neschvaloval, i když si musel být vědom, že je v něm počet neschvalujících větší než schvalujících. To dobře věděla i schvalující menšina, poněvadž by jinak před zahájením své vlastní pučistické činnosti nepovažovala za nutné aranžovat různé podniky (sjezdy, hromadné schůze na náměstích atd.) mimo parlamentní půdu, ve kterých

měla být manifestována jednomyslnost celého národa. V samotném Národním shromáždění, zvoleném ve volbách roku 1946, by se asi sotva dala ona jednomyslnost prokázat. Ale je nutné přiznat, že naprostá pasivnost, ve které všechen lid vůči pobuřujícím a překotně se vyvíjejícím událostem roku 1948 setrval, mohla mnohého pozorovatele (hlavně v cizině) svést k mylnému názoru, že se tu děje skutečně něco, s čím souhlasí ne-li veškerý lid, tak aspoň jeho rozhodná většina.

Pokud se zde rozšířily podobné, zřejmě nesprávné názory, nesly na tom hlavní vinu jednotlivé politické strany, proti nimž směřovala v první řadě spiklenecká činnost jedné z nich. Zkoumá-li někdo, kdo jako autor těchto řádků stál úplně mimo rámec neoficiálního politického jednání, které se snad odehrávalo jak uvnitř jednotlivých politických stran, tak ve vzájemných stycích mezi nimi, jakým způsobem se tyto strany chovaly vůči aktivním spiklencům, připravujícím puč proti nim, tj. vůči komunistické straně, pak se opět z jejich naprosté pasivnosti podávají jen dvě alternativy: buď byly tyto strany – a mám zde na mysli zejména stranu lidovou a národně sociální – raněny slepotou, nebo se puče jako jeho pasivní součástka zúčastnily. V tomto případě vznikají však opět značné pochybnosti, jestli šlo vůbec o podnik, který zasluhoval názvu puče. Kde by totiž byl protivník, proti němuž by puč směřoval, když se na něm – aktivně a pasivně – zúčastnily všichni ústavní činitelé, tj. hlava státu a všechny politické strany sjednocené v Národní frontě? O úloze, která v tomto dějství připadala speciálně sociálnědemokratické straně s jejími dvěma křídly (levicovým a pravicovým), se zde nehodlám šířit; stačí, když připomenu, že se mi zdála být zřejmě pochybnou a velmi málo sympatickou.

Úvahy o tom, co se asi odehrálo po provedení puče v lůně sociálnědemokratické dělnické strany a v myslích jejích jednotlivých příslušníků – od prostých dělníků až k politizujícím advokátům a profesorům – nás však vedou k dalším, a to o tom, co se vlastně dělo v organizacích obou ostatních velkých stran (lidové a národně-sociální). Širší veřejnost se sice o tomto dění oficiálně nedozvěděla nic bližšího kromě často se vyskytujících prohlášení o jakési tajuplné obrodě, která v nich prý nastala, a to velmi náhle, dokonce někdy asi přímo přes noc. Že s touto obrodou nesouhlasili všichni jejich aktivní činovníci, ukazovala skutečnost, že mnozí z nich opouštěli

svá místa, a to buď dobrovolně nebo nedobrovolně, a někteří dokonce velmi brzy uprchli za hranice. Další zcela zjevnou skutečností však bylo, že obroditelé ve všech těchto politických stranách svůj podnik beze zbytku vyhráli. Proto novinářské podniky stran takřka přes noc obrátily, prezident republiky asi neměl mnoho práce, aby mezi obrozenými straníky našel jednotlivce, kteří byli ochotni převzít obrodou uvolněná ministerská křesla, našel se i dostatečný počet perem vládnoucích žurnalistů a nežurnalistů, kteří převzali redaktorská místa po těch, kterým se náhlá obroda a přeorientace strany vůbec nezamlouvala. Ale při vši této radikální obrodě a přeorientaci zůstávalo jedno zpravidla nezměněno: vnější název nebo firma stranickopolitického podniku, takže obrození lidovci zůstali formálně dále lidovci a národní socialisté se jen z národních socialistů přejmenovali na československé socialisty. Slovenské nekomunistické strany prodělaly i v tomto poměru větší firemní změny. V sociálnědemokratické straně byla obroda tak důkladná a dokonalá, že i strana brzy na to zmizela. Pokud však jde o lidovce a národní socialisty, předplatitelé jejich denního tisku se nikdy nedozvěděli s dostatečnou určitostí, jakým způsobem byl proveden ten velký přerod, převrat či obroda uvnitř samotné strany, tj. v jejích jednotlivých orgánech, a jaký výsledek měl v jednotlivostech čili kolik příslušníků strany jimi dále zůstali a kolik jich ze strany vystoupilo nebo z ní bylo vyloučeno. Zůstávala pro širší veřejnost nerozřešená otázka, zda-li pro zachování příslušnosti k nové obrozené straně stačilo pouhé pasivní chování dosavadních členů, nebo bylo nutné výslovné přihlášení se k ní a zda všechny obrozené strany zachovávaly sdružené v obrozené Národní frontě stejnou zásadu, a zda v nich platila pro všechny členy bez výjimky (pokud šlo o mou vlastní osobu, učinil jsem v té věci zkušenost, že politická strana, jejímž organizovaným členem jsem byl, beze všeho – a velmi správně! – předpokládala, že mé členství v ní následkem mé pasivity její obrodou přestalo, a že tedy platila jistá presumpce pro vystoupení). Jedna strana, která ostatně sotva asi připouštěla pro sebe nutnost nějakého zvláštního obrození, pořádala, jak známo, ve svých řadách oficiální čistky, tj. hromadné vyhazovy starých a nově přibylých, ale neosvědčivších se členů.

Vůči nejasnému stavu, který takto nastal pro nezúčastněné pozorovatele ve všech stranách, vznikala pro ryze právnické úvahy zásadní otázka po identitě staré politické strany před jejím záhadným obrozením s tou, která se z ní vyklubala po tomto obrození. Zůstala tedy např. obrozená lidová strana identická s dřívější neobrozenou? Odpověď na tuto otázku by měla, jak každý jurista přizná, velmi dalekosáhlé majetkoprávní důsledky a byla by zkomplikována ještě další spornou otázkou, zdali podle našeho právního řádu lze politické strany vůbec považovat za samostatné právnické osoby (viz o tom blíže mé pojednání ve *Slovníku veřejného práva československého* pod heslem *Politické strany* a mé *Československé právo ústavní*, str. 122).

Ať však odpovíme na všechny tyto spletné otázky jakkoliv, jedno zůstává za všech okolností jisté. Jestliže předpokládáme, že zmíněná obroda jednotlivých politických stran po tzv. puči v únoru 1948 se neodehrála v jejich lůně za naprostého souhlasu a naprosté jednomyslnosti všech jejich organizovaných členů – a tento předpoklad jsme, jak mám za to, nuceni učinit – pak obrodné hnutí skončilo naprostým vítězstvím těch členů, resp. stranických orgánů, které se o ně zasazovaly. Veškerý majetek staré neobrozené strany přešel na obrozenou, ať to byl denní tisk, tiskárny, nakladatelství nebo jiné podniky a nemovitosti. Tak musel aspoň s údivem konstatovat každý, kdo mohl celé toto obrodné dějství posuzovat jen zvenčí. Vrcholu ovšem dosáhl jeho údiv, když z převzatého obsahu, a tudíž obrozeného denního stranického tisku seznával přímo gigantické kotrmelce, které potom obrozený denní tisk strany prováděl v politických a zejména stranickopolitických otázkách.

Opustíme-li však výše uvedené ryze juristické hledisko a vrátíme-li se opět k politickému, pak se nám vnucuje představa puče, který by se odehrál v lůně jednotlivých politických stran, a ptáme se, jak došlo k tomu, že jej stranickopolitičtí pučisté dovedli provést uvnitř stran tak hladce, a jak se zdá, bez veškerých obtíží a s tak dokonalým úspěchem. A není divu, že se nám při tom vtírá další myšlenka, že mezi těmito pučisty a stranou, která celé to převratové dějství v únoru 1948 aktivně pořádala, došlo za tím účelem k určitému spiklenectví, které pak stranickopolitickým pučistům dodávalo značnou převahu nad jejich odpůrci uvnitř vlastní strany.

Vlastní účel a výsledek celé této komedie nebo maškarády by pak byl tento: Celkový puč roku 1948 ve skutečnosti nesledoval nic jiného než odstranění demokratického parlamentárního režimu, který je pojmově nutně založen na rozmanitosti vzájemně se potírajících politických stran, a nastolení totalitní vlády jediné strany s vyloučením jakékoliv opozice. Každý, kdo u nás se zdravým rozumem sledoval politické události, k nimž došlo po onom puči, musel vidět, že zmíněný výsledek se skutečně dostavil. Nenastala žádná skutečná obroda, poněvadž jediná strana, která puč přežila, žádné obrody nepotřebovala. Navenek ovšem bylo celé to pučové dějství maskováno výše zmíněnou komedií, jejímž jediným účelem bylo, aby náš prostoduchý občanek nebyl hned zpočátku příliš zastrašen, nýbrž udržen v klamu, že se tu přesně zachovává obecná kontinuita s dřívějším stavem, a to jak politická, tak právní. Že tu šlo o pouhé klamání, tomu ostatně nasvědčovala i skutečnost, že obrozené politické strany a jejich denní tisk se přímo úzkostlivě vyhýbaly slovu komunismus, a nazývaly jej tak, jak zřejmě toto označení zasluhovalo, buď různými nesrozumitelnými slovními zkratkami nebo zkomoleninami, nebo přímo jinými slovy, jako např. pokrokové, vlastenecké, revoluční, protireakční apod.

Součet všech výše vzpomenutých prostoduchých občánků však znamená to, jako celý národ, odečteme-li od něj skupiny vědomých spiklenců a pučistů. Stalo-li se tedy v únoru 1948 u nás skutečně něco, co zasluhuje jméno puč, byl by jeho bezprostřední obětí tento národ jako celek a způsob jeho provedení se pak jeví jako jeden z nejgrandióznějších politických švindlů, který se v dějinách této nešťastné oběti kdy odehrál. Bylo by proto nesprávné, kdybychom za jeho výlučného strůjce prohlašovali jedinou politickou stranu, tj. komunistickou, a ostatní za jeho nevinné oběti. Neboť byl proveden zřejmě za součinnosti ostatních politických stran, které na něm tudíž měly, byť i jen jako více méně trpní činitelé, spoluvinu. Spoluzavinili jej i prezident republiky a jeho vláda, a to jak její odstoupivší, tak neodstoupivší členové. Nebyl proto v únoru roku 1948 u nás žádný komunistický puč, přes to, že se tak převrat v roce 1948 obecně nazývá. *Dolus*, tj. přímý zlý úmysl, tu snad byl jen u jedné skupiny spiklenců, ale spolupachatelem se lze zde, jak známo, stát i pouhou nevědomostí nebo lehkomyšlností, což platí zejména v politickém životě.

Zvláštní povaha našeho domácího puče z roku 1948, kterou se liší od běžných politických pučů, jak se udály a dějí se jinde, spočívá v tom, že tato konkrétní událost má pojmově mnohem blíže k něčemu, čemu se prostě říká podvod nebo švindl než k nějakému skutečnému povstání. Neboť povstat může jen rozbouřený lid či národ, nebo některá jeho součást, která se cítí, právem nebo neprávem, nespravedlivě utlačovanou. Takové povstání se musí konat vždy otevřeně, kdežto pučisté a spiklenci zpravidla jednají tajně, a ještě někdy při tom, jak ukazuje náš konkrétní případ, se dokonce pokoušejí i podvádět svou oběť, tedy švindlovat. To se stává, když vpravdě sice zamýšlejí místo dosavadního demokratického režimu zavést diktaturu, totalitu a soustavu jediné politické strany, ale na oko se tváří tak, jako by se nic takového nedělo a vše zůstávalo nadále při starém, ponechávající např. v další platnosti (ovšem jen na papíře) různé právní normy, jako jsou ústavní předpisy o svobodě a základních občanských právech, o nezávislosti soudů nebo různé demokratické instituce, jako parlament, rozmanitost na sobě nezávislých samostatných politických stran atd., a při tom provádějí tak nehoráznou šalebnou hru s jednotlivými pojmy a slovy, jež mají dávno již pevně ustálený obsah (jako je svoboda, rovnost, demokracie atd.), jak ji svět v tomto rozsahu ještě nespáčil.

Širší, než pojem povstání a puče, je pojem převratu nebo revoluce, který v sobě uzavírá jak povstání, tak i puč. Takovým převratem či revolucí lze popřípadě odstranit následky předcházejících úspěšných povstání a pučů. Předpokládáme-li, že ten, kdo je provádí, má možnost volby mezi oběma prostředky, dopadne asi tato volba podle jeho povahy: jednomu bude milejší bezohledný, ale otevřený a poctivý povstalec, druhý dá přednost poťouchlému a méně odvážnému spiklenci a pučistovi.

5 Moskevská akademie věd kritizuje

Z přátelské strany jsem byl upozorněn na pojednání, které vyšlo pod titulem *Razvijať i kultivovat' sovětskij patriotizm – važnějšaja zadača sovětskich juristov* v periodické publikaci, vydávané moskevskou akademií věd *Sovětskoje gosudarstvo i pravo* (č. IV, 1949, str. 1–17), jehož autorem je doktor

právních nauk profesor V. M. Čchikvanze. S pomocí jiné, stejně mně přátelské strany, jsem ono pojednání přečetl a dostalo se mi jeho překladu do češtiny, jehož zvláště významné partie zde otiskuji za tím účelem, aby bylo zachováno příštím generacím našich domácích českých právníků jako typický příklad onoho způsobu, kterým se v polovině dvacátého století z jisté strany pěstovalo to, čemu se u nás říkávalo právní věda, a co vše mohlo být v této době publikováno ve spisech, vydávaných nejoficiálnější vědeckou institucí, počtem obyvatelstva a územní rozlohou největší velmoci, totiž Akademií věd v Moskvě.

Při tomto svém počínání se nemohu ubránit pokušení, abych čtenářům nepřipomenul svůj odvážný výrok, učiněný v kapitole, zařazeném do této sbírky pod titulem *Ethos, politická ideologie a právo*, že totiž podle mého sumárního odhadu v této právě se končící první polovině století, oplývajícího jinak tolika neuvěřitelnými technickými pokroky a vynálezy, namluveno, napsáno a vytištěno bylo kvantitativně více nesmyslů, zvráceností a primitivních lží než ve všech předcházejících devatenácti dohromady. Měl jsem při tom v první řadě na mysli překvapující skutečnost, jak se tu např. podařilo namluvit mnoha milionům jednotlivců (od dokonalých analfabetů počínajíc až k vysokoškolským profesorům), že lidskému důvtipu a pokroku se podaří vyléčit individua z jejich vrozeného neskonaleho egoismu a ze všeho, co s ním souvisí (stát, vojsko, soudy, žaláře, různé sociální třídy atd.) a etablovat již na tomto světě onen dokonalý ráj, po němž lidstvo dosud toužilo jen ve svých naivních náboženských mytologiích jako po vymoženostech, které se zatím vyskytují výhradně jen na onom světě.

V následujícím otiskuji asi polovinu obsahu článku profesora Čchikvanze a domnívám se, že to stačí, aby si čtenář učinil obecnou představu o tomto autorovi a o úmyslech, které svou prací sledoval. Citovat více nebo dokonce jej otisknout celý, jsem se přece neodvážil a přičítám to svému vrozenému reakcionářství. Přesto nepochybuji, že čtenář z tohoto výtahu pozná, oč zde autorovi článku šlo a jaké jsou vědecké metody, které on a s ním ovšem i moskevská Akademie věd považuje za správné, tj. pokrokové, revoluční a protireakční. K nim si ostatně dovoluji nakonec přidat ještě několik vlastních poznámek.

I.

„Kosmopolitická idea světové vlády má jasně rys protisovětské povahy. Kosmopolitismus jako ideové vyjádření útočné imperialistické politiky anglo-americké reakční buržoazie se jeví opačnou stranou ztřeštěného buržoazního nacionalismu, šovinismu. Již Marx a Engels, odhalující německé buržoazní pravé socialisty, dokazovali, že v základě domnělého univerzalizmu a kosmopolitismu Němců leží úzce nacionální světový názor.

Kázání kosmopolitických idejí světového státu, světové vlády, světové kultury, světového občanství atd. se pojí s prováděním samotného zvířecího rasismu. Kosmopolitismus a rasismus – nikoliv protichůdci, nýbrž dvě stránky jedné a téže imperialistické ideologie, politiky. Ideologové současného amerického rasismu všelijak velebí a vyzvedají na štít Anglosasy a hlásají, že oni jsou jaksi vyšší rasou, světovou, všeobecnou rasou, syntézou všech národů. Americký rasismus hlásá bláznivé ideje podrobení všech národů americkému způsobu života, americké vyvolené rase jako povolane panovat nad všemi národy světa.

Útočice na státní suverenitu národů, američtí reakcionáři spolu s tím všelijak vychvalují státní ústrojí USA, jakož i tak zvaný americký způsob života, který je jimi vydáván za vyšší způsob demokracie. Zbrojnoši amerického imperialismu na všech křižovatkách vyhlašují americkou kulturu jako vyšší projev civilizace. Zatím je velmi známé, že rozkládající se angloamerická civilizace se projevuje hlavně v reakci nenávislného nacionalismu a zvířecího šovinismu.

Prostředkem této ideologie, pomocí propagandy lživých frází o všelidské nauce a kultuře, snaží se angloameričtí reakcionáři zatajit existenci dvou protichůdných systémů ve světě dvou táborů: tábora socialismu a demokracie, vedeného SSSR, tábora imperialismu a antidemokracie, vedeného USA. Kosmopolitismus má za cíl zatajit třídní protiklad mezi těmito dvěma tábory, přednost socialismu před kapitalismem, podkopat víru v možnost vítězství komunismu a naší strany, demokratizovat vysokého vlasteneckého ducha a vysokou uvědomělost sovětského národa.

Propaganda buržoazního kosmopolitismu je nyní zvláště prospěšná štváčům nové války, hlasatelům světové reakce, vedené USA.

Aktivními obhájci, hlasateli reakčních idejí současného buržoazního kosmopolitismu se jeví pravíci socialisté Bevin, Attleer Blum, Spaak, Schumacher, Renner a jiní. Oni provádějí horlivou propagandu kosmopolitické zrady státních zájmů Anglie, Francie, Rakouska, Belgie a ostatních zemí a otrockou podlézavost před Wall-Streetem, vystupující s požadavkem odhodit všechny atributy státní suverenity, zrazení a prodávají ve velkém i v detailu státní zájmy svých národů, jejich nezávislost a svobodu americkému imperialismu, cynicky a drze vydávají škodlivou a jedovatou ideologii buržoazního kosmopolitismu za internacionalismus.

Američtí a angličtí reakcionáři pokoušejí se cestou propagandy národního nihilismu snížit úlohu velkého ruského národa a ostatních národů SSSR, zastřít velké hospodářské, politické a kulturní úspěchy Sovětského svazu, zeslabit sovětské vlastenectví a přátelství národů, podkopat víru sovětského národa ve výstavbu komunismu a naší země.

Opatření Ústředního výboru – pravil G. M. Malenkov – mají za svůj cíl zajistit vládu bojového sovětsko-vlasteneckého ducha v řadách pěstitelů vědy a umění, posílit takovým způsobem stranickost sovětské vědy, literatury a umění a pozvednout na vyšší úroveň všechny prostředky naší socialistické kultury, tisk, propagandu, vědu, literaturu, umění.

Jednou z nejdůležitějších politických událostí na ideologické frontě poslední doby se ukázal projev reakčních statí v časopisech Pravda a Kultura a život od protivlastenecké skupiny divadelních kritiků. Náš stranický tisk odhalil protivlasteneckou tvář nešlechtných kosmopolitů, kteří tvoří onu skupinu a kteří vystupují proti sovětskému vlastenectví, snaží se zmenšit a zcela popřít výsledky kultury národů Sovětského svazu a v první řadě – velkého ruského národa, ohromné úspěchy socialistické kultury.

II.

Odhalení a rozdrčení protivlastenecké skupiny nešlechtných kosmopolitů má velký význam pro naši veškerou kulturu, pro všechna odvětví sovětské vědy, mezitím i pro sovětskou právní vědu.

Sovětská právní věda vznikla a rozvíjí se na základě marxisticko-leninské metodologie, na základě velikého učení Lenina a Stalina o sovětském státě a právu, ve stálém sepejetí se socialistickým budováním a řízením práce orgánů sovětského soudnictví, v roztrpčeném boji se všemi projevy buržoazní ideologie.

Lenin a Stalin vyzvedli marxistické učení o státě a právu na nedosažitelnou výši. Jim náleží výlučná zásluha za zpracování všech nejvážnějších základních otázek teorie státu a práva. Soudruh Stalin, opíraje se o gigantickou zkušenost více než dvacetiletého trvání sovětského socialistického státu a podmínek kapitalistického prostředí, vytvořil účelné a úplné učení o socialistickém státě.

Učení Lenina a Stalina o socialistickém státu a právu má neocenitelný teoretický a praktický význam pro další rozvoj sovětské právní vědy. Práce Lenina a Stalina se projevují pokladem idejí, kterými se řídí sovětští právníci při zpracovávání všech odvětví sovětské právní vědy. V pracích klasiků marxismu-leninismu mají sovětští právníci jasné příklady hlubokého a opravdu vědeckého bádání nejsložitějších otázek státu a práva.

Pokrokový rys sovětské právní vědy je podmíněn tím, že předmětem jejího studia je sovětský socialistický stát a právo – stát a právo vyššího typu a vyšší formy.

Pokrokový rys sovětské právní vědy se určuje i povahou té metodologie, o níž se ona opírá – marxisticko-leninské metodologie, revolučně tvůrčím obsahem té metody, pomocí níž ona zkoumá složité otázky státu a práva – metody materialistické dialektiky.

Sovětská právní věda je pokrokovou i proto, že sleduje blahodárny a vysoký cíl, upevnění sovětského státu a práva, které jsou důležitými pákami budování komunistické společnosti. Ona tvoří jednu z významných částí celé sovětské společenské vědy. Ona je, jako veškerá sovětská společenská věda, proniknuta ušlechtilými ideami sovětského vlastenectví, inspirujícími sovětské lidi k hrdinné práci a činům.

Řešení ÚV VKS (b) ve věci ideologických otázek a také výsledky filozofické diskuse našly přímý odraz v práci našich právnických učebních vědecko-budovatelských ústavech. Ony přispěly významným podnětem ke zvýšení ideově-politické úrovně přípravy právnických kádrů, ke zlepšení politicko-výchovné práce mezi účastnivšími se našimi právníckými učebními závody. Podle nařízení ÚV VKS (b) z 5. října 1946 „O rozšíření a zlepšení právníckého vzdělání v zemi“ ve vědecko-badatelské práci v otázkách sovětské jurisprudence se dostavilo značné zlepšení: byly nově poríženy učební programy pro vyšší učební ústavy, vyšlo

značné množství učebnic, monografií, brožur a pojednání; řada vynikajících prací našich právníků (akad. Vyšinského, prof. Gerneta, prof. Venediktova) byla odměněna stalinskými cenami.

Vyšší právnícké učební závody země vykonaly značnou práci zvýšením ideově-teoretické úrovně vyučování a vědecko-badatelské práce v oblasti právnictví; více se ukazuje úloha sovětského socialistického státu a práva, hlouběji se sleduje sovětské socialistické právo, ostřeji se odhaluje protinárodní podstata práva vykořisťovatelských států.

Během roku 1947 a 1948 byly vydány učebnice a učební pomůcky pro řadu právníckých oborů, uveřejněny monografie o světovém občanském právu, o sovětském pracovním právu, o kolchozním právu a o ostatních odvětvích sovětské právní vědy, rozvinula se kritika učebních a vědecko-badatelské práce vyšších učebních ústavů.

V naší zemi byly vytvořeny veškeré podmínky pro další tvůrčí práci sovětských právníků. Máme pozoruhodný soubor sovětských právníků-vědců, oddaných práci strany a sovětského státu. Vyrostlo mladé pokolení sovětských vědeckých právníků ve všech svazových republikách.

III.

Výsledky sovětské právní vědy jsou nesporné. My, sovětští právníci, věrní tradicím sovětského národa, se nemůžeme spokojit dosaženými úspěchy a zvláště proto, že ve vědeckých pracích řady sovětských právníků jsou úplně neúnosné nedostatky, mezery a omyly. Dále poslední dobou konaná zasedání sovětských vědců v právníckých vyšších učebních závodech a vědecko-badatelských ústavech ukázala, že v pracích našich jednotlivých právníků došly výrazu buržoazní vlivy cizí sovětské právnícké literatuře.

Sovětští učenci vyšších právníckých učebních závodů a vědecko-badatelských ústavů objevili hrubší kosmopolitické a jiné politické omyly a překrucování, obsažená v pracích prof. G. S. Gurviče a prof. I. D. Levina. Vážné omyly kosmopolitického rázu byly odhaleny v pracích prof. M. S. Strogoviče a prof. A. K. Stalgeviče.

Prof. G. S. Gurvič se ve svých pracích pokouší revidovat marxisticko-leninské učení o státu a právu, zaměňuje ho buržoazními teoriemi, on se pokouší revidovat leninsko-stalinské učení o nezbytnosti zničení buržoazního státního ústrojí proletariátem, o diktatuře proletariátu, o svazu pracující třídy a selského stavu, o poměru sovětské

moci ke kulactvu, o sovětském státním aparátu, o sovětské inteligenci. On velebí buržoazní konstitucionalismus a buržoazní lži – demokracii. Jako autor a redaktor učebnice ‚Obecné dějiny státu a práva‘ (části II.II. a IV-1947) vychází prof. Gurvič od analýzy třídní podstaty státu a práva vykořisťovatelských společností, od vyjasnění zákonitosti rozvoje historických typů státu a práva. V této učebnici je hojnost faktů přímého nedbání prací klasiků marxismu-leninismu.

Prof. Gurvič v pojednání ‚Některé otázky nauky o státu v pracích Lenina‘ tvrdil, že v dějinách ruského absolutismu byly pozorovány momenty, kdy tento neodpovídal ani jedné z tříd (str. 33), čímž oceňoval absolutismus jako nadtřídní organizaci. Ve stejném pojednání se G. S. Gurvič pokoušel podrobit revizi leninsko-stalinské učení o přeměně buržoazní demokratické revoluce v socialistickou.

V roce 1948 vystoupil prof. Gurvič na všesvazové konferenci pro posouzení vzorů učebnic teorie státu a práva a pokusil se znovu podrobit revizi leninsko-stalinského učení o státu. Obořil se proti leninskému učení o státu jako stroje pro zachování vlády jedné třídy nad druhou. Nesouhlasil se stalinským učením státu jako stroje... v rukách panující třídy pro potlačování odporu jejích třídních odpůrců. Účastníci konference, a v první řadě akad. Vyšinský, ostře odporovali tomuto vystoupení. Charakteristickým pro prof. Gurviče je jeho rouhačský poměr k ústavě Svazu SSSR – geniálnímu výtvaru velikého Stalina. Na uvedené konferenci se prof. Gurvič pokusil postavit proti sobě systém sovětského státního práva a systém stalinské ústavy, když prohlásil, že státní právo je silnější než ústava, že ústava je pouze základ, fundament státního práva. Tento protiklad je pokračováním revize G. S. Gurviče leninsko-stalinského učení o sovětském státu, o sovětské ústavě.

G. S. Gurvič projevuje pohrdavý poměr k sovětské právní vědě, charakterizovaný zejména tím, že za mnohá léta své vědecké působnosti nepřipravil ani jediného vědeckého pracovníka.

Vědecké práce prof. I. D. Levina jsou rovněž charakterizovány nedbáním a porušením názorů Lenina a Stalina, nedocenením a zmenšováním úlohy velkého ruského národa v dějinách lidstva, velebením buržoazní demokracie. Ve svých pracích se sklání před buržoazní právní vědou, přijímá buržoazní objektivitu a nepolitičnost při osvětlení důležitých otázek státu a práva.

V učebnici, Základy sovětského státu a práva' (Jurizdat, 1947) prof. Levin hrubě vylíčil leninsko-stalinské učení o diktatuře proletariátu, podstatu učení soudruha Stalina o třech stranách diktatury proletariátu, ale nevysvětlil správně ani jednu z nich. Nedbá stalinské charakteristiky mezinárodních úkolů diktatury pracující třídy, stalinského poukazu na využitkování moci pracující třídou pro státní vedení pracujícími masami, pro výstavbu komunismu.

Nejvážnější překrucování jím bylo připuštěno v paragrafu, věnovanému fázím a funkcím sovětského státu. Zde byly úplně nesprávně vysvětleny funkce sovětského státu v obou fázích jeho vývoje, ignorují se přísná stalinská poučení o historickém období zachycujícím každou fázi, o základní úloze každého období ve vývoji sovětského státu.

V této učebnici není ani jediné slovo o úloze sovětského státu v ideově-politickém vychování sovětského národa, o výchově k sovětskému vlastenectví. Zcela v ní schází charakteristika sovětské armády, není ani slovo uvedeno o hybných silách socialistické společnosti, o vítězství sovětského společenského i státního ústrojí ve Velké vlastenecké válce, o mezinárodním významu stalinské ústavy. V učebnici se vůbec nemluví o rozštěpení světa na dva tábory, není tam charakteristika imperialistického, protidemokratického tábora v čele s USA, nic není řečeno o demokratickém protiimperialistickém táboře, bojujícím proti angloamerickému imperialismu.

Dnes, kdy se pod praporem kosmopolitismu vede boj proti suverenitě států, proti jejich národní nezávislosti, spočívá úkol sovětských právníků, zpracovávajících problémy suverenity v tom, aby zcela odhalili reakční podstatu tohoto boje, hnusnou úlohu jeho ideologů. Mezitím tak prof. Levin po řadu let propaguje ve svých pracích škodlivé ideje popírání suverenity jako přežitku minulosti a napodobuje v tom anglo-americké reakční lži – učence. V učebnici, Základy sovětského státu a práva' podal krajně škodlivé, protivědecké vymezení suverenity: Suverenita je svrchovanost státní moci, tj. právní a faktická způsobilost státu plnit v soulase se svou třídní povahou své funkce jako neomezená organizace třídního panství na svém území, tak i jako nezávislý člen mezinárodního společenství států (str. 90).

Takové vymezení je naprosto liché z hlediska vědeckého nazírání a hodí se anglo-americkým imperialistům tak, jak si shodně s ním může činit nárok na suverenitu pouze ten stát, který je dostatečně silný, že může zajistit svou faktickou nezávislost.

V práci „Suverenita“ (1948) prof. Levin při zkoumání vývoje institutu suverenity u všech národů a ve všech dobách nedbá názorů Marxe, Engelse, Lenina a Stalina na vývoj suverenity, omezuje se pouze na několik odkazů na jejich práce. Prof. Levin nedbá učení Lenina a Stalina o spravedlivých a nespravedlivých válkách, bez jehož širokého výkladu nelze správně vysvětlit sovětskou teorii o suverenitě. Zároveň jsou v práci vyloženy názory ohromného množství buržoazních autorů, badatelů o suverenitě, které prof. Levin nepodrobuje přísné, usvědčující kritice, avšak probírá jako své vědecké kolegy. I. D. Levin vykleštuje třídní politickou podstatu suverenity, roztahuje buržoazní teorii složek států, tj. moc, území, obyvatelstvo. Skoro na každé stránce této práce nacházíme mylné a zmatené teze, překrucující podstatu sovětského marxisticko-leninského pojetí suverenity.

Mimořádně škodlivými a zcela nevědeckými jsou obšírné úvahy prof. Levina o odumírání suverenity až do odumření státu. Velmi mylná je jeho teze o tom, že mezinárodní právo je popíráním suverenity.

Práce prof. Levina se vyznačují přehlížením vedoucí úlohy ruského národa ve výstavbě komunistické společnosti. V učebnici „Základy sovětského státu a práva“ se uvádí materiál vztahující se k charakteristice lidově-demokratických států v oddílu o vykořisťovatelských státech a prof. Levin tudíž zařazuje lidově-demokratické státy mezi vykořisťovatelské. To se potvrzuje i tím, že prof. Levin uvádí v otázkách státního ústrojí zemí lidové demokracie názory sociálně-reformní, přičemž toto ústrojí charakterizuje jako parlamentarismus.

Ve svých pracích prof. Levin dokazuje, že země s lidovou demokracií představují zvláštní typ státu, lišícího se stejně od kapitalistického, tak i od socialistického státu. Přehlíží významnou úlohu, kterou hrál a dále hraje Sovětský svaz ve vývoji lidové demokracie v zemích střední a jihovýchodní Evropy, a spolu s tím i vedoucí a řídicí úlohu komunistických stran ve vývoji zemí lidově demokratických.

IV.

Kritický rozbor literární produkce o právních vědách ukazuje existenci nejvážnějších přežitků buržoazního právního světového názoru ve vědomí našich některých právníků. Následkem nedostatečného hlubokého osvojení marxisticko-leninské teorie a zásady stranickosti ve vědě, podléhají naši jednotliví právníci vlivu nekriticky přijatých buržoazních právních systémů. A místo opravdu přísného boje za další rozvinutí sovětské právní vědy proti jí nepřátelskému buržoaznímu právnictví v jednotlivých vědeckých pracích, se dopouští znetvoření naší teorie, její znečištění protimarxistickými, protileninskými tezemi.

Jednou z nejhrubších politických chyb, spáchaných našimi jednotlivými právníky, je nemarxistické, protileninské ocenění buržoazní demokracie – demokracie lživé a licoměrné, představující formu diktatury imperialistické buržoazie. Někteří naši právníci zapomínají leninsko-stalinských tezí o podstatě a významu buržoazní demokracie.

V. I. Lenin zdůrazňoval, že kapitalismus byl a je systémem námezdního otroctví, porobení milionů pracujících dělníků a rolníků nepatrnou menšinou dočasných (moderních) otrokářů, statkářů a kapitalistů. Buržoazní demokracie, která změnila formu tohoto hospodářského otroctví, ve srovnání s feudalismem vytvořila zvlášť skvělou záštitu pro ně, avšak nezměnila a nemohla změnit jeho podstatu. Kapitalismus a buržoazní demokracie je námezdní otroctví.

J. V. Stalin ukazuje, že demokracie při kapitalismu je demokracií kapitalistickou, demokracií, vykořisťující menšiny, usilující o omezení práv vykořisťované většiny a zaměřená proti té většině.

Za současných poměrů slouží buržoazní demokracie za plášť teroristické politice vládnoucích imperialistických klik, krutému podrobení všech pokrokových složek, závodění ve zbrojení a přípravě nové imperialistické dobovačné války proti SSSR a zemí lidových demokracií...

Zapomenutí reakční povahy a významu buržoazní demokracie, práva a soudnictví vede naše některé právníky k vážným kosmopolitickým omylům.

Příznačnou je v tom směru práce M. S. Strogoviče ‚Trestní řízení‘. Její základní vadou je vychvalování buržoazního procesního práva a soudnictví. Prof. Strogovič neukazuje kmenový zásadní rozdíl sovětského socialistického trestního řízení od trestního řízení buržoazních států,

neukazuje ohromné přednosti sovětského procesního práva – dokonale socialistického, jedinečného, pokrokového a demokratického práva. Neodhaluje zvířecího, protilidového, vykořisťovatelského obsahu a významu buržoazního trestního řízení a soudnictví.

Prof. Strogovič píše ve věci buržoazního (smíšeného) procesu toto: Sporné budování trestního řízení bylo obrovským kulturním úspěchem v dějinách vývoje soudně-procesních forem. Spornost procesu – jeden z těch úspěchů v oblasti práva a státu, které jsou spjaty s ostatními demokratickými principy v oblasti organizace a výkonu soudnictví, jako zavedení poroty, veřejnost soudního řízení, záruky práv a zájmů účastníků řízení (str. 44).

Hodnota a pokročilost smíšeného trestního řízení – píše dále – spočívá v takových jeho demokratických rysech, jako je sporná forma soudního vyšetřování, systém procesních záruk pro obviněného, právo obviněného na obranu, veřejnost soudního projednávání trestných činů.

Zvláště tyto procesní formy a instituty značí velký kulturní úspěch v oblasti organizace a uskutečnění soudního řízení (str. 44–45).

Prof. Strogovič se omezuje na tuto nadšenou charakteristiku buržoazního procesu, zapomenuv jeho reakční význam, to, že buržoazie všemožně využívá tohoto řízení za účelem krutého zdolání odporu pracujících proti zavedení teroristických zákonů proti pracující třídě, proti upevnění barbarského vykořisťování a kapitalistického soukromého vlastnictví.

Takové přehnané ocenění buržoazního práva je nesprávné nejen proto, že nevyjadřuje skutečnosti, nezaslouženě vychvaluje buržoazní právo, nýbrž i proto, že při takovém výkladu buržoazního práva se zmenšuje naprostá odlišnost sovětského a buržoazního práva. Takové ocenění buržoazního práva je velice záporné a projevuje se v poukaze na přednost sovětského práva nad buržoazním.

Zvláště nadšeně charakterizuje prof. Strogovič anglický trestní proces. Píše, že systém anglického trestního procesu je nejdemokratičtější ze všech buržoazních procesních systémů, že je veřejnost i kontradiktornost na všech stupních procesu, rovnost stran – obvinění a obrany – provedena v anglickém trestním procesu velmi plně a důsledně, posléze že anglický trestní proces je velmi účinný proces, velmi působivý způsob boje se zločiny (str. 51, 52).

Prof. Strogovič se v poklonách rozplývá před buržoazními právníky, nenazývá je jinak než vynikající, znamenití atd., a neshledává nutné zároveň uvést jména sovětských učenců. Podav ocenění anglického trestního řízení, jaké provedl buržoazní právník Steffen, nenalézá ve své učebnici místo pro to, aby provedl pronikavou charakteristiku opravdu třídní povahy anglického trestního řízení, podanou Engelsem v jeho pojednání „Anglická ústava“.

Má snad tak postupovat sovětský učenec, který charakterizuje buržoazní trestní proces, anglo-americké soudnictví, soudnictví Churchilla, Attleeho, „Bevina, Trumana a Marshalla“?

Podav v učebnici nadšenou charakteristiku buržoazního práva, prof. Strogovič potom zjišťuje podobnost mezi sovětským a buržoazním právem. Na str. 67 přímo prohlašuje, že ... sovětský trestní proces budován po vzoru smíšeného procesu ... (tj. po vzoru buržoazního procesu). Na str. 15 zjišťuje jen čistě kvantitativní rozdíly mezi sovětským a buržoazním procesem. Podle prof. Strogoviče sovětský trestní proces není než přepracovaný a přizpůsobený poměrům sovětského soudnictví buržoazní a předburžoazní trestní proces! sovětský trestní proces – píše – přejímá všechny lepší a pokrokové, všechny kulturní výsledky, jichž se lidstvo dopracovalo v oblasti provádění soudnictví a přepracovává, přizpůsobuje ony vymoženosti přiměřeně k podmínkám socialistického soudnictví (str. 67).

Tímto způsobem se zjišťuje posloupnost a podobnost sovětského práva s buržoazním, stírá se jejich kmenová různost, zakrývá se ten nesporný fakt, že sovětské právo, veškeré jeho instituty, pojetí a formy, vyjadřují úplně nové společenské vztahy a slouží problémům nového vyššího typu státu – socialistického státu. Mezi sovětským a buržoazním není a nemůže být žádná podobnost, žádná posloupnost, jako nejsou a nemůžou být mezi socialistickou demokracií a buržoazní demokracií.

Jednotlivé politické omyly a překrucování, jichž se dopustili někteří sovětské právníčtí učenci, vyplývají z toho, že podávají abstraktní, odloučené od života a skutečnosti daného třídního společenství určení práva, jeho institutů a pojetí, a mají za to, že taková určení mohou zahrnovat formy a typy práva – i otrokářské, i feudální, i buržoazní, i sovětské. Přitom se zapomíná na vážnější požadavek marxisticko-leninské vědy – konkrétně historické analýzy společenských jevů, státoprávních systémů.

Není práva vůbec. Právo vůbec, jakož i soudnictví vůbec, je abstraktní. Vždy existovalo a existuje právo určitého sociálního typu, podmíněné hmotnými podmínkami a politickou strukturou určité třídní společnosti a vyjadřující zájmy určitých hospodařících tříd. Jaké společenské vztahy jsou v dané konkrétně historické formaci, taková je i třídní povaha práva, jaká je sociálně-politická struktura státu, taková je i sociální a politická podstata práva.

Podstatu práva nelze poznat mimo společenské vztahy, hmotné podmínky a třídní skladbu toho společenství, kterému odpovídá konkrétní historický typ práva...

Tak např. učebnice trestního práva (obecná část) začíná tímto obecným, abstraktním vymezením trestního práva, vhodného pro všechny doby a národy: ‚Trestní právo má za svůj obsah boj se zločiny, který se vede pomocí použití trestů.‘ Ptáme se, jaké je trestní právo otrocké a buržoazní a sovětské? Podle názorů autorů – všelijaké. V učebnici správního práva se říká: ‚Správní právo je souborem norem, upravujících zcela úzce rozdělenou činnost orgánů státu.‘ Ptáme se, jakého státu? Podle názoru autorů každého, i buržoazního, i sovětského...

Sovětské právo i sovětský stát jsou nové, kvalitně jiné, vyšší typy a vyšší formy práva; sovětské právo se nevměstná v ony obecné výměry vzhledem k jeho zásadně odlišné přirozenosti, povaze a významu. Sovětské socialistické právo – svrchovaně samostatné právo – nemá nic společného ani s buržoazním, ani s předburžoazním právem.

Projev kosmopolitismu ve vědecké činnosti prof. A. K. Stalgeviče se ukazuje v tom, že se během několika let obírá se zlehčováním výsledků sovětské právní vědy. Ve svých vystoupeních a referátech, recenzích a posudcích zde podrobuje zničující kritice téměř všechny vědecké práce a obory sovětské právní vědy. Vystoupiv na výše zmíněné všesvazové konferenci, věnované posouzení vzorů učebnic teorie státu a práva, se prof. Stalgevič pokusil dokázat, že za uplynulých 10 let nemá sovětská právní věda žádné úspěchy, sovětské právnícké myšlení jako by bylo pod vlivem buržoazní právní ideologie a že všechny vědecké práce, vydané v tomto období, nesou pečeť formalismu a normativismu a vulgárního sociologismu.

Účastníci konference se patřičně postavili proti tomuto vystoupení. Takové zlehčování sovětské právní vědy prof. Stalgevičem není náhodné a je v bezprostřední spojitosti s dříve uvedeným názorem, že v sovětských

poměrech může právo existovat jen do té doby, pokud existují vztahy soukromých výrobců. Prof. Stalgevič svého času učil, že právo je takový systém společenských vztahů, jaký ... vzniká pouze tam a tehdy, kde a kdy vznikají vztahy soukromého vlastnictví a oběhu statků.

Z toho plyne nutný závěr, že podle toho, jak bude vytlačen soukromovlastnický sektor, bude odumírat sovětské právo. Prof. Stalgevič dospěl k tomuto závěru své doby, když prohlásil, že formuluje pojetí práva jako systém (pořádku čili formy) společenských vztahů, který tkví „v procesu výroby a změny statků ... a který zaniká v socialismu zároveň se státem, na konec zmizí, uhasne na vyšším stupni komunismu“.

Prof. Stalgevič je žákem P. I. Stučka. Přijal od svého učitele protimarxistické, protileninské pojetí v otázkách státu a práva, jaké rozvíjí ve své vědecké činnosti během mnohých let, přičemž se jen zřídka zřekl svých omylů pod vlivem kritiky.

V pojednání „O hrubých nedostacích v sovětské právní literatuře“ prof. Stalgevič opět zlehčuje sovětskou právní vědu a dopustil se přitom hrubších politických omylů. Zde se dotýká nejen právníků, nýbrž jde mnohem dále, když prohlásil: „Veliká zkušenost třicetiletého vývoje sovětského socialistického státu a práva je navždy zapomenuta, protože se nevěnuje hlubokému vědeckému bádání“ (str. 26).

Sovětský národ nikdy nezapomněl zkušenost rozvoje svého státu a práva, nezapomněli a nemohli zapomenout tuto zkušenost sovětsští právníci. Takto je uveden projev prof. Stalgeviče – samé hrubé překrucování skutečnosti, přímý projev protivlastenectví.

Prof. Stalgevič dále překrucuje stalinské učení o sovětském socialistickém státě, přisuzuje mu znaky, které jsou vlastní vykořisťovatelským státům.

Překroutiv stalinské učení, má za to, že prostředky moci sovětského státu jsou soustředěny hlavně ve vojsku, v dotyčných orgánech, v pátrání, ve vězeních (str. 33).

Nakonec prof. Stalgevič píše: „Je nutné zvláště vypracovat teorii sovětského státu a práva“ (str. 35).

Tento projev je rovněž přímým překrucováním skutečnosti a projevením protivlastenectví, neboť je ne pouze specialistům – právníkům, nýbrž i širokým masám dávno známé celé a úplné učení o socialistickém státě.“

Difficile est satiram non scribere, poněvadž právě uvedený výťah obsahu pojednání profesora Čchikvanze k tomu přímo vyzývá. Pokud jsem mu dobře rozuměl, jde v něm o útok a z něho plynoucí naprosté odsouzení literárních prací autorových kolegů (Gurviče, Lenina, Strogoviče a Stalgeviče). V dřívějších dobách, které by profesor Čchikvanze asi nazval reakčními nebo buržoazními, se takovým literárním útokům říkalo polemika a jejich čtenář by očekával, že se zde stane svědkem války (řecky *polemos*), sice nevedené vojenskými silami, nýbrž duševními zbraněmi, při které argument vede boj proti argumentu a jeden bojovník vyhrává a druhý prohrává. O ničem takovém se však čtenář v Čchikvanzově polemice nedovídá, a tato okolnost by ho právě v oněch dřívějších dobách sváděla k použití literární formy, která bývá nazývána satirou. Ale v tomto konkrétním případě jde o tak tragickou záležitost, že by forma satiry, která zpravidla užívá vtipu (ať už v podobě pouhé slovní hříčky nebo jiné) jako své hlavní zbraně, nebyla na místě. Je totiž nesmírně tragická představa, že prostá a na první pohled poznatelná politická denunciacie se může převléct do formy vědecké polemiky, která, aniž by prozrazovala nejmenší úsilí dokázat konkrétními argumenty správnost toho, co tvrdí, byla uveřejněna ve spisech nejoficiálnějšího ústavu pro pěstování vědy, tj. akademie.

V dosavadním vědeckém písemnictví bývalo obvyklým způsobem argumentace (dokazováním) uvádět doklady (citáty) z projevů autorů, jejichž názory dotyčných polemik byly odmítány někdy slabšími, někdy silnějšími slovy.⁵⁵ Něco takového bychom marně hledali v Čchikvanzově pojednání, kde chybí i nejmenší pokus vyvracet nějaká protivníková tvrzení, teze nebo argumenty vlastními polemickými protiargumenty. Obecně by pak bylo možné naznačit polemikův postoj asi takto: Není žádné vědecké, politické a jiné pravdy mimo Marx-Engelsovo učení, a to v té formě, jak je definitivně a jednou provždy stanovili a rozvedli Lenin a Stalin, a není také třeba znovu a podrobně dokazovat, že zde jde o pravdy. Kdo by tuto výchozí

⁵⁵ Tak mluví prof. Čchikvanze mluví o ideologiích současného amerického rasismu, které prý hlásají bláznivé ideje a neuvádějí jménem ani jednoho z nich, tím méně ovšem příslušné dílo nebo spis, ve kterých se tyto bláznivé ideje hlásají a v čem vlastně pozůstávají. Mluví o nenávistném nacionalismu a zvířecím šovinismu, o otrocké podlízavosti, o cynické a drzé, škodlivé a jedovaté ideologii buržoazního kosmopolitismu, která se vydává za internacionalismus atd.

tezi neuznával, je buď hlupák nebo padouch, nebo obojí dohromady, a proti němu jsou ostatně k dispozici jiné prostředky než vědecké (logické) argumenty. Kdyby se podrobnější výklady onoho učení u dvou nebo více takových vykladačů rozcházeły, budu mít pravdu vždy já (v daném případě prof. Čchikvanze) a není to opět třeba dovozovat vědeckými (logickými) argumenty, nýbrž stačí, označí-li se odchýlný výklad nebo odpůrcovo stanovisko za bláznivou ideu, protivlastenecký kosmopolitismus, internacionalismus nebo rasismus, nebo buržoazní patriotismus na rozdíl od sovětského kosmopolitismu, internacionalismu nebo patriotismu. Tak se potom může stát, že vědecké učení a politické hnutí, které si od svých začátků velmi zakládalo na svém internacionalismu (srov. např. slovní zkomoleninu kominterna) a kosmopolitismu, se obratem ruky nebo jazyka stává vlastenecké nebo patriotické, a že je tedy stejně myslitelné heslo patriotického internacionalismu jako internacionalistického patriotismu a že o jejich chvalitebnosti nebo zavržitelnosti rozhoduje jediné okolnost, jsou-li zároveň sovětskými nebo protisovětskými.

V tomto druhém případě budou znamenat lživé fráze, buržoazní konstitucionalismus nebo buržoazní lži – demokracii, národní nihilismus a vůbec temnou reakci, v druhém naopak prostě pokrok. Prof. Čchikvanze dokonce blíže naznačuje, čím je tato pokrokovost (rozuměj sovětské právní vědy) podmíněna; je to především okolnost, že předmětem jejího studia je sovětský socialistický stát a právo – stát a právo vyššího typu a vyšší formy. Okolnost, že tu jde skutečně o nějaký vyšší typ či formu a v čem tato vysokost vlastně spočívá, se rozumí sama sebou a nevyžaduje žádný důkaz a prof. Čchikvanze jej proto také nepodává. Stejně samozřejmá je skutečnost, že pokrokový rys sovětské právní vědy se určuje i revolučně tvůrčím obsahem marxisticko-leninské metodologie, tj. metody materialistické dialektiky. Vše, co je revoluční, je, jak známo, i pokrokové – ovšem za předpokladu, že je to zároveň i sovětské a nikoliv protisovětské, poněvadž v tomto druhém případě by znamenala revoluce to, jako reakce, a tudíž by byla – jako krok zpět, tedy protiklad pokroku – zásadně zavržitelná a nežádoucí.

Podobně se má věc se suverenitou nebo svrchovaností jednotlivých států, resp. jejich národů. Podle staré buržoazní teorie znamenala tato suverenita tolik, jako všeobecnou nezávislost čili volnost nebo možnost oněch jednotlivých států, resp. národů dělat podle své libosti cokoli a nenechávat se při tom omezovat ostatními, což zároveň znamená závazek těchto ostatních nevměšovat se do této volnosti. Tzv. normativní teorie nebo ryzí právní nauka, velmi energicky odmítaná jako formalismus nebo normativismus těmi naukami, které propagují spisovatelé jako profesor Čchikvanze, pak rozumí, jak známo, suverenitou nebo svrchovaností vlastnost každého normového souboru (tedy také právního řádu), ke kterému jej poznávající subjekt přistupuje za noetického předpokladu jeho nezávislosti na jiném (rozuměj vyšším) normovém souboru, tj. jeho samostatnosti čili jinými slovy za předpokladu, že důvod platnosti takového souboru spočívá v něm samotném. Budiž výslovně připomenuto, že při těchto konstrukcích nebo předpokladech jde normativní teorii o pouhý noetický princip, který sám o sobě s konkrétní (praktickou) politikou nemá a nemůže mít nic dočinění. Zmíněná normativní teorie poukazuje jen na to, že teoretická zásada (teoretický předpoklad) absolutní svrchovanosti nebo nezávislosti jednotlivých států, národů nebo jejich právních řádů, resp. její opak, tj. závislost na nějakém vyšším (rozuměj mezinárodním nebo internacionálním) normovém celku, jako je např. tzv. mezinárodní právo, mohou mít své analogie v politické oblasti, a to tak, že teoretické zásadě absolutní svrchovanosti vyhovuje ve zmíněné politické oblasti všeobecná mentalita neboli imperalistické čili agresivní směry, kdežto zásada, která teoretickou konstrukci absolutní svrchovanosti (nezávislosti) jednotlivých států a jejich právních řádů (rozuměj vnitrostátních) odmítá, bude se vyznamenávat všeobecnou pacifistickou a tolerantní tendencí. Bude zásadně pro mír, demokratické dorozumívání se bez násilí, pro princip kompromisů, hlasování a majority – ona naproti tomu nebude nijak vylučovat fyzický nátlak na válku jako násilný prostředek, jde-li o to, aby prosadila případně holou mocí všechno to, na čem jí zvláště záleží. Kontemplativní pozorovatel politického dění se nedá zmást různými řečmi, projevy a demonstracemi pro mír, byť by byly i popřípadě spojeny s nadávkami a výhrůžkami. Neubrání se ovšem také údivu, když pozná, že totéž politické hnutí, které ve svém

štitu nadále nese hrdé heslo internacionalismu, tedy také kosmopolitismu určitého druhu, jako soudobé komunistické, pojednou zaměňuje tento svůj zásadní postoj a stává se současně obhájcem patriotismu, vlastenectví a absolutní suverenity nebo svrchovanosti některého státu nebo národa, zejména ovšem vlastního, takže zde najednou vznikají podivné smíšeniny, a to na jedné straně internacionálních (kosmopolitických) patriotů nebo vlastenců, resp. pacifistických imperialistů, a na druhé straně vlasteneckých nebo patriotických internacionalistů (kosmopolitů), resp. imperialistických pacifistů.

Zdá se mi však, že svými předcházejícími poznámkami jsem se přiblížil výše zmíněnému nebezpečí satirické mluvy a formy, a proto je hodlám ukončit poukazem na nesmírnou tragiku, která se projevuje ve vývodech několikrát zde již citovaného pana profesora, a pro níž se pouhá satira tudíž nijak nehodí.

Odedávna spatřovalo a pocítovalo všelijaké vědecké snažení za svou největší potupu, pokud mu byla ze strany kritiky vytýkána neobjektivnost. Neboť v této neobjektivnosti se projevoval nejen nedostatek spravedlnosti, nýbrž i rozumu (logiky a soudnosti). Proto každý vědecký autor, každá vědecká teorie a každá vědecká instituce (jako např. akademie věd) bránily a brání se vždy houževnatě proti každému, třeba jen sebeskrytějšímu náznaku a výtce neobjektivnosti. Neboť v této neobjektivnosti byl vždy právem spatřován vlastní a pravý smrtelný hřích, páchaný v oblasti vědecké činnosti. Nyní víme, kam až dospěla v nejnovější době věda pěstovaná profesorem Čchikvanzem, jeho soudruhy a moskevskou akademií věd vůbec. To, co bylo po staletí považováno za největší hřích, totiž neobjektivnost čili jinými slovy stranickost, nejenže jím přestalo být, nýbrž se naopak stalo výslovně doznávaným a bez veškerého studu přímo prohlášeným programem vědecké činnosti! Zmíněný profesor končí alespoň svou stať tímto projevem, který zde *in perpetuam rei memoriam* bude citován v ruském originále:

„Zadača sovětskich juristov состоit в том, чтобы на основе марксистско-ленинской теории, строго следуя принципы партийности в науке, путем широкого применения оружия большевистской критики и самокритики беспоощадно разоблачать всякое проявление чуждой нашей родине

i našemu narodu, ideologii kosmopolitizma, vesti nepřimiruju principialnuje borbu protiv vsjakich proniknovenij buržoaznoj ideologii v sovětskiju juridičeskiju literaturu.

Sovětskaja pravovaja nauka služič dělu dalnějšego ukreplenija socialističeskogo gosudarstva i prava. Ona prizvana široko propagandirovat neizmerimoje prevoschodstvo sovětskogo gosudarstva i prava nad buržoaznym, socialističeskou kulturou nad buržoaznou, sposobstvovat vnedreniju čuvstva sovětskogo nacionalnoj gordosti. Ona priznana vsjemerno soďejstvovat razvitiju i kultivirovaniju životvornogo sovětskogo patriotizma, povyšeniiju idejnoj zakalki sovětskich ljuděj, ich stojkosti i gotovnosti otaštaivat interesy našej velikoj Rodiny.

Po etomu sovětskaja pravovaja nauka dolžna byt pronizana vajepoběždajuščimi idejami marksizma-leninizma, politikoj bolševistskoi partii i Sovětskogo pravitelstva, napravlennoj na postrojenije komunističeskogo obščestva.“⁵⁶

Nikoliv tedy pravda, objektivně zjistitelná, nebo (podle poctivého názoru jejího hlasatele) již zjištěná, nýbrž program některé politické strany, zásada stranickosti ve vědě, demaskování ideologie kosmopolitismu (rozuměj cizího, tj. nebolševického čili buržoazního), široká propaganda a především a v první řadě služba všeho druhu všemu možnému, zejména sovětskému vlastenectví (patriotismu), buďtež hlavním vodítkem vědeckého snažení – a to bez ohledu na to, zdali toto snažení hová nebo nehová objektivní pravdě! Tak si to přeje profesor Čchikvanze a s ním patrně i celá Moskevská akademie věd. Možná, že se při tom domnívají, že mezi onou objektivně zjistitelnou pravdou a zmíněným snažením není a nemůže být vůbec žádný rozpor – avšak v tomto případě by zůstalo

⁵⁶ Český překlad: „Úkol sovětských právníků spočívá v tom, aby nazákladě marxisticko-leninské teorie, přísně se řídíce zásadami stranickosti ve vědě, cestou širokého použití výzbroje bolševické kritiky a samokritiky bezohledně demaskovali veškeré projevy ideologie kosmopolitismu, cizí naší vlastní a našemu národu, vedli nesmiřitelný boj proti všemu vnikání buržoazní ideologie do sovětské právní literatury. Sovětská právní věda slouží věci dalšího upevnění socialistického státu a práva, ona je povolána široce propagovat nesmiřitelnou přednost sovětského státu a práva před buržoazním, socialistickou kulturou před buržoazní, napomáhat pronikání pocitu sovětské národní hrdosti. Ona je povolána všemožně napomáhat rozvoji a pěstování životvorného sovětského vlastenectví, vzestupu ideového zocelení sovětských lidí, jejich pevnosti a odhodlanosti bránit zájmy velké vlasti. Z toho důvodu musí být sovětská právní nauka proniknuta vše překonávajícími ideami marxismu-leninismu, politikou bolševické strany a sovětské vlády, zaměřenou k budování komunistické společnosti.“

záhadou, proč by pak bylo nutné prohlašovat výslovně a slavnostně tak nehoráznou samozřejmost jako je ta, že „zadačou“ každé vědy má být, aby hledala a hlásala pravdu a nikoliv nepravdu. Ale zdá se mi, že opět začínám zabíhat do oblasti satirické... Proto končím citátem svého zamilovaného autora, který věnuji speciálně profesorovi Čchikvanzovi (jako odměnu za titul jeho pojednání) a celé Moskevské akademii, která je ve svých spisech uveřejnila, a uvádím ho taktéž v originále: „*Hier sei beiläufig erwähnt, dass der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ein schmutziger Geselle ist, den man hinauswerfen soll*“ (Schopenhauer, *Parerga u. Paralipomena*, II, Kap. XXI).⁵⁷

Je-li nějaký vědecký pracovník ještě na vážkách, má-li se pro svou osobu svými sympatiemi přidat buď k tzv. východní nebo západní kulturní oblasti či orientaci, ať si dobře přečte a zapamatuje před rozhodnutím oficiální programové prohlášení profesora Čchikvanze a Moskevské akademie věd!

6 Dvě preambule

6.1 Úvod k Chartě spojených národů z roku 1945

My, lid spojených národů, jsouce odhodláni uchránit budoucí pokolení od metly války, která dvakrát za našeho života přinesla lidstvu nevýslovné strasti, odhodláni deklarovat znovu svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, v rovná práva mužů i žen a národů velkých i malých, odhodláni vytvořit poměry, za nichž mohou být zachovány spravedlnost a úcta k závazkům plynoucím ze smluv a jiných pramenů mezinárodního práva, a odhodláni podporovat sociální pokrok a zlepšovat životní úroveň ve větší svobodě, a k tomu cíli pěstovat snášlivost a navzájem žít v míru jako dobří sousedé, sjednotit své síly k udržení mezinárodního míru a bezpečnosti, přijmout zásady a zavést metody

⁵⁷ Český překlad: „*Budiž zde mimochodem poznamenáno, že patriotismus, pokud se snaží uplatnit v říši věd, je špinavým chlapem, jehož je dlužno vyhodit.*“

zajišťující, aby ozbrojené síly nebylo užíváno jinak než ve společném zájmu, a používat mezinárodního ústrojí k podpoře hospodářského a sociálního povznesení všech národů,

6.2 Prohlášení (Ústavy ČSR z roku 1948)

My, lid československý, prohlašujeme, že jsme pevně rozhodnuti vybudovat svůj osvobozený stát jako lidovou demokracii, která nám zajistí pokojnou cestu k socialismu.

Jsme odhodláni bránit všemi svými silami vymoženosti naší národní a demokratické revoluce proti veškerým snahám domácí i zahraniční reakce, jak jsme znovu před celým světem osvědčili svým vystoupením na obranu lidově demokratických řádů v únoru 1948.

Slibujeme si navzájem, že na tomto velkém díle budou pracovat společně a ruku v ruce oba naše národy, navazující tak na pokrokové a humanitní tradice svých dějin.

Češi a Slováci, dva bratrské národy, členové velké rodiny Slovanstva, žili již před tisícem let společně v jednom státě a společně přijali z východu nejvyšší výtvar tehdejší vzdělanosti – křesťanství. První v Evropě pozdvihli v husitské revoluci na své prapory myšlenky svobody mínění, lidovlády a sociální spravedlnosti.

Po staletí bojoval pak český a slovenský lid s feudálními vykořisťovateli a s německou dynastií Habsburků za své sociální i národní osvobození. Myšlenky svobody, pokroku a humanity byly vedoucími idejemi obou našich národů, když se v XIX. věku obrodily za společného úsilí slovenských a českých buditelů, vzešlých z lidu. Pod týmž praporem zahájily také oba národy v první světové válce společný odboj proti německému imperialismu, a podníceny Velkou říjnovou revolucí, zřídily po staletích poroby, dne 28. října 1918, svůj společný stát – demokratickou republiku Československou.

Již tehdy, za prvního odboje, toužil náš lid, veden velkým vzorem revolučního boje ruských dělníků a rolníků, po lepším společenském řádu, po socialismu. Avšak toto pokrokové úsilí, navazující na naše nejlepší tradice, bylo zakrátko zmařeno, když se po rozkolu dělnického hnutí v prosinci 1920 podařilo nepočetné vrstvě kapitalistů a velkostatkářů zvrátit

navzdory demokratické ústavě pokrokový vývoj v naší republice a přivést k vítězství kapitalistické hospodářské zřízení se všemi jeho zly, zejména s hrůzou nezaměstnanosti.

Když pak oběma našim národům hrozila zkáza z nové imperialistické expanse v zločinné podobě německého nacismu, tu opět - jako kdysi v husitské revoluci panská šlechta - zradila nyní i novověká vládnoucí třída, buržoasie. Ve chvíli nejvyššího nebezpečí se spojila s nepřitelem proti vlastnímu lidu a tím umožnila světovému imperialismu, aby dočasně vyřídil své rozpory na účet obou našich národů hanebnou dohodou mnichovskou.

Tím byla uvolněna cesta k zákeřnému přepadení našeho mírumilovného státu odvěkému nepříteli, jemuž horlivě pomáhali potomci cizích kolonistů, usazení mezi námi a požívající podle naší ústavy všech demokratických práv stejně s námi. Za hrozných událostí druhé světové války povstali oba naši národové k boji za osvobození, který po nesčetných obětech našich nejlepších lidí a za pomoci spojenců, především slovanské velmoci Svazu sovětských socialistických republik, vyvrcholil slovenským a českým povstáním let 1944 a 1945 v národní a demokratické revoluci našeho lidu a byl vítězně ukončen osvobozením Prahy Rudou armádou dne 9. května 1945.

Nyní jsme se rozhodli, že náš osvobozený stát bude státem národním, zbaveným všech nepřátelských živlů, žijícím družně s rodinou slovanských států a v přátelství se všemi mírumilovnými národy světa. Chceme, aby to byl stát lidové demokracie, v němž si lid svými zástupci zákony nejen dává, nýbrž je svými zástupci také sám vykonává. Chceme, aby to byl stát, v němž všechno hospodářství slouží lidu a je vedeno tak, aby vzrůstal obecný blahobyt, aby nebylo hospodářských krisí a aby byl národní důchod spravedlivě rozdělován. Po této cestě chceme dojít k společenskému řádu, v němž bude úplně odstraněno vykořisťování člověka člověkem - k socialismu.

V tomto duchu stanovíme v druhé části této ústavy její základní články, v třetí pak je rozvádíme do podrobností a hodláme tak dát pevný podklad právnímu řádu naší lidové demokracie.

6.3 O smyslu a významu ústavních a jiných preambulí

Účelem tohoto pojednání je výzva k našim čtenářům, aby oba projevy, otištěné výše sub 6.1 a 6.2 pozorně a kriticky přečetli; jeho účelem není, aby podalo soustavné a vyčerpávající výklady o pojmu a normativní podstatě tzv. preambulí, které jako úvod předcházejí (*praeambulare*) některým zvláště významným normám, zejména ústavám (ústavním listinám) jednotlivých států. Jen stručně bude v následujícím textu k nezbytné informaci čtenáře v tomto směru uvedeno toto:

Z juristického hlediska vzniká pro posuzovatele takových preambulí především otázka, zdali nebo do jaké míry, je nutné na jejich obsah pohlížet jako na součást zákona, který uvádí, tedy jako na normu (rozuměj zavazující). Tradiční právní naukou bývá tato otázka zpravidla zodpovídána záporně. Tím ovšem nemá být řečeno, že by její obsah zůstával normativně zcela bez významu, neboť již tím, že podobné preambule předcházejí text vlastní zákonné normy a bývají vždy uveřejňovány (publikovány, vyhlášovány, promulgovány) spolu s ním, tvoříce s ním tudíž jednotný celek, naznačují její autoři, že jejich obsah má podle jejich úmyslu informovat a ovlivňovat každého, kdo bude text zákonné normy číst (poznávat).

Ohlížíme-li se v běžné legislativní a jiné normotvorné praxi po případných obdobách takových preambulí, shledáváme je především v tzv. motivech nebo důvodových zprávách, kterými se v zákonodárných sborech odůvodňují návrhy nových zákonů. Jejich autoři zde uvádějí důvody a příčiny, které je vedly při stanovení jejich obsahu, jakož i cíle a účely, které navrhované normy sledují (srov. k tomu mé pojednání v *Ročence právnické fakulty Masarykovy univerzity*, roč. III, 1924, *Motivy zákonů a důvody rozhodnutí*). Tyto motivy či důvody, jimž skutečnost, že bývají uveřejňovány v parlamentních tiscích, dodává zvláštní oficiálnosti, se jeví jako interpretační pomůcky pro vykladače vlastního zákonného textu. Pak vzniká, jak známo, otázka, pokud a do jaké míry se stává obsah takových pomůcek přímo závazným pro interpretaci zákonného textu. Tradiční interpretační praxe v nich zpravidla spatřuje skutečně velmi přesvědčivý argument, a proto se na ně velmi často výslovně odvolává. Zmíněnou otázku pak lze formulovat i takto: Platí to a jen to, co normotvůrce výslovně

vyjádřil v zákonném textu, nebo také i to, co je (jako jeho cíl nebo účel) vyjádřeno v motivech, i když to nebylo výslovně obsaženo v zákonném textu? A co má platit v případech, ve kterých není úplná shoda mezi tím, co normotvůrce v zákonném textu stanovil, a tím, co plyne z jeho motivů čili jinými slovy platí to, co v textu výslovně řekl, nebo to, co v něm sice neřekl, ale podle obsahu motivů (důvodových zpráv) patrně chtěl říct? Všechno to jsou otázky, které jsou typické pro noetiku v oblasti normativního poznávání a nevyskytuje se – aspoň v té formě – v oblasti poznávání přírodovědeckého.⁵⁸

Obvyklé důvody rozhodnutí, jimiž tvůrce druhotných norem (rozsudků, rozhodnutí, opatření atd.) zpravidla doprovází svůj „decernát“, tj. vlastní normu, která vzniká aplikací nějaké prvotní normy na konkrétní případ, liší se pak od motivů navrhovaných zákonů zásadně v tom, že se snaží prokázat správnost provedené aplikace. Nejde tu tedy – na rozdíl od motivů navrhovaných zákonů – o to, aby normotvůrce vysvětlil, co chce a co nechce svou normou dosáhnout, nýbrž výlučně jen o to, aby byla prokázána správnost aplikačního úkonu (na rozdíl od úkonu interpretačního). První úkon se proto jeví být projevem intelektu (rozumu), druhý je volním projevem.

Preambule, jimiž autoři nových státních ústav a jiných základních norem, jež mají nově upravovat soužití jednotlivců ve státních (a popřípadě i nadstátních) celcích či kolektivech, uvádějí vlastní text svých zákonodárských projevů zvláště slavnostní a lapidární formou, jak to vyhovuje výjimečné závaznosti celé akce. Tato forma vyžaduje hlavně náležitou stručnost a vylučuje jakoukoliv mnohomluvnost a rozvláčnost. Prostý požadavek vkusu pak autorům preambulí a zastupitelským sborům je usnášejícím příkazuje, aby se v nich vystříhaly všelijakých polemik nebo přímých útoků proti ideologiím, které se protíví jejich vlastní. Vrcholem nevkusu by bylo, kdyby navrhovatelé preambulí používali jejich znění k propagandistickým účelům ve prospěch programů jednotlivých politických stran

⁵⁸ I přírodovědec při svém poznávání přírody ji, tj. změny a děje, které se v ní odehrávají, vykládá, tj. interpretuje; jenže jeho předmět poznávání k němu nemluví tak, jako norma k normologovi, tj. neprohlašuje o sobě, co on sám je nebo není. Kámen se např. neobrací na mineraloga s tvrzením, že on je skutečně kamenem, a proto si přeje (chce), aby byl za kámen považován, resp. uznáván.

nebo hnutí, nebo kdyby se v nich vyskytovaly otřepané fráze a hesla z každodenního zápasu mezi politickými stranami. Velmi často se naproti tomu dovolávají preambule Boha, jeho moudrosti a prozřetelnosti, jako nadpозemské autority, na kterou samy navazují.⁵⁹

6.4 Poznámky k oběma preambulím

Ze všech právě naznačených hledisek je možné srovnávat text obou výše zde otištěných preambulí.

I. Text první preambule se jeví jako naprosto dokonalé a mistrovské dílo v každém směru, a to jak v obsahovém, tak formálním (stylistickém). Nezbyvá než se v tichosti poklonit jeho autorovi, jenž zůstává krytý anonymitou.⁶⁰ Jeho čtenář, pokud v dospělém věku zažil hrůzy obou světových válek a jejich následků, se neubrání mocnému citovému dojetí nad mravní výši tohoto dějinného dokumentu, který tu k němu hovoří. Takto nemluví vítěz po vyhrané válce, nýbrž vznešený duch, jehož láska obepíná veškeré lidstvo, a to stejně vítěze jako poražené. Proto si nepřje, aby byl považován za jakýsi závěrečný akt, který by chtěl skončit velké předcházející válečné drama a účtovat s nějakými viníky. V dokumentu k nám mluví lid Spojených národů a prohlašuje, k čemu se odhodlal a jakými prostředky své odhodlání míní uskutečnit. Odhodlal se uchránit budoucí pokolení metly válek, vyznává víru v určité zásady individualistického světového názoru jako jsou lidská práva, důstojnost a hodnota lidské osobnosti, uznává rovnoprávnost jednotlivců a národů, přeje si zachovávání spravedlnosti a úcty ke smluvním závazkům, hlásí se k sociálnímu pokroku a ideálu větší svobody. A aby toho všeho bylo skutečně dosaženo, chce pěstovat snášenlivost a mírumilovné soužití národů, sjednotit síly k zachování mezinárodního míru a bezpečnosti, omezit používání ozbrojené síly pouze ve prospěch společného zájmu a organizovat podporu hospodářského a sociálního

⁵⁹ Tak činí např. mnohé demokratické ústavy amerických států. Mimochodem budiž zde poznamenáno, že v posledním vědeckém semináři, který jsem konal na Masarykově univerzitě v zimním semestru školního roku 1947/48, než známé politické události v únoru roku 1948 zmařily mou další pedagogickou činnost, podal jeden jeho člen (JUC Jaroslav Havíř) pěkný srovnávací referát o textech celé řady takových preambulí, který, bohužel, nebyl dokončen, jak se v následujícím letním běhu mělo stát.

⁶⁰ Při úmrtí generála Jihoafrické Unie R. Sonntse († 10. září 1950) bylo oznámeno, že on je autorem zmíněné preambule.

povznesení všech národů na mezinárodní základně. To vše je tzv. *ratio legis* čili motiv normy, která ustavuje Spojené národy jako novou mezinárodní instituci, která se nazývá chartou spojených národů, a naznačuje již tímto názvem svou smluvní (autonomní) povahu: kdo ji podepisuje, zavazuje tím dobrovolně sama sebe.

Z toho, k čemu podle této preambule jsou smluvníci odhodláni, co si přejí a jaké prostředky zamýšlejí k tomuto cíli používat, nepřímou plyne i to, co nechťejí, a co si nepřejí. Nechťejí, a především si nepřejí budoucí války s jediným vyloučením těch, které by byly vedeny ve společném zájmu jich všech. Nechťejí a nepřejí si dále nespravedlivost, násilí, nesnášenlivost a všelijakou nenávist mezi národy a uvnitř jich mezi jejich jednotlivými příslušníky nebo celými vrstvami (třídami). Patrně nevěří, že by se těmito prostředky dalo vůbec dosáhnout cílů, které si vytkli, ale domníváme se, že by je odmítli, i kdyby se jimi dosáhnout daly, poněvadž dokument tak vznešený jako je tato preambule, zajisté nemůže schvalovat pravidlo, podle kterého účel světí prostředky.

II. Užijeme-li výše stručně načrtnutých pravidel o tom, jak má a jak nemá podle našeho soudu vypadat preambule, jejíž národ, který hodlá novou ústavou od základů upravit svůj státní život, pak jsme bohužel nuceni prohlásit, že preambule výše sub 6.2 otištěná těmito pravidlům nijak nevyhovuje a je tedy v každém směru pravým opakem té, která je otištěna a o níž jsme pojednali sub 6. 1. Na rozdíl od lapidární formy a této imponující stručnosti se zde shledáváme se zcela neobvyklou mnohomluvností, která se nevyhýbá ani nejotřelejším frázím a heslům. Zajisté patří k nejděším ústavním preambulím, jež se dosud v dějinách lidstva vyskytly. Po oné, celé lidstvo obepínající lásce, mírumilovnosti, obecného odpouštění a klidu, jež čtenáře první preambule tak mocně zaujme, zde není ani nejmenší stopy, a na jejich místo nastupují naopak projevy zloby, nenávisti, nesnášenlivosti, vzdoru a protivné sebechvály, jakož i zcela očividného přepínání všech těchto o sobě již málo sympatických povahových vlastností. A to vše je ještě k tomu úvodem prohlašováno za pokojnou cestu k socialismu. Čteme tu obecně o zločinných snahách domácí i zahraniční reakce, proti které chceme my, tj. celý lid československý, všemi svými

silami bojovat, jak jsme to prý osvědčili svým vystoupením na obranu lidově demokratických řádů v únoru 1948. Čteme zde dále o boji českého a slovenského lidu s feudálními vykořisťovateli a nejen s nimi, nýbrž zároveň i s německou dynastií Habsburků, čteme o odboji proti německému imperialismu, o nepočtené vrstvě kapitalistů a velkostatkářů, které se v prosinci 1920 podařilo zvrátit navzdory demokratické ústavě pokrokový vývoj v naší republice a přivést k vítězství kapitalistické hospodářské zřízení se všemi jeho zly, zejména hrůzou nezaměstnanosti, o nové imperialistické expanzi v zločinné podobě německého nacismu, o novověké vládnoucí třídě, tj. buržoazii, která nás zradila stejně jako kdysi právníká šlechta v husitské revoluci, a umožnila dočasné vítězství světového imperialismu, jenž nakonec vedl k hanebné mnichovské dohodě a čteme i o zákeřném přepadení našeho lidu a o vykořisťování člověka člověkem. Všechna tato silná slova nakupil autor ve své preambuli, a nijak se neobával, že se někdy snad najde čtenář, jemuž bude známý i obsah první výše uvedené preambule a který bude tudíž obě znění srovnávat. Takovému čtenáři především napadne tento základní rozdíl mezi oběma preambulemi: první preambule udává to, čeho chce Lid spojených národů svou chartou dosáhnout (svůj cíl nebo účel) a jakými prostředky toho míní dosáhnout. To tvoří celý její obsah, který je v ní mluvnický vyjádřen jedinou větou.

Ve druhé preambuli je naproti tomu takových jednotek ve smyslu gramatickém více. Vůči první preambuli je možné klást otázku o pravdivosti, co se týče nepravdivosti toho, co prohlašuje, jen v míře velmi omezené. Pravdivost, resp. nepravdivost by tu vlastně znamenala jen tolik, jako upřímnost, resp. neupřímnost, neboť když se ptám, jeli pravdou (skutečností), že je někdo skutečně odhodlán k něčemu a pokud se skutečně rozhodl k tomu, o čem tvrdí, že se k tomu odhodlal, pak se ptám tím po upřímnosti jeho projevu. Není třeba se v tomto konkrétním případě zabývat odpovědí na takovou otázku. Z ryze logického hlediska nelze sice zcela vyloučit, že by si reprezentanti celé řady států v San Francisku svou preambuli po předcházejících poradách společně zalhali, ale tato možnost se zdá být přece jen pravdě velmi blízká.

Vůči obsahu druhé preambule je možné naproti tomu klást otázku ohledně pravdivosti a nepravdivosti jejich tvrzení ve zcela jiném světle. V jednotlivostech se zde lze potom ptát takto:

- a) Je pravda, že roku 1948 byl skutečně celý československý lid pevně rozhodnutý a odhodlaný vybudovat svůj osvobozený stát jako lidovou demokracii, která by mu zajistila pokojnou cestu k socialismu, a bránit vymoženosti revoluce proti snahám domácí i zahraniční reakce? Kdy a kde došlo k tomuto rozhodnutí a odhodlání, které se patrně nevztahovalo na vybudování jakéhokoliv socialismu, nýbrž zcela určitého, a sice toho, jak jej učí Marx, Engels, Lenin a Stalin, a nikoliv na jakoukoliv demokracii, nýbrž právě jen na lidovou, o jejíž vlastní podstatě však před únorem 1948 u nás nebylo mnoho známo, takže si lze jen těžko představit, jak bychom mohli své rozhodnutí a odhodlání znovu a ještě k tomu před celým světem osvědčit svým vystoupením na obranu lidově demokratických řádů, jež se stalo právě teprve v únoru roku 1948, a to nikoliv jak se snad bude leckterý čtenář preambule domnívat, v našem zákonodárném sboru jako legálním zástupci celého národa nebo nějakým obecným hlasováním veškerého lidu (plebiscitem).
- b) Je pravda, že jsme my, československý lid, skutečně první v Evropě pozdvihli na své prapory myšlenky svobody mínění, lidovlády a sociální spravedlnosti? Pokud jde o dobu husitských válek, je nesporné, že jsme tyto myšlenky pozdvíhali více než naši tehdejší váleční protivníci, ale těžko by se toto tvrzení dalo vykládat tak, že my, československý lid, jsme vůbec byli přímo vynálezci oněch myšlenek v Evropě.
- c) Je pravda, že již za prvního odboje, tedy za první světové války (1914–1918), celý náš lid toužil po socialismu, a že při tom byl veden velkým vzorem revolučního boje ruských dělníků a rolníků? Skeptikové si tu budou naopak připomínat, že se tento lid, počítáme v to i jeho vůdčí politické hlavy, ke své příští vlastní škodě o revoluční boj v oné době příliš málo staral a o něm a jeho výsledcích byl příliš málo informován.

- d) Je pravda, že se „podařilo nepočtené vrstvě kapitalistů a velkostatkářů zvrátit navzdory demokratické ústavě pokrokový vývoj v naší republice a přivést k vítězství kapitalistické hospodářské zřízení se všemi jeho zly, zejména s hrůzou nezaměstnanosti“? Skeptik se zde bude s poukazem na naše prokazatelné krajně demokratické obecné a rovné volební právo ptát, jakými kejklady vlastně tato nepočtená vrstva kapitalistů a velkostatkářů mohla uskutečnit tyto své vzdory. Násilím, podplácením při volbách nebo jinými prostředky?
- e) Je pravda, že v době, když oběma našim národům hrozila zkáza z nové imperialistické expanze ve zločinné podobě německého nacismu, tj. roku 1938, zradila novověká vládnoucí třída, buržoazie tím, že se spojila s nepřítelem proti vlastnímu lidu a umožnila tak hanebnou mnichovskou dohodu? Než tuto otázku zodpoví, připomene si náš skeptik běžnou definici buržoazie jako určité sociální třídy, jejímiž příslušníky se stávají jednotlivci buď místem, ve kterém bydlí (měšťáci), nebo svým povoláním, ať bydlí kdekoliv, jako např. zemědělci, učitelé, úředníci všeho druhu, živnostníci atd. K nim je nutné podle prohlášení preambule připočítat také ještě u nás tak nepočtenou vrstvu kapitalistů a velkostatkářů, o níž byla výše sub d) řeč, s jediným vyloučením třídy panské šlechty a dělnictva, které nelze žádným způsobem připočítat k buržoazii. A zde se náš skeptik ptá, jestli je skutečně pravda, že se tito bezpočetní oficiálové, radové, inšpicienti a respicienti, řemeslníci a hokynáři a příslušníci různých tzv. svobodných povolání, vědomě a úmyslně spojili s nepřítelem proti vlastnímu lidu a tímto umožnili světovému imperialismu, aby dovršil své dílo roku 1938 hanebnou mnichovskou dohodou, které se tedy jeví jako jejich vlastní dílo, a že touto zradou byla uvolněna cesta k zákeřnému přepadení našeho mírumilovného státu odvěkému nepříteli, totiž nacistickým Němcům, vedeným Adolfem Hitlerem?

Aniž bychom zde výslovně rozhodovali o tom, zda tvrzení preambule právě uvedená sub d) odpovídá pravdě nebo ne, chceme k nim poznamenat jen tolik, že jejich obsah a forma nám spíše připomíná nějaký běžný propagandistický projev určitých politických stran, vypočtený na klamání než cokoliv jiného, zejména pak nikoliv prohlášení, jak je zpravidla nacházíme

v preambulích k ústavám států. Kdo by však přece v projevu výše otištěném hodlal spatřovat příklad preambule, a to obsahem a formou zcela nového a dosud nezvyklého druhu, ten ať vezme na vědomí, že podle našeho soudu je to právě *exemplar vitiis evitabile*.

7 Ethos, politická ideologie a právo

Skoro se ostýchám vrátit znovu k tématu, jímž jsem se již tolikrát ve svých knihách a pojednáních zabýval, tj. k poměru mezi mravností a právem, mezi mravní normou a právní normou, mezi naukami o obou těchto druzích norem, tj. etikou a právní vědou.⁶¹ Ale osud mého učení (tzv. normativní teorie) mně k tomu nutí, neboť se v nejnovější době setkalo s takovou přemírou nepochopení a zlovůle, že se snad vyplatí vypořádat se zde sumárně s příslušnými činiteli.

Podle mého zmíněného učení, jehož aspoň obecnou znalost mohou snad zhruba u některých svých čtenářů předpokládat, znamená mravní nebo etická norma předpis, jehož obsah odpovídá určité zásadě (jako je např. zásada lásky k bližnímu), kdežto právní normou se zdá být ta, která pochází přímo nebo nepřímo od určitého činitele jako jejího tvůrce (normotvůrce), totiž státu. Tímto rozlišováním obou druhů norem je řečeno, že v oblasti ethosu (mravnosti, etiky) mohou být jednotlivé normy tříděny podle jejich obsahu na takové, které buď oné obecné zásadě pozitivně vyhovují, a tudíž musí být považovány za součásti příslušného normového souboru, nebo takové, které jí přímo odporují, tj. jsou k ní v negativním vztahu, nebo konečně takové, které mají vzhledem k ní bezvýznamný čili indiferentní obsah. Dále se mohou vyskytovat mezi oněmi pozitivně vyhraněnými mravními normami takové, které se zároveň (současně) vyskytují jako součásti normového souboru, jenž pochází od státu jako normotvůrce, tedy právního řádu. Takové normy lze pak prohlásit zároveň za mravní (v pozitivním smyslu) a právní.

⁶¹ Viz např. mé spisy *Teorie práva* (1936), *Základy filosofie právní* (1920), *Úvod do studia právního* (1946) aj.

Mé učení si je toho dobře vědomo, že lze popřípadě mravní pojmy (etické) a právní normy konstruovat i jinak, např. tak, že za pravou, skutečnou a platnou právní normu budeme považovat jen takovou, která se svým obsahem kryje se zásadou nějaké etiky (tj. pozitivně jí odpovídá). Tím bychom se vzdávali možnosti rozlišovat mrav (ethos) a právo jako dvou odlišných normových souborů a v takto jednotném mravně-právním normovém souboru by nad to vlastně nebylo místo pro normy svým obsahem eticky zřejmě indiferentní, jako je např. norma, že na veřejných cestách je nutné jezdit na pravé straně a vlevo předjíždět apod. Nebo bychom za pravé, skutečné a platné právní normy a celý příslušný normový soubor, tj. tzv. právní řád, uznávali, a to bez ohledu na jejich obsah, jen ty, které pocházejí od určitého normotvůrce (státu), který nám je z nějakého důvodu zvláště sympatický a milý, a nikoliv od všech normotvůrců stejného druhu. Pak by se např. norma, stanovená nacistickým normotvůrcem, jevila jako výlupek pravé, skutečné a platné právní normy pro nacistického nadšence, nikoliv však pro marxisticko-leninského komunistického nadšence *a vice versa*. Poněvadž pak zůstává zaujetí některého stanoviska zcela v libovůli takových jednotlivců, nevedla by diskuse o tom, které je správné, nikdy k cíli, nehledíc ani k bezradnosti těch, kteří by popřípadě nezaujímal žádný z obou stanovisek.

Tyto a jiné jim podobné úvahy jsem předkládal po celou dobu svého učitelského působení na Masarykově univerzitě v Brně každý rok svým posluchačům z prvního semestru a podle nastřádaných zkušeností jsem shledával, že zpravidla nikomu z nich nečinilo jejich správné pochopení nějaké zvláštní obtíže. Doprovázel jsem je výklady o povaze normativní teorie jako formální nauky o právnickém poznávání, a to častým poukazem na paralelitu mezi ní a matematikou jako stejně formální nauky o počítání (počtářství), dodávaje k tomu různá populární vysvětlení, jako např. to, že pravidla matematických pouček platí bez ohledu na to, co sečítáme, jsou-li to např. jablka, knoflíky, koruny nebo snad pouhá bezobsažná čísla nebo např. okolnost, zdali podobné matematické operace provádí nějaký světec, který hodlá své koruny rozdělit mezi almužníky, nebo nějaký lupič, jenž si přeje zjistit, kolik korun mu vynesl jeho poslední lup, nebo snad

někdo, kdo prostě sečítáním korun, rozdělených po jeho jednotlivých kapsách, se snaží zjistit, jestli jejich součet stačí nebo nestačí k tomu, aby si koupil oběd nebo večeři. Zpestřoval jsem při tom tyto své výklady dalším poukazem na to, že matematika jako zvláštní nauková disciplína a její poučky budou zcela nevinné na tom, objeví-li se výsledek zmíněných jednotlivých početních operací toho světce, lupiče nebo návštěvníka hostince pro něj jako radostná nebo truchlivá událost. Říkával jsem, že matematika stejně jako normativní teorie zůstává na takových radostných nebo žalostných poznacích zcela nezúčastněna a že jediné nadšení, které popřípadě může vzbuzovat, je naprostá jistota a obecná platnost výsledků, k nimž dochází, neboť dvakrát dvě zůstává vždy, všude a za všech okolností čtyři.

Někdy jsem ještě poukazoval na prostoduchost, které se dopouštějí četní lidoví kritici právní vědy (zejména v té formě, jak ji pojmově vymezuje normativní teorie), když nám, právním teoretikům, s poukazem na smutnou skutečnost, že se v praktickém životě stále páchá tolik různých protiprávních činů a nerespektuje tolik základních právních předpisů, s povzdechem vytýkají: *„To je tedy ta Vaše právní věda pěknou vědou – na rozdíl od přírodní, která může s pýchou poukazovat na své přírodní zákony, které v praxi nikdy a nikým nemohou být porušovány!“* A na omluvu své právní vědy, jejímž úkolem je ostatně poznávání právních předpisů (zákonů a jiných norem) a nikoliv jejich tvoření nebo stanovení, jsem dodával, že možnost, nebo pravděpodobnost, že takový předpis asi nebude bezvýjimečně dodržován, je nezbytným předpokladem čili *raison d'être* pro každého rozumného normotvůrce, neboť proč bychom např. vydávali zvláštní trestní zákon, kdybychom neočekávali, že to, co zakazuje a přikazuje, přesto nebude dodržováno? Právní věda je zde tedy vůči tomu, co se v životě skutečně odehrává, podobně nevinná jako matematika, jejíž poučky nás např. poučují o tom, že ve svých kapsách nemáme dohromady tolik korun, kolik je třeba k nákupu některých předmětů. Právní věda je tedy stejně nevinná na nelibých pocitech, které v nás zpravidla vyvolává skutečnost, že např. státní orgány nebo prostí soukromníci často nedodržují své povinnosti, jako matematika na výsledcích zmíněné početní operace.

To vše, a ještě mnoho jiného toho druhu jsem vykládal ve svých přednáškách posluchačům hned v prvním semestru jejich fakultního studia a ve svých následujících seminárních cvičeních jsem pak s uspokojením sledoval, že velká většina jejich účastníků všechno bez obtíží a lehce pochopila, považujíc snad dokonce mnohé z těchto poznatků za holé samozřejmosti, o nichž není dále třeba ztrácet mnoho slov. V duchu jsem pak srovnával nezkažené mozky této, mně tak milé a sympatické mládeže, se zarputilostí a zbedněností, se kterou se poučky, mnou hlásané, naprosto nevinné normativní teorie setkávaly v řadách jejich starších odpůrců, a která se zdála být tím větší, čím byly tyto poučky samozřejmější. Tito odpůrci se rekrutovali jmenovitě z řad četných, životem zkušených juristů, a to jak teoretických, tak praktických. Bylo těžké uvěřit, že většina těchto lidí mou normativní teorii skutečně a poctivě nedovedla pochopit, když jsem měl přitom stále na mysli svou univerzitní mládež, vyšlou právě ze středních škol, která ji tak lehce a bez veškerých obtíží chápala.

Literární osud, který stihl normativní teorii v prvních dobách po jejím vzniku a o němž podrobněji referuji v poslední kapitole své *Teorie práva* (1936), nemá být tématem této mé krátké kapitoly. V ní se hodlám zabývat pouze speciálním tématem, tj. stručným vylíčením způsobu, jak se v normativní teorii a zejména k její konstrukci poměru ethosu (mravnosti, etiky) k právu (právní vědě), chovali, resp. chovají propagátoři určitých politických hnutí a stran, které jmenovitě v období mezi první a druhou světovou válkou a během této druhé a po ní prakticky opanovaly značnou část Evropy a jejích národů. Míním tím hnutí ruského komunismu, italského fašismu a německého nacismu.

Nepředpojatému pozorovateli, kterému jsou formální povaha a obsah normativní právní nauky jen poněkud známy, by se na první pohled zdálo, že tato nauka nemůže být v žádném vztahu k uvedeným hnutím praktické politiky a politického snažení, a to ani v pozitivním (kladném), ani v negativním (záporném), a že tu – právě pro svou přísně formální povahu – musí co do svého vztahu k těmto hnutím sdílet osud matematiky (počtářství). Počtáři jako takovému musí totiž být lhostejné, jestli provádí své matematické operace na korunách nebo kaštanech, nebo snad na abstraktních

číslech, poněvadž pro něho zůstanou vždy v platnosti věty, že dvakrát dvě jsou čtyři, pět a čtyři devět atd., podobně jako mu bude lhostejná skutečnost, že si z nějakého důvodu snad přeje, aby těch korun nebo kaštanů měl co nejvíce nebo co nejméně. Normativní teoretik by se proto stejně jako matematik hodně podivil, kdyby mu nějaký nadšenec pro to či ono z tří uvedených politických hnutí, s nímž on vřele sympatizuje a jehož správnost nebo oprávněnost se snaží vědeckým způsobem dokázat, s mravním rozhorlením vyčítal, že normativní teorie nebo matematika nebo obě tyto nauky současně jsou zapřisáhlými, potutelnými a krajně nebezpečnými naukami a ještě k tomu snad reakčními a buržoazními, které je v zájmu zamilovaného politického hnutí nutné co nejudalší a nejbezohledněji potírat a pronásledovat. Oba takto napadení teoretikové (normativce a matematik) by snad vůči takovým útokům pouze pohrdlivě pokrčili rameny a prohlásili útočníky za hlupáky nebo blázny, s nimiž je škoda ztrácet dalších slov. Podobné gesto sice mohou učinit, ale tím se nijak ze světa nesprovodí skutečnost, že takových hlupáků nebo bláznů jsou na světě skutečně nejen desítky nebo stovky, nýbrž celé tisícovky a že mezi nimi nejsou jen prostí ignoranti, nýbrž i lidé, kteří si na své vědecké informovanosti nemálo zakládají a okázale se jí ohánějí, jako např. různí vysokoškolsí profesori.

Je všeobecně známé, že takových zapřisáhlých odpůrců normativní teorie byla a je mezi pravověrnými fašisty, nacisty a komunisty nepřehledná řada, ale snad namítnete, že se tito neohroženci přece aspoň jen zastaví před posvátným stánkem, v němž trůní královna všech věd, totiž matematika, se svými odnoži jako je geometrie, teoretická fyzika a astronomie. Chyba lávky! Neboť stačí jen připomenout, co se ze strany nacistů přihodilo např. Einsteinově teorii relativity. Jménem absolutních hodnot a vědeckých pravd, které tato strana sama hlásala, byla zavržena a odmítnuta, a to jak známo, prostým poukazem na učení rasové teorie, jí zastávané, a navzdor všem deduktivním a induktivním (experimentálním) důkazům. Pokud pak jde o její speciální poměr k tzv. dialektickému materialismu, jsme nuceni zatím přiznat, že nám jeho postoj k ní, tj. zda je pozitivní nebo záporný, není dosud znám.

Vracíme-li se však nyní k otázce postoje všech zmíněných tří ideologických směrů, tj. fašistického, nacistického a komunistického k normativní právní teorii, je nutné především konstatovat, že se všechny tři sešly v táboře jejích zapřísáhlých odpůrců. To je zjev velmi pozoruhodný a příznačný, a to nejen vzhledem k tomu, že u této teorie jde o učení pro její formalistickou, ne-li přímo scholastickou, a tudíž pro mnohé pozorovatele nezáživnou povahu zcela nevinné, nýbrž i k tomu, že tu jde o ideologické směry, které se, a to jak v teorii, tak v praxi, navzájem zuřivě potíraly (fašismus a nacismus na jedné a komunistické hnutí na druhé straně). Je vůbec možné si tento jev vysvětlit nějakým rozumným způsobem? Aspoň se o to pokusit bude úkolem našich následujících výkladů a není to úkol lehký.

Na první pohled byste snad řekli, že nevráživost oněch ideologií si lze vysvětlovat nikoliv tím, co ona nevinná normativní teorie učí, nýbrž tím, co neučí, tj. o čem vůbec nejedná. Je totiž skutečně na první pohled jasné, že ideologie z ní nic pozitivního, tj. žádný prospěch, nemohou mít, a je známo, že existují nejen jednotlivci, nýbrž i celá ideologická hnutí, která ve všem, z čehož takto nic pozitivního nemohou mít, shledávají svého nepřítele, a to podle populární řehole, že vše, co není pro nás, je už proto proti nám. A takovým způsobem se dostala ubohá a zcela nevinná normativní teorie práva jako nauka formalistická, scholastická, ale zároveň i reakční, ateistická, protikatolická, ale také protiprotestantská, a nakonec i buržoazní, protiproletářská, protisocialistická a protirevoluční na index nepřátel všech možných nauk, směrů, filozofií a ideologií. Tento její osud prorocky předvídal sám Hans Kelsen již roku 1934 v projevu, jehož jsem se já a někteří moji žáci od té doby pro jeho trefnost a přiléhavost často dovolávali a který zde v českém překladu, jenž pochází od jedné z obětí druhé světové války, mého bývalého milého posluchače a pozdějšího spolupracovníka docenta Dr. Karla Gerliche, budiž znovu citován:

„Spor tu není, jak by se zdálo, o postavení právní vědy v soustavě věd a o důsledky z toho plynoucí, nýbrž o její poměr k politice a přesné oddělení jedné od druhé, o zřeknutí se zakořeněného zvyku, podle kterého hlásají se ve jménu vědy o právu, tedy s odvoláním na objektivní instanci, politické požadavky, které mohou mít jen velmi subjektivní ráz, i když vystupují v nejpoctivějším přesvědčení jako ideály nějakého náboženství,

národa nebo třídy. To je příčinou opozice proti ryzí právní nauce, která hraničí až na nenávisť, tj. pozadí boje, který se vede všemi prostředky proti ní. A čeho se vlastně dopustila? Jedni opovržlivě tvrdí, že je zcela bezobsažná, prázdnou hrou dutých pojmů; druzí však před ní varují, neboť její podstata prý znamená následkem své subversivní tendence vážné nebezpečí pro stát a jeho právo. Nejčastěji se vytýká, že se ryzí právní nauka zdržuje jakékoliv politiky, vzdaluje se skutečnému životu a je proto vědecky bezcenná; avšak stejně často o ní můžeme slyšet, že vůbec není s to, aby splnila svůj základní metodický postulát, jsouc prý sama jen výrazem určitého politického hodnocení. Avšak kterého? Fašisté ji označují za demokratický imperialismus, liberálové a sociální demokraté ji považují za průkopníka fašismu. Z komunistické strany bývá označována za ideologii kapitalistického etatismu, nacionálně-kapitalistické strany ji diskvalifikují brzo jako čirý bolševismus, brzo jako skrytý anarchismus. Jedni ujišťují, že je spřízněna s katolickou scholastikou, druzí však věří, že se v ní vyskytnou charakteristické známky protestantské státovědy a pravovědy. A nechybí ani ti, kteří v ní nalézají ateistické prvky. Zkrátka nechybí žádný politický směr, ze kterého by nebyla ryzí právní nauka podezírána. Ale právě to všechno nejlépe dokazuje, lépe, než by ona sama mohla, její ryzost“ (Reine Rechtslehre, Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, 1934).

Kdybych ve svých následujících vývodech chtěl nechat stranou hlasy zřejmých ignorantů a zabeđených politických straníků v oborech obecné a právní filozofie, logiky, noetiky a právní teorie vůbec, kteří se po dočasném politickém vítězství fašismu, nacismu a komunismu přihlásili po stovkách ke slovu, aby z vysoka a bez ostychu pronášeli svůj povýšený soud nad bezbrannou normativní teorií, a to jak psanými a tištěnými, tak ústními projevy (např. v různých konventiklech, ale také na vysokoškolských katedrách), pak by mi tu nezbývalo, než stručně prohlásit, že každému nepředpojatému zdravému mozku, pokud ovládá aspoň abecedu pravidel lidského myšlení, musí být jasné, že normativní teorie čili ryzí právní nauka (jak se jí v německém odborném písemnictví říká), nemá a nemůže mít nic co činit se stranicko-politickými hesly hřmotné fašisticko-nacisticko-komunistické propagandy, byť by sebevíce vystupovala pod rouškou nějakých zdánlivých objektivních vědeckých pravd

či poznatků. Avšak já tentokrát tyto nestydaté křiklouny nechci nechat stranou, nýbrž si hodlám pohovořit s nimi, a sice mluvou, které sami zpravidla užívají, a proto i sami na oplátku zasluhují, totiž silnými slovy, jimž budou jistě rozumět. Takový křikloun bývá zpravidla se svou kritikou a svým úsudkem hned hotov a hází bez dalších důkazů okolo sebe slovy, jako jsou např. absurdní názory, reakcionářství, nevědeckost, vykořisťování atd., i když stojí proti protivníkovi, který třeba přes padesát let svého života strávil usilovným a poctivým přemýšlením o příslušných problémech, a i když své nadávky pronáší z místa, na něž se dostal jen následkem Boží neopatrnosti, např. z nějaké vysokoškolské katedry. Takový člověk zasluhuje, aby byl konečně bez dalších okolků a eufemismů nazýván tak, jak zasluhuje, totiž jako hlupák, nevzdělanec a nestydatý žvanil. Poněvadž však zmíněný druh vědeckých kritiků se začal v písemnictví hromadně vyskytovat teprve v nejnovější době přechodným politickým vítězstvím oněch tří výše uvedených ideologií s jejich veškerým zastrášovacím aparátem, jako jsou policie, kriminály, koncentrační nebo pracovní tábory, je nutné, aby se ten, kdo se odhodlává nazývat tyto lidi bez dalšího jmény, která zasluhují, slušnému čtenáři pro tento svůj dosud neobvyklý způsob vyjadřování ve slušném písemnictví náležitě omluvil, což zde tedy činím i já.

V následujícím textu však hodlám těmto hlupákům, ignorantům a žvanilům ještě nadbytkem přispět na pomoc a pokusit se, co mi stačí síly, jim vyložit, že i když jejich rozumu zůstává nedostupný poznatek, že moje nešťastná normativní teorie nemá a nemůže mít nic do činění s jejich dialektickým materialismem, s jejich vývojovými, rasovými a jinými teoriemi, jakož i konečně s jejich praktickými stranicko-politickými programy, dalo by se z ní popřípadě přece jen něco užitečného pro tyto jejich postoje vytěžit. Ačkoliv sice následkem svých dlouholetých zkušeností zůstávám naprostým pesimistou ohledně možného výsledku tohoto mého podniku, tj. netroufám si doufat, že mně pochopí, předkládám jim přece k laskavému promyšlení tyto úvahy:

První ohlas normativní teorie – a to, jak dnes jasně pociťuji, velice nedokonalý – se vyskytl v odborném právnickém písemnictví roku 1908, tedy před více než čtyřiceti lety, a ještě před literárním Kelsenovým

vystoupením (1911), v mé habilitační práci *Příspěvky k teorii nucených svazků* a v pojednání *Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems* v *Archiv des öffentlichen Rechts*. Vůdčí myšlenkou obou těchto prací bylo popření rozdílu mezi tzv. veřejným a soukromým právem, který dosud jako jeden z nejdůležitějších pilířů ovládal veškerou tehdejší teoretickou systematiku právní vědy. Tvrdil jsem, že právo může být jen jedno, a právní řád musí být chápán jednotně a že nelze v právních poměrech či vzájemných vztazích jednotlivců rozeznávat mezi sebou nadřizené subjekty (tzv. veřejnoprávní) a podřizené (tzv. soukromé nebo soukromoprávní), nýbrž že jediným, těmto subjektům nadřazeným činitelem je norma, stanovící něco, co má být, tj. povinnost. Z tohoto základního pojetí právních vztahů mezi jednotlivci (občany) se podávalo další: že nikoliv právo ve smyslu oprávnění jako svobody činit nebo nečinit konkrétní věc, nýbrž povinnost, tj. nesvoboda a vázanost, je primárním živlem normativního poznávacího postoje, a tudíž také poznotek, že každý soubor norem, tedy také tzv. právní řád jako soubor obecných, tj. obecně zavazujících norem, znamená živél nesvobody, pocházející od toho, kdo jej tvoří, tj. od tzv. normotvůrce, že případná oprávnění, plynoucí z této zavazující funkce norem, se jeví pouze jako jejich sekundární výsledek. Pro každého, kdo dovede myslet, se z této základní myšlenkové konstrukce podává pojmové zaměření normativního postoje k základnímu problému vztahu mezi celkem a jeho částmi čili jinými slovy mezi kolektivem jakéhokoliv druhu a individuem. Kolektiv, v našem případě reprezentovaný obecnou normou, co se týče jejich celkem, jakým je právní řád, se takto dostává na přední místo, kdežto individuum (jednotlivec) zůstává podřadným činitelem. Právě tento důsledek však vyhovuje všem třem výše zmíněným politickým ideologiím, pokud svým hodnocením dávají zásadně přednost celku před jeho částí, tj. kolektivu před individuem! Na rozdíl od nich tak ovšem nečiní normativní teorie z nějaké větší sympatie, kterou by pociťovala ke kolektivům, nýbrž výlučně z důvodu ryze noetické nutnosti.

Normativní teorie dále zastává (aspoň v pozdějším stadiu svého vývoje) učení o tzv. stupňovitosti nebo hierarchickém uspořádání právního řádu. Důsledkem tohoto o sobě samozřejmého učení je pak jednak

závislost platnosti (= normativní existence) normativně méně relevantních norem – např. tzv. nařízení – na normách normativně relevantnějších (zákonech; a těchto opět popřípadě na ústavních zákonech), jednak poznatek, že v tzv. aplikaci obecných norem na konkrétní případy, jak ji provádějí soudy a jiné státní orgány, se vedle prvku ryze aplikačního (intelektuálního) skrývá i prvek normotvorný (volní). I v praktickém užívání, resp. zneužívání tohoto poznatku se svorně stýkají všechny tři zmíněné politické ideologie. Stačí zde např. poukázat na blanketovou obecnou právní normu, jak ji předpokládá ideologie německého nacismu, která zní: „*Právem je (nebo budiž), co prospívá německému národu*“, která se dá prostou permutací, tj. záměnou německého národa na mezinárodní proletariát, adaptovat pro potřeby dočasné komunistické ideologie. Ani v příčině učení o stupňovitosti právního řádu by tudíž neměly mít zmíněné politické ideologie zvláštní důvod k nějakému zásadnímu nepřátelství vůči normativní teorii, která se hned od svých počátků stavěla důsledně proti neodůvodněnému omezování pojmu normotvorby na tvoření zákonů, tj. obecných norem s původní (primární) právní relevancí. I z tohoto hlediska by se proto právě jevila normativní nauka jako nejvhodnější právní teorie pro všechny tři zmíněné politické ideologie.

Jako třetí příklad souzvuku se zmíněnými politickými ideologiemi by snad bylo možné uvést stanovisko normativní teorie k protikladu imperialismus-pacifismus. Zde se zdá být tento souzvuk jen velmi omezený, a to již z toho důvodu, že v tomto případě normativní teorie zachovává jako ve všech jiných podobných případech přísnou neutralitu, tj. sama o sobě není ani imperialistická, ani pacifistická, nýbrž se snaží jen náležitě vytyčít svou objektivnost, poukazujíc prostě na skutečnost, že noetické hledisko tzv. naprosté suverenity nebo svrchovanosti (nezávislosti) jednotlivých vnitrostátních právních řádů vyhovuje spíše imperialistické tendenci (výbojně), kdežto opačné hledisko suverenity mezinárodního či světového právního řádu svědčí pojetí obecně pacifistické tendence. Přitom jí ovšem nemůže ujít poznatek, že fašistická a nacistická ideologie má k nacionalistickému (vlasteneckému) a tudíž imperialistickému pojetí blíže než základní internacionalistické pojetí socialistických ideologií,

zejména komunistických. Zjistí-li potom, že v politické praxi socialistická ideologie občas (z nějakých taktických důvodů) se od této blízkosti odklání k imperialistickým tendencím (vlasteneckým, nacionálním), jí nezbyvá než konstatovat prostě tento pozoruhodný fakt, aniž by tím však opouštěla svou zásadní objektivnost.

Z toho, co zde bylo právě se vši stručností naznačeno, se podává, jak se aspoň domnívám, tento překvapující důsledek: Je nesporné, že poučky normativní teorie – této skutečné a vlastní právní teorie v pravém slova smyslu! – ničím pozitivním sice nemohou přispět ke konečnému vítězství některého z uvedených tří prakticko-politických hnutí (fašistického, nacistického nebo socialistického) a že v této okolnosti mohou snad tato svou povahou tak útočná, rvavá a nesnášenlivá hnutí shledávat její určitý nedostatek. Kdyby však kterékoliv z nich vzalo, jak se populárně říká, svůj rozum do hrsti, pak by se mu vzhledem k výše zmíněným jednotlivým tezím této nevinné teorie (jako je např. její kritika běžných rozdílů mezi tzv. veřejným a soukromým právem a s ní související učení o jednotnosti právního řádu, dále teze o stupňovitosti právního řádu a konečně i o imperialistickém, pokud se týče pacifistickém nazírání na základní konstrukci tohoto právního řádu), muselo stát jasným, že žádná z ostatních právních teorií, pokud vůbec takové existují, tj. zasluhují tento název, k nim nemá blíže než právě normativní teorie! Tento poznatek by si muselo ze všech tří uvedených hnutí nejjasněji uvědomit právě socialistické učení (komunistické), které přes své občasné nacionalisticko-vlastenecké odklony a horování pro nedotknutelnost vnitrostátní suverenity má internacionalismus přímo ve svém programu, ale které ve skutečnosti této teorii nejvíce spílá a nadává. Jaký nerozum, jaká ignorance a všeobecná nevzdělanost, jaká slepá neurvalost a neostýchavost před soudem budoucnosti je třeba k takovému počínání! Copak se tito lidé s různými doktoráty a jinými vědeckými průkazy skutečně vůbec neobávají posměchu, který je po jejich odchodu z tohoto světa očekává u příštích pokolení a nemají vůbec starost o to, čím se zpravidla zabývá každý slušný člověk v pokročilejším věku, totiž myšlenkou na památku, kterou zde po svém působení zanechá? Je opravdu třeba, aby si ten, kdo stojí bezradně vůči všem podobným otázkám ve svém nitru,

pokud možno jasně uvědomil, že toto dvacáté století, jehož současníkem se stal, napáchalo během první poloviny svého trvání snad více hlouposti, zvrácenosti a krutosti než všech devatenáct jemu předcházejících dohromady! To budiž aspoň částečně omluvou pro nepřehledné legie hlupáků, kteří si bez zřetelného odporu nechali vtloukat do mozků nejkřiklavější nesmysly a s drzou tváří potírali nejviditelnější poznatky a teorie, jimž zřejmě ani za mák nerozuměli! V jejich ubohých mozcích, na které neustále a ze všech stran dorážely vždy tytéž nesmyslné a zmatené fráze a hesla, byla nakonec způsobena taková spoušť, že bez kritiky přijímali a opakovali prostě vše, co se jim takto nabízelo, ať to byl nacionalismus nebo internacionalismus, totalitarismus či universalismus nebo individualismus, absolutismus nebo relativismus. Zejména pokud šlo o tento poslední protiklad, nabyl jejich duševní primitivismus pochopitelnou zálibu v absolutních, tj. na nikom a na ničem nezávislých poznatcích a pravdách, kterým dávali přednost před pouhými relativními, a vše, co tímto relativismem zavánělo, se jim stávalo již proto podezřelým. Necháпали a nechtěli porozumět, že právě tento relativismus je vlastní živnou půdou, z níž vznikají vědecké poznatky všeho druhu, ani ty nejjistější, ale právě proto zároveň i nejchudší, totiž matematické, nevyjímajíc, neboť poznatek, že ona velká „neznámá“, jež se v matematice zpravidla označuje písmenem X, znamená určité číslo, platí jen za předpokladu, že platí i určitá rovnice, v níž tato Neznámá vystupuje, tedy např. rovnice $3 + X = 7$. Že v tomto případě musí ono X znamenat číslo 4, to víme sice s naprostou jistotou (a tato jistota tvoří ve své obecnosti vlastní nepřekonatelný půvab, jímž se vyznamenávají všechny matematické pravdy), ale nikdy se nedozvíme, proč tomu tak vlastně je!

To, co zde bylo právě řečeno o relativnosti matematických poznatků, platí zcela obdobně o poznatcích, čerpaných z normativních oblastí a tím se vracíme ke speciálnímu tématu tohoto pojednání: Že něco má být, tj. že platí určitá povinnost, že zde je určité oprávnění atd. – tento poznatek se může podávat jen za předpokladu platnosti určité normy a může tedy platit jen relativně. Proto jen vyložený intelektuální primitiv může blábolit o povinnostech a právech (jakož i o celých právních řádech), které

by platily samy o sobě, tj. absolutně – např. nacistické nebo socialistické – a za hlupáky, ne-li přímo za zrádce nebo zlotřilce prohlašovat ty, kteří za takto platné považují jiné normové soubory než on. Rozumí se, že žádný z těchto primitivů nemůže ani zdaleka dokázat správnost svého tvrzení svým ostatním kolegům a nyní snad pochopíme, proč se nakonec všichni svorně vrhají na teorii, která je schopná jim dokázat, že jsou všichni stejní hlupáci, tj. na teorii zvanou normativní čili ryzí právní naukou. Tato teorie si přitom nedá imponovat ani zdánlivě vědeckými důkazy, jimiž má být správnost určitých etických nebo politických hnutí, ať mají jakýkoliv obsah (nacionalistický, internacionalistický nebo jiný), prokázána, poněvadž si je vědoma, že tyto důkazy bývají bezvýjimečně čerpány z oblasti přírodovědeckého (ontologického) poznávání a nemohou proto nikdy samy o sobě nahradit nutnost předpokladu platnosti normy, ze které jediné může platnost (oprávněnost) jakéhokoliv požadavku nebo postulátu takového hnutí plynout. Neboť z toho, že něco je, že se něco nějak mění, vyvíjí nebo zaniká, nemůže nikdy plynout, že se tak také má dít nebo nemá čili jinými slovy z toho, že něco je (ve smyslu ontologickém, kauzálním, přírodovědeckém) nemůže nikdy následovat, že něco také má být.

Tak tomu od začátku učila normativní teorie, nic se tímto učením nedotýkajíc nějakých praktických přání, hesel, nebo tužeb určitých politických programů, usilujících o své uskutečnění ve světě, jaký je. Ale dotýkala se tím snah, pevně zakořeněných v lidských myslích, aby nakonec dospěly k absolutně poznatkovým pravdám, tj. ničím nepodmíněným. Učí, jak je nutné poznávat obsah určitých normových souborů, ať etických, právních nebo jiných, a to za předpokladu jejich platnosti, ale nikdy si neosobuje schopnost, aby sama svými poznávacími prostředky rozpoznala, který z nich je takto platný (rozuměj absolutně) a který z nich je následkem toho neplatný, a to proto, že si je vědoma, že třeba sebesilnější a zároveň snad i ušlechtlejší chtění něčeho (vůlí) nelze nahradit důkaz jako projev lidského intelektu (rozumu), tak jak to bývá mylně vyjadřováno populární řeholí *stat pro ratione voluntas!* Tudíž je normativní teorie svou noetickou povahou relativistická a v důsledku toho nutně snášenlivá s jakýmkoliv obsahem poznávaných norem. Rozeznává přesně oblasti vědy a víry,

intelektu (rozumu) a vůle a zůstává si vědoma, že dovozovat nebo dokazovat správnost či nesprávnost čehokoliv je možné jen v oné relativistické oblasti, tj. vědy a intelektu, nikoliv v oblasti víry a vůle, a že proto do celé věčnosti zůstane pro všelijaké lidské poznávací úsilí v nezměnitelné aktuálnosti Archimedovo volání: *Δὸς μοὶ ποῦ στῶ!*

Ethos a právo – to jsou dva pojmy a hesla, pocházející zřejmě z normativní oblasti, tedy ze světa norem. Kde není norma, tam nemůže být ani ethosu ani práva jako předmětů (objektů) poznávání. Normativní teorie se omezuje – jako každá jiná rozumná teorie – na svou poznávací funkci a přenechává stanovení norem kteréhokoliv druhu zásadně jiným činitelům, ať jsou původu pozemského nebo nadpozemského (božského, náboženského nebo jiného). Původem těchto činitelů se pak zevně přibližuje jednak oblasti víry, jednak oblasti politiky (ale pouze zevně), poněvadž její noetická pravidla poznávání zůstávají za všech okolností nutně stejná. K těmto pravidlům je nutné v této souvislosti pak přičíst zásadu výlučnosti, a to v tom smyslu, že důsledně a jednotně lze současně poznávat vždy jen jediný normový soubor jako celek. A je proto nyní nutné, abychom doplnili svůj výše uvedený výrok o zásadní snášlivosti normativní teorie poukazem na její nesnášlivost, která se projevuje v její podobnosti starozákonnímu Bohu, pokud svým věřícím ve svém dekalogu výslovně ukládal monoteistickou povinnost, že kromě jeho samotného nemají uznávat žádného jiného boha. Onen starozákonní Bůh přitom ovšem hrozil svým věřícím věčným zatracením, kdežto normativní teorie může varovat pouze před nedůslednostmi, pokud se týče nesmysly, k nimž docházíme, kdybychom při svém poznávání toto pravidlo nechtěli uznávat, tj. vycházeli např. zároveň a současně z obsahu několika normových souborů.

Právě z toho důvodu považuje normativní teorie za tak velice důležité, aby byl činěn náležitý rozdíl mezi ethosem (etikou, mravoukou) a právem (právní vědou). Připlete-li se proto ona teorie náhodou např. do sporu, který mezi sebou vedou náruživí vyznavači fašistické (nacistické) a komunistické víry, z nichž každý tábor bude se stejnou dávkou mravní rozhorlenosti a zároveň i přesvědčivosti, jakož i silných slov, tvrdit, že to, čemu odpůrce říká právo, vůbec za žádné pravé právo (právní řád) nemůže být

uznáváno, a to absolutně, tj. bezpodmínečně, a shledá-li, že oba tyto tábory budou současně na ni svorně útočit pro její odchylné hledisko, pak moudře uhne a ustoupí.

III Kapitoly právní

1 *Lex lata a lex ferenda*

Vědomí jasného rozdílu mezi těmito oběma pojmy vždy patřilo k nejběžnějším a nejzákladnějším poznatkům každého juristy, takže tomu, kdo ho při svých úvahách náležitě nedbal, byl právem odpirán název juristy vůbec.

Zpravidla se klade otázka týkající se tohoto rozdílu tak, že se ptáme, jestli platí určitý normologický úsudek *de lege lata* nebo jen *de lege ferenda*, přičemž se ovšem předpokládá, že má každá z obou těchto *leges* jiný obsah, tj. upravuje tutéž věc odchylným nebo přímo protichýdným způsobem. Je to tedy různost hlediska, východiska nebo stanoviska, jinými slovy měřítko, z něhož, resp. jímž určitý předmět, děj, skutkovou podstatu nebo normu hodnotíme a výsledek tohoto hodnocení bude zřejmě závislý na volbě konkrétního hlediska, jež jsme při tom zaujali. Pro průměrného juristu, nezátíženého speciálními noetickými poznatky, tj. týkajícími se jeho poznávací metody, nespočívalo v celé této problematice, jak již bylo naznačeno, nic záhadného, poněvadž samotný rozdíl mezi oběma hledisky patřil takřka k juristické abecedě. Poměry se však v posledních desetiletích poněkud změnily, když určitá, velmi rozšířená a úspěšná politická hnutí založila to, co pyšně nazývala svou teorií, mimo jiné též – a to přímo programově – na pokud možno zásadním nedbání onoho starobylého a úctyhodného rozdílu mezi *lex lata* a *lex ferenda*. O těchto hnutích zde bude ještě blíže řeč. Zatím stačí poukaz na ně jako odůvodnění, proč se v tomto pojednání hodlám zmíněným rozdílem podrobněji zabývat.

Mluví-li onen uvedený průměrný právník o zvláštním hledisku *de lege lata* na rozdíl od hlediska *de lege ferenda*, předpokládá tím existenci, tj. normativní platnost určité normy, tedy skutečnost, že tato norma byla stanovena a následkem toho právě platí. Tento předpoklad vyjadřuje slovem *lata* (= stanovená, vydaná, usnesená, prohlášená apod.). O normě,

kteřou označuje jako *ferenda*, předpokládá opak, tj. že nebyla stanovena a tedy neplatí, a je si vědom další abecedy svého normologického vzdělání, že totiž dvě normy, pokud přísluší stejnému normovému souboru (právnímu řádu) a upravují protichůdně tutéž věc a z nichž jedna je *lata* a druhá *ferenda*, z logických důvodů by vůbec nemohly zároveň a současně platit (nemohou platit současně normy má být A a má být non A). Tudíž výraz *lex ferenda* znamená to, jako *non lata*, ale chce znamenat patrně ještě o něco více, poněvadž by jinak byla prostě nazývána negativně *non lata* a nikoliv pozitivně jako *ferenda*, tj. jako norma, která podle úsudku našeho průměrného juristy sice ještě neplatí, ale platit by měla, což v sobě zahrnuje i úsudek, že dosavadní *lex lata* by měla přestat být *lata*, tj. platit. Náš právník tedy řeší, pokud vědomě vyslovuje úsudky *de lege ferenda*, podávajícímu se mu problematiku tak, že pohlíží na konkrétní *lex ferenda* tak, jako by tato norma byla *lex lata*.⁶²

Pojem *legis latae* v právě uvedeném smyslu zřejmě spadá v jedno s pojmem stanovené normy, tj. *legis positae* a s tím souvisí problematika rozdílu mezi *lex lata* a *ferenda* s pojmem tzv. práva pozitivního práva, pokud v něm spatřujeme soubor platných právních norem na rozdíl od norem dosud nebo již neplatných. Pro poznávání takových vůbec neplatných nebo dosud, resp. již neplatných norem však platí, jak známo, stejná metodologická pravidla, neboť soudobý právník, poznávající např. normový soubor, jenž se nazývá římským právem, tedy právo dnes již neplatné, nebo soubor nějakých prostě vymyšlených, tudíž ne-pozitivních, nestanovených norem, při tom postupuje stejným způsobem jako ten, který se zabývá právem výslovně (úmyslně) stanoveným a tedy platným. Tato platnost se tedy jeví jako nezbytná vlastnost každé normy, pokud ji učiníme předmětem svého poznávání a nemá smysl ji stavět do protikladu k pojmu neplatné normy, pokud ji chápeme jako normu prostě neexistentní (rozuměj normologicky), poněvadž patrně taková holá negace se vůbec nemůže stát předmětem jakéhokoliv poznávání. Z tohoto hlediska se proto jeví být

⁶² Připomínám čtenáři, který se zajímá o dějiny filozofie a jednotlivých filozofických škol, že v německém filozofickém písemnictví se vyskytl filozof, který celý svůj systém vybudoval na pojmu a představě takového „jako by“. Míním Vaihingerův spis *Die Philosophie des Als Ob* (1920). Srovnej příslušné vývodů o něm v Kubešově *Právní filozofii XX. století* (1947).

vlastnost platnosti poznávané normy jako metodologický předpoklad (*hypothesis*), který nutně činí každý normologicky poznávající subjekt při svém poznávání. Jinak ovšem se má věc, ztotožňujeme-li, jak se často stává, pojem platnosti norem s pojmem jejich faktické účinnosti. Tato faktická účinnost čili fakticita se nezdá být vlastností normy jako takové, nýbrž může být pouze vlastností představy norem jako možných motivů lidského jednání. Pak nabývá jiný smysl i rozlišování mezi platnými a neplatnými normami a může se stát, že určitým platným normám přisoudíme účinnost a jiným nikoliv, nebo určitým, z našeho zaujatého poznávacího hlediska jako neplatné jevícím se normám přiznáme přesto účinnost (o pojmu platnosti a účinnosti norem srovnej mou *Teorii práva*, §5).

Již jsme řekli, že v pojmu *lex ferenda* je obsaženo ještě více než pouhá negace pojmu *legis latae*, totiž představa něčeho, co by mělo být stanoveno jako norma, ale dosud není stanoveno, tj. neplatí (rozuměj normativně). Že ten, jehož úkolem je, aby seznal (poznal, najisto postavil atd.) to, co podle určité normy nebo celého jejich jednotného normového souboru má být, tedy jednotlivé povinnosti a případná oprávnění (práva) z nich plynoucí, nemusí, dokonce se ani nemůže zároveň a současně zabývat tím, co by podle jeho úsudku nebo někoho jiného mělo být,⁶³ je tuším jasné a nepotřebuje žádný další výklad. O tom, kdo přes to, poznává obsah určité normy *de lege lata*, se zároveň zabývá otázkou, co by místo toho, co stanoví, podle jeho úsudku měla stanovit, je nutné říct, že během své činnosti mění své stanovisko, a to tak, že buď sice zůstává v rovině normativního poznávání, je však nucen, zabývá se normou *de lege ferenda*, vědomě přičinit předpoklad (hypotézu), jímž se mu tato *lex ferenda* stává *lex lata*, nebo při úvahách o ní opouští normativní stanovisko a zaměřuje je jiným, a to teleologickým. Tato záměna však způsobuje, že se ze subjektu poznávajícího (rozuměj *legem latam*) stává subjektem volním nebo chtějícím čili – metanormativně vyjádřeno – subjektem normotvorným. O pojmu této metanormativity srovnej blíže mou *Teorii práva*, str. 39 (rozumí se, že právě

⁶³ Upozorňuji na to, že toto „mělo by být“ nelze mluvnický vyjadřovat pouhou negací, tedy výrazem „nemá být“, poněvadž takovou negací vyjadřujeme zpravidla i něco pozitivního, poněvadž může znamenat nejen tolik, že určitá norma neplatí (tj. normativně neexistuje), tedy negací, nýbrž i výraz pozitivního stanovení určité povinnosti ve formě zákazu (tj. nemá být to či ono).

řečenému lze rozumět pouze noeticky čili jinými slovy tak, že se ve skutečnosti nestává každý takový kritik *legis latae* a návrhvatel *legis ferendae* praktickým či skutečným normotvůrcem.⁶⁴

Ostrá hranice, která dělí hlediska *de lege lata* a *de lege ferenda*, by zůstávala v právní teorii a praxi zcela jasnou a neporušenou a noetická problematika vztahující se k ní poměrně velmi průhlednou a pochopitelnou, kdyby v této teorii a praxi nevystoupily směry, které ji – částečně úmyslně, částečně nevědomky – nezatemňovaly tím, že ve svých normativních úsudcích nedbaly zásadního pravidla všelijakého normativního poznávání, které praví, že toto poznávání se musí dít vždy jen z hlediska jednoho a téhož normového souboru a jeho ohniska (o tomto pravidlu, které vyjadřuje přísnou výlučnost tohoto hlediska, a o jeho obdobě s podobnou výlučností monoteistických náboženství srovnej pojednání *Legimitimita a legalita*). Nejhouževnatěji se tento noetický poklesek udržuje ve směru, který bývá obecně nazýván přirozeně-právní. Na toto přirozené právo totiž pohlíží a vždy pohlíželi jeho přívrženci zásadně jako na *lex lata*, tj. jako na normy, které platí samy o sobě, tj. ke své platnosti nevyžadují žádné zvláštní stanovění. Paradoxně je totiž možné říct, že přirozené právo znamená vždy *legem latam*, ačkoliv *lata* nikdy nebyla! Jí, resp. jejím obsahem doplňují, resp. korigují nebo se mění potom právní normy, pocházející z jiného pramene

⁶⁴ Správný názor, že normotvůrcovo (zákonodárcovo) stanovisko je vždy stanoviskem *de lege ferenda*, a tedy účelovým, jasně vyjadřuje Pošvář (ve svém spisu *Obecné pojmy správního práva*, 1946, str. 14). K tradičnímu dualismu hledisek *de lege lata* a *de lege ferenda* však Pošvář připojuje ještě hledisko třetí, jež nazývá *de lege applicata* (str. 16) a míní tím činnost, jíž se aplikuje nějaká relativně prvotní a obecná právní norma (typus zákona v materiálním smyslu) na jednotlivé konkrétní skutkové podstaty, čímž vznikají konkrétní druhotné normy (typus soudního rozsudku nebo rozhodnutí správního úřadu). Správný je Pošvářův názor, pokud v tomto hledisku *de lege applicata* shledává pouhou obdobu hlediska *de lege ferenda*, méně správné je však, když v něm spatřuje nějaké speciální užití metody teleologické a kauzální. Těchto dvou metod totiž užívá i tvůrce relativně prvotních a obecných norem, tedy činitel, jemuž se říká zákonodárcem (zákonodárský sbor, absolutní panovník, diktátor apod.) v užším smyslu tohoto slova. Takovýmto způsobem, tj. *de lege applicata*, ostatně uvažuje i tento zákonodárcem v užším smyslu, když jde o aplikaci nějaké hierarchicky vyšší normy než je tzv. obyčejný zákon, tj. přesněji na jeho tvorbu. Tato hierarchicky, tj. ve stupňovité výstavbě právního řádu na vyšším stupni se nalézající norma, se nazývá ústavním zákonem (sc. ve formálním smyslu). Aplikuje se tedy v normotvorném procesu stejně každá hierarchicky poměrně vyšší norma, tedy bez rozdílu, jde-li o tvorbu ústavního nebo obyčejného zákona, nebo nějaká hierarchicky ještě nižší norma (nařízení, soudní rozsudek, správní rozhodnutí, soukromá smlouva, poslední pořízení atd.) a není tedy vlastně důvod odlišovat běžná hlediska *de lege lata* a *de lege ferenda* od nějakého zvláštního hlediska *de lege applicata* ve smyslu Pošvářova rozlišování těchto pojmů.

a příslušející k jinému (rozuměj samostatnému) souboru, tj. právnímu řádu. Pouhou odrůdou čili speciálním případem tohoto obecného přirozeného práva (*jus naturale*), které se vyznamenává tak tuhým životem v dějinách právní teorie a praxe, že žádné sebezpřesvědčivější rozumové důvody je dosud nedovedly během dlouhých staletí porazit, a jehož platnost se prostě rozumí sama sebou, nemajíc kromě své přirozenosti zapotřebí žádného zvláštního stanovení, jež by mu teprve dodávalo pozitivnosti, je právo božské (*jus divinum*) a právo rozumové, tj. ze samotných rozumových úvah se podávající (*jus rationale*). Všechna tato práva, resp. jejich jednotlivé součástky (normy) jsou svou logickou povahou vždy a bez výjimky *leges latae*, poněvadž u nich typické hledisko *de lege ferenda* pozbývá veškerého smyslu. Neboť jakého smyslu by mohlo mít tvrzení, že norma, jejíž platnost (tj. normativní existence) plyne již ze samotné přírody nebo lidské rozumové úvahy nebo konečně z vůle nějakého všemohoucího Boha by pouze měla platit, ale ve skutečnosti už nebo ještě neplatí?

Stejnou tendenci jako právě zmíněné přirozené právo, a to jak v užším, tak v širším smyslu, tj. včetně božského, racionálního a jiného podobného práva, mělo i právo, hláсанé tzv. volnoprávní školou (*Freirechtsschule*), totiž tendenci korigovat, pokud se týče doplňovat vlastní, výslovně stanovené (pozitivní) právo a všechny tyto teorie a směry se přitom dopouštěly stejné základní noetické chyby, že při svých úvahách vycházely zároveň a současně ze dvou nebo dokonce i více samostatných, tj. na sobě nezávislých ohnisek normativní platnosti. Předpokládá se tedy např. jednak platnost právních norem, pocházejících od určitého zákonodárného činitele (zákonodárného sboru nebo jedinice) a nižších norem z nich odvozených, tj. čerpajících svou normativní platnost – tzv. pozitivní (stanovené) právo v užším smyslu čili *lex lata* – jednak věd také z norem, jimž dodávaly platnost buď lidský rozum, příroda, Bůh a jiné takové prameny, přičemž právním normám tohoto druhu byla přiznávána jistá, ovšem velmi nejasně pocítovaná převaha proti normám prvního druhu, což znamenalo, že tyto mohly být korigovány, doplňovány nebo snad i rušeny oněmi, ale nikoliv naopak. Oba druhy pak byly považovány za současně platné, tj. za *leges latae a contrario ferende*, ačkoliv základní noetické poznávací normativní

pravidlo vyžaduje nezbytně to, aby byl uznáván pouze jeden z nich za *leges ferendae*, tj. za normy, které by z kritického hlediska poznávajícího subjektu sice měly platit, ale dosud ještě nebo už neplatí. Neboť, jak již bylo řečeno, samostatná ohniska jednotlivých normových souborů navzájem projevují podobnou nesnášenlivost vůči sobě jako bohové jednotlivých monoteistických náboženství.

V oblasti právní teorie vystupují obhájci přirozeněprávního směru, ať již kteréhokoliv z výše uvedených typů, zpravidla dost stydlivě, a jsou si, byť i snad ne dost jasně a určitě, vědomi slabiny svého noetického postoje, která spočívá v tom, že ve svých úvahách a jejich výsledcích směřují hlediska *de lege lata* a *de lege ferenda*. Podobnou slabinu vykazují i směry, které se snaží různým způsobem sjednocovat, resp. sblížovat hlediska právní a obecně etická, tj. normový právní soubor (právní řád, tzv. pozitivní právo) se souborem určitých etických norem, ačkoliv současně také uznávají zásadní rozdíl mezi oběma soubory. Zmíněná slabina tohoto noetického postoje bývá zakrývána velebením vznešenosti obsahu etických norem, která je často svým obhájcem pocítována zcela upřímně a s nejlepšími úmysly. Těm, kdo proti tomu poukazují na holou logickou nemožnost takového postoje, bývá pak vytýkáno, že popřípadě obhajují platnost právních norem, které svým obsahem odporují předpisům či zásadám některé etiky (např. obecné křesťanské zásadě lásky k bližnímu apod.) a jsou tedy nemravné, a nic jim nebývá platný poukaz na to, že chci-li soustavně poznat a vylíčit, co podle pozitivního právního československého řádu, anglického, francouzského nebo jiného má být, musí pro mě být lhostejné, srovnává-li se to v určitém ohledu s některou etickou normou nebo ne. Ti, kdo jsou si této holé logické nemožnosti jasně vědomi, si bývají stejně jasně vědomi i toho, že aktivita činitele (subjektu) poznávajícího (v oblasti normativní nebo jiné) se jeho intelektuální funkcí vyčerpává a nemůže mít co činit s jeho sympatiemi nebo antipatiemi čili uznáváním nebo odmítáním, zkrátka s oblastí, v níž se projevuje jeho vůle (chtění). Právě tento základní rozdíl mezi oběma aktivitami (intelektu a vůle) se objevuje i v rozdílu mezi hledisky *de lege lata* a *de lege ferenda*, pokud každý, kdo uvažuje o normách, které by podle jeho úsudku měly být (tj. platit), ale dosud ještě

nebo již nejsou (tj. neplatí), vmýšlí se tím nutně do postoje normotvorného činitele (*a contrario* poznávajícího). Tento důsledek není v žádném rozporu s nespornou pravdou, že ten, kdo si uvědomuje, že si něco přeje (chce), často dospívá k tomuto uvědomění pomocí logických operací, které patří k aktivitě jeho intelektu a zpravidla objasňují důvody, pro které si vlastně něco přeje (chce), neboť nesmíme zapomenout, že specifický normativní význam hlediska, nazývaného *de lege ferenda*, se výlučně podává teprve z jeho protikladu, tj. z hlediska *de lege lata*.

Mezi *lex lata* a k ní se vztahující *lex ferenda* je pak nutně nepřátelský poměr. Kdo uznává, schvaluje nebo doporučuje nějakou *lex ferenda*, musí být nutně více nebo méně nespokojen s dosavadní úpravou stejné věci podle *lex lata* a naopak. V obdobném nepřátelském smyslu se zdá být i poměr mezi oblastmi, které se obecně nazývají právem a politikou. Oblastí toho, kdo se zabývá tím, co nazýváme *lex lata*, tj. právníka (juristy) jako takového, je *lex lata* a oblastí toho, kdo se zabývá – prakticky nebo teoreticky – tím, co by mělo být (tj. platit), je *lex ferenda* (viz k tomu mé *Československé právo ústavní*, str. 14). Předmět intelektuální nebo volní aktivity se jeví být teoretikům přirozeněprávního směru v širším smyslu tohoto slova totéž, totiž *lex*, zákon čili normy (právní řád) a odtud se často hájí jako zvláštní (a moderní) metodologický požadavek na co nejužší spojení obou vědních oblastí, tj. práva a politiky, tedy jejich vzájemného splývání v jediný obor, čímž nastává i splývání obou hledisek (*de lege lata* a *de lege ferenda*). Z *lex ferenda* se pak může stát *lex lata* dvojím způsobem. Především tak, že z *lex ferenda* se stává *lex lata* postupem, jenž je pro takovou změnu dosavadní *legis latae* výslovně předepsán a upraven, čímž se zachraňuje princip kontinuity (právního řádu) ve formálním smyslu (o tomto principu viz blíže mou *Teorii práva*, str. 79 a mé *Československé právo ústavní*, str. 16).

Za druhé se vše odehrává tak, že přeměna *legis ferendae* v *lex lata* tohoto postupu nedbá, tj. jinými slovy, že dochází k revoluci (převratu) čili k přetržení výše zmíněné kontinuity ve formálním smyslu (o pojmu revoluce ve smyslu normativním srovnej mou *Teorii práva*, str. 233). Veškeré tyto jemnější noetické distinkce, jako je např. rozdíl mezi oběma druhy kontinuity (formální a materiální), mezi revolucí ve smyslu normativním

a obvyklém (politickém), mezi právem a politikou, mezi pojmem platnosti a účinnosti normy, mezi normou jako předmětem určitého druhu poznávání a představou normy jako motivu lidského jednání atd., bývají zatemňovány, jakmile si ne dost jasně uvědomujeme základní rozdíl mezi hledisky *de lege lata* a *de lege ferenda*. Tohoto metodologického poklesku se často dopouští zejména i sociologická právní věda, pro kterou se jurisprudence stává vůbec pouhou nesamostatnou součástí jakési širší vědecké disciplíny o lidské společnosti, která bývá zásadně orientována kauzální (ontologickou) metodou a sebe samu v minulých desetiletích považovala a prohlašovala za zvláště moderní a pokrokovou vymoženost (o ní viz blíže mou *Teorii práva*, str. 155).

Všem dosud uvedeným teoretickým a praktickým směrům bychom, jak již bylo výše připomenuto, ukřivdili, kdybychom jim nepřiznali, že si nejsou vůbec vědomi slabin svého metodologického východiska. Že o nich vědí, to se podává již ze skutečnosti, že o nich nerady ze široka pojednávají. Snad nebudeme chybovat, když jim vytkneme, že zmíněné slabiny se snaží dát okázale najevo dávanou tendencí po získání absolutních, na žádných dalších předpokladech nezávislých, objektivně platných poznatků či pravdách. V oblastech normativních úvah se tato tendence projevuje jak známo v tvrzení, že určité normy, nebo jejich celé soubory platí vždy, všude a bez výjimky čili že jsou zásadně neměnné. To se tvrdilo a tvrdí zejména o právních normách, pokud se týče jejich celých souborů, o nichž se má za to, že jejich obsah lze vyvodit z lidské přirozenosti (přirozené právo v užším slova smyslu), z lidského rozumu (*jus rationale*) nebo z nějaké nadpřirozené autority (*jus divinum*).⁶⁵

Teprve v nejnovější době zůstalo několika posledním desetiletím vyhrazeno, aby v ní určité, početně velmi silné vrstvy lidstva začaly dělat z dřívější nouze (rozuměj metodologické) přímou čest a pociťovat tuto změnu za chvalitebný pokrok ve srovnání s dřívějšími zaostalými poměry. Je to doba, ve které jsou současně jistá, pro jakékoliv vědecké poznávání platná pravidla, která byla odedávna považována za nejzákladnější

⁶⁵ Jen pro úplnost v této souvislosti vzpomenu na ojedinělý pokus uvést do odborné právně filozofické literatury pojmovou odrůdu jakéhosi zvláštního přirozeného práva s „proměnlivým obsahem“ (Stammler).

a nejsamozřejmější předpoklady každého správného používání logiky, okázale odmítána a jejich protiklady vytrubovány bez ostychu za neslychané moderní vymoženosti. Míníme tím požadavky přísné nestrannosti nebo objektivnosti každého vědeckého nebo i jiného poznávání, což v mnohých konkrétních případech znamená to, jak nečinit při svém usuzování rozdíly tam, kde ve skutečnosti nejsou a ignorovat je vědomě tam, kde ve skutečnosti jsou, míchat funkci intelektu s volní funkcí podle známého receptu *stat pro ratione voluntas* apod. Kdo by byl dříve tohoto požadavku objektivnosti nevědomky nebo snad i vědomě nedbal, stal by se v oblasti věd zcela nemožnou a směšnou figurkou, kterou by pro její nerozum nebo intelektuální nestydatost nikdo nebral vážně. Do skupiny takových lidí patří pak i ti, kdo nedbají výše zmíněného základního pravidla celého normativního poznávání, tj. zásady, že při něm nelze vycházet současně ze dvou nebo několika samostatných normových souborů, resp. jejich ohnisek a směřují hlediska *de lege lata* a *de lege ferenda* a činí tak z *lex ferenda legem latam*. Následkem tohoto směšování pak bývá zejména splývání etiky s právem, práva s politikou a tzv. pozitivního (výslovně stanoveného) práva s přirozeným právem (*eo ipso* platným), pojmů platnosti a účinnosti norem, jmenovitě právních atd.

Všech těchto metodologických poklesků se dopouštěly a dopouštějí v nejnovější době, a to často nejen vědomě, nýbrž někdy i přímo okázale tři politická hnutí, která se dovedla zmocnit, byť snad i jen dočasně, milionů lidských myslí. Mám na mysli hnutí italského fašismu, německého národního socialismu a ruského komunismu, reprezentovaná jmény Mussolini, Hitler a Lenin-Stalin. Vůbec jim při tom zmíněné poklesky neuškodily, dokonce se zdá, že jim naopak propagačně dokonce prospívaly. Ale nejen tyto poklesky jim byly společné, nýbrž i ideologické pozadí jejich programů, které je u všech třech totožné: idea totality, projevující se nejen v pouhé přednosti, která je v dilematu celek – jednotlivec dávána onomu před tímto, nýbrž vlastně v negaci tohoto. Totožnost tohoto rozhodujícího ideologického pozadí bije tak do očí, že se našli i satiričtí kritici, kteří jediný rozdíl mezi těmito třemi hnutími shledávali na konec jen v barvě košil, které jako vnější odznaky své příslušnosti k některému hnutí nosili

jejich jednotliví přívrženci (černá, hnědá nebo červená). Z druhé strany nebyla zřejmá identita ideologického pozadí všech těchto tří světových hnutí překážkou, aby se mezi nimi nevyvinul vzájemný zuřivý zápas o přízeň tzv. „širokých mas“, jak bylo v této souvislosti s oblibou nazýváno veškeré lidstvo. Mezi italským fašismem a německým národním socialismem byl tento zápas aspoň na čas, tj. v období druhé světové války, tlumen ryze politickou konstelací, vzniklou válečným spojenectvím Itálie s Německem proti sovětskému Rusku a osobním přátelstvím obou jejich diktátorských reprezentantů Mussoliniho s Hitlerem. Jen z tohoto přechodného politického důvodu nebyl mezi Němci Hitlerovy Třetí Říše název fašista považován a pocítován za podobnou urážku jako v ústech sovětských komunistů, vyznávajících jinak navlas stejnou víru ve význam všeovládajících celků (kolektivů) národních nebo jiných proti naprosté nicotnosti jednotlivých součástí (individuí), z nichž se skládaly, jako nejpravověrnější fašisti. Když se pak po druhé světové válce zmíněná přechodná politická konstelace zásadně změnila, zůstal sice u pravověrných komunistů název fašista nadále stejnou nadávkou jako dříve, ale vymysleli si vedle ní ještě jinou, do které mohli být podle potřeby zahrnuti i všichni vyznavači víry ve významu jednotlivých lidských osobností (individuí), která v dilematu celek – individuum přiznávala tomuto druhému, tj. jeho zájmům, aspoň stejnou, ne-li dokonce větší důležitost než prvnímu. To byli tzv. reakcionáři čili zpátečníci, do jejichž pestrého šiku se vešli vedle původních fašistů zejména i všechny odrůdy tzv. liberálů, a to nejen hospodářských, nýbrž i všeobecně ideových, kteří byli dříve nazýváni i svobodomyšlníky, poněvadž milovali svobodu (rozuměj jednotlivcovu, poněvadž jiné vlastně ani být nemůže!) v každé její formě. Následkem toho se pak stala láska ke svobodě, která byla dříve považována za nejvýznamnější vlastnost každého liberála a jejíž vyznavači byli označováni – nevím vlastně proč – zároveň obecně i jako pokrokáři, příhanou a výčitkou a z bývalého pokrokáře se takto stal přes noc reakcionář, tj. milovník všeho starého, přežilého a nemoderního, aniž si mohl sám řádně vysvětlit, jak a proč k této radikální změně jeho titulatury vlastně došlo.

K těmto novým reakcionářům byli nakonec bez dalších okolků přiřazováni i všichni ti, kdo v politické oblasti hájili svobodomyšlné zásady a zavrhovali každou formu autokracie čili diktatury (rozuměj jedinců), tedy tzv. demokrati starého ražení. A pojmovému chaosu, který zachvátil zhlouplé obyvatelstvo této zeměkoule v polovině dvacátého století jako nějaká nakažlivá nemoc, byla nasazena koruna, když se stalo obecným zvykem používat pro označení určitých představ a pojmů, pro které v jednotlivých jazycích odedávna sloužila určitá slova (jako např. představa a pojem svobody, demokracie, autokracie apod.) zcela libovolně a podle okamžité potřeby slov, která dosud vyjadřovala něco jiného nebo jejich pravý opak, tedy např. nazývat svobodou to, co se zcela zřejmě jeví být nesvobodou, nebo demokratickým zařízením něco, co je ve skutečnosti nedemokratickou samovládou, autokracií, diktaturou atd. Ti, kdo se nad takovým počínáním pozastavovali, byli odkazováni na velice těžce srozumitelnou filozofii, která učila, že lze, je-li toho třeba, usmiřovat takové protiklady prostým tvrzením, že klad (kterýkoliv) se může zároveň stát jeho protikladem a oba že se stávají totožnými, když budou jakýmsi tajuplným způsobem, a to tzv. dialektickou metodou nebo cestou tzv. vývoje spojeny v jedno, jak to činil filozof Hegel svými tezemi, antitezemi a syntézami.⁶⁶

Pokud jde o pojmový rozdíl mezi *lex lata* a *lex ferenda*, dopouštějí se všechna tři výše uvedená politická hnutí výše zmíněných metodologických poklesků vzhledem k ničím neotřesitelné zásadě výlučnosti jednotného východiska v jednotlivostech takto: Uznávají sice na jedné straně, že tímto východiskem je tzv. pozitivní, tj. výslovně a to určitým předepsaným způsobem stanovené právo, tedy jednotný soubor právních norem (právní řád dotyčného státu) a nic jiného, tedy jedině a výlučně *lex lata*, na druhé straně však připouštějí, že toto východisko je, resp. může nebo má být korigováno, resp. doplňováno jakýmsi obecnými normami,

⁶⁶ Náš Masaryk nazval, jak známo, tuto pohodlnou metodu, jíž lze nakonec dokázat cokoliv „hokuspokusem“ a my zde, ač velmi neradi, musíme přiznat, že na vzniku této metody není zcela nevinným ani onen kritický idealismus, jehož zakladateli přejeme chválu v jiném svém pojednání, ze kterého vyšel a který byl ovšem neslýchaným způsobem přejat učení filozofa Hegela. Neboť jeli správné, že danost předmětu každého poznávání je závislá na dále již nedokazatelném předpokladu (*hypothesis*) poznávajícího subjektu, pak je jen další krok k hegelovským kladům, protikladům a jejich libovolným spojováním (tezím, antitezím a syntézám), jak je provádí hokuspokus dialektické hegelovské metody.

kteřé přesto, že nebyly oním předepsaným způsobem výslovně stanoveny, tj. pojaty do pozitivního právního řádu, platí přece jako *leges latae*, a to i v případech, kdyby snad jiným, výslovně stanoveným součástkám pozitivního práva (právního řádu) přímo odporovaly. Nechtějí v nich spatřovat pouhé, z určitého ideologického stanoviska doporučitelné *leges ferendae*. Pro fašistické a německé národně socialistické hnutí se pak jeví vzhledem k jejich vysloveně nacionalistickému zabarvení jako taková *lex ferenda*, vystupující však podle programu příslušného politického hnutí s požadavkem, aby byla uznávána jako *lex lata*, zásada, že zájmy protěžovaného národa (italského, resp. německého) a jeho jednotlivých příslušníků v každém směru zasluhují přednost před zájmy jiných národů, resp. jejich příslušníků. Německou nacionálně socialistickou (nacistickou) právní vědou byla tato *lex lata*, jak známo, svého času přesně formulována takto: „*Recht ist, was dem deutschen Volke nützt*“, tedy právem je (nikoliv snad jen: mělo by být jako *lex ferenda!*), co německému národu prospívá! Něco zcela podobného, s příslušnou záměnou protěžovaného národa, jistě zastávala i radikální italská fašistická věda. Pokud jde o politické komunistické hnutí, osvědčilo toto i v této konkrétní problematice svou blízkost, dokonce formální totožnost s metodickým hlediskem obou ostatních novodobých hromadných politických hnutí. Zaměřuje se tu jen určitý národ s určitou třídou kteréhokoliv národa, a to dělnickou, proletářskou nebo pracujícího lidu na rozdíl od třídy kapitalistů, buržoů, vykořisťovatelů atd. Tendenci, projevovanou všemi třemi těmito politickými hnutími, resp. jimi ovládanými právními vědami, lze pak vzhledem ke speciálnímu tématu tohoto našeho pojednání charakterizovat tak, že se snaží z pouhé *lex ferenda* (z hlediska pozitivního práva) učinit *legem latam*. Tutéž tendenci má, jak jsme již výše naznačili, každá teorie přirozeného práva. A v právních vědách, orientovaných některým z uvedených tří hnutí, se pak ovšem objevují i zcela stejné nedůslednosti, resp. rozpory, s tím rozdílem, že staré přirozenoprávní teorie se snaží tyto nedůslednosti a rozpory všelijak stydlivě zatajovat, resp. maskovat, kdežto nové právní fašistické, nacistické a komunistické teorie je naopak hlásají zcela otevřeně a okázale.

Zmíněné rozpory vznikají ve všech případech, ve kterých skutečná (pravá) *lex lata*, jakou je např. každá, podle platných procesních předpisů usnesená, vyhlášená a promulgovaná státní ústava, výslovně stanoví, nebo aspoň nesporně jako platnou předpokládá zásadu rovnosti všech občanů před zákonem bez rozdílu jejich příslušnosti k určitému národu nebo k určité třídě atd. Tuto zásadu nelze ovšem žádným způsobem srovnat, např. s výše zmíněnou, podle které má být za platné právo považováno to, co vyhovuje zájmům konkrétního národa, konkrétní třídy, rasy nebo církve atd., poněvadž tato zásada je přímým opakem oné. Důsledné by proto bylo, kdyby se zmíněné nové (moderní) politicky orientované právní vědy odhodlaly k tomu, aby pozitivně stanovenou zásadu ústavního práva o rovnosti před zákonem prohlásily za zrušenou svou později objevenou zásadou, která protěžuje určitý národ, určité třídy, rasy nebo náboženské sekty před ostatními, a to podle známého pravidla *lex posterior derogat priori*. To si však ony politizující právní vědy přece jen netroufají, právě tak jako si to netroufaly ani ony staré přirozenoprávní teorie a všechny proto svorně přenechávají právní praxi jako obtížný a nevděčný, protože zásadně neřešitelný úkol, jak se vypořádat se vzniklým rozporem, resp. protikladem dvou současně platných, obsahově si však odporujících *leges latae*.

Aby myšlenka, kterou jsme se zde pokusili osvětlit na konkrétním příkladě, vysvitla ještě jasněji, budiž k němu ještě dodáno toto: Obecná zásada rovnosti před zákonem patří mezi interpretační pravidla, která se rozumí sama sebou, což znamená to, že platí sama sebou tehdy, pokud právní řád, zejména jeho předpisy o aplikaci obecných norem na konkrétní případy, kterou vznikají druhotné normy (o nich viz blíže mou *Teorii práva*, str. 44), nestanoví výslovně opak. Je možné ji proto vyslovit také větou, že nelze činit, resp. předpokládat rozdíly tam, kde aplikovanou normou žádné činěné nejsou.

Mezi zmíněnými interpretačními pravidly se však vyskytuje v nejnovější době velice často jejich zvláštní typ, jenž bývá starší právní vědou označován také jako legální interpretace. Je jím míněn návod dávaný samotným zákonodárcem, jak si má počínat tzv. druhotný normotvůrce (soudce

nebo správní úřad) při výkladu norem aplikovaných na konkrétní případy. Tímto méně nápadným způsobem se zákonodárce snaží vpašovat do právního řádu zásady, které odporují těm, které si pro jejich stále ještě značnou popularitu a oblíbenost netroufá výslovně opustit. K nim patří např. obecná zásada o rovnosti všech občanů před zákonem. Takového legálního návodu používají novodobí zákonodárci nebo ústavodárci, pokud jsou zcela závislí na některém ze tří výše uvedených politických hnutí, jako pomůcky k onomu vpašování, a to v jinak správném rozpoznání normologické věty (kterou ovšem ani oni, ani jejich právní vědy neobjevily, nýbrž teorie potíraná jimi spojenými silami, tj. tzv. normativní teorie), že názor, aby v každém případě interpretace musely být jen jediný výklad a jediná aplikace určité normy považovány za správné, jak jej učí téměř bez výjimky starší tradiční právní věda, je pouhý, ničím nedoložený a nedokázaný předsudek.

Konečným výsledkem podobného vpašování stranicko-politických a jiných obdobných hesel do právního řádu (ústavy) se jeví pro každého, kdo uznává neporušitelnost a neměnnost pravidel normologického poznávání, jako opuštění kardinálního požadavku, který bývá odedávna kladen na každou skutečnou vědu, tj. požadavku objektivnosti, resp. (a to zejména ve světě norem) nestrannosti, projevující se u toho, kdo poznává (vykládá) to, co je, popřípadě má být, v potlačení jakéhokoliv osobního zájmu na výsledku jeho činnosti kromě zájmu na pravdě, resp. správnosti, a proto výtky stranickosti byly vždy čítány mezi nejpotupnější, které mohly být činěny interpretu přírody (přírodního dění) nebo norem. Před pouhými několika lety by se proto u nás nikdo ani ve snu nenadál, že brzy nastane doba, ve které bude tato stranickost nejen tolerována, nýbrž s drzou tvářící zjevně a nestydatě přímo prohlašována za program vědecké činnosti. Pokud pak jde o speciální normativní oblast, uvedu zde jako zvlášť poučný příklad výslovného návodu ke stranickosti, a to pomocí výše zmíněné formy legálního interpretačního pravidla, novou Ústavu československé republiky ze dne 9. května 1948.⁶⁷

⁶⁷ Následující výklad příslušných ustanovení tohoto základního ústavního československého zákona může být zároveň považován za jev vzácný v tom smyslu, že přetrhává hluboké mlčení, které se nyní již po dobu téměř tří let rozhostilo v naší současné domácí právní vědě. Ať čtenář laskavě srovná toto mlčení s tím, co bylo svého času během stejné dlouhé doby publikováno o dřívější československé ústavní listině z roku 1920!

Hned první odstavec prvního paragrafu této ústavy totiž prohlašuje, že „*všichni občané jsou si před zákonem rovni*“. Tato zásada by se rozuměla (platila by) sice sama sebou za předpokladu, že ústava mezi nimi nečiní výslovně žádné rozdíly, ale její výslovné stanovení nebudiž zákonodárci vytýkáno, poněvadž se dá vysvětlit a omluvit historickými zkušenostmi a reminiscencemi, a proto ji nacházíme ve většině ústav, které si přejí zdůraznit nebo aspoň jí předstírat svou základní demokratickou tendenci po rovnosti (a svobodě). Všimněme si však nyní interpretačního návodu, který poskytuje její §171. Ten se skládá ze tří odstavců, z nichž první zní takto: „*Všechny části této ústavy (prohlášení, základní články a podrobná ustanovení) platí jako celek*“. To je ustanovení poněkud nejasné, pokud se nedozvíme něco bližšího o rozdílu mezi platností určité normy (zákona, nařízení atd.) jako celku a platností nějakých jejích pouhých částí (paragrafů, odstavců apod.). Jakým způsobem by takový celek mohl platit jinak než jeho pouhé části? Jistě nemělo být tímto prvním odstavcem snad stanoveno, že tuto ústavu lze zrušit, měnit nebo doplňovat pouze jako celek, poněvadž by podobné ustanovení nemělo žádný rozumný smysl. Je tedy nutné vzít v potaz ustanovení druhého odstavce stejného paragrafu, které zní: „*Při výkladu jednotlivých ustanovení této ústavy je třeba vycházet z ducha tohoto celku a ze zásad, na kterých je založen*“. Bohužel ani tento potaz nám moc nepomůže, pokud nám nebude poněkud jasnějším způsobem vysvětleno, čím se liší výklad „*vycházející z ducha nějaké normy jako celku a ze zásad, na kterých je tento celek založen*“, od výkladů, které by z takového chápání vykládané normy nevycházely. Řekli byste, že např. výklad, vycházející z ducha, který vyplývá z výslovného ustanovení §1 o rovnosti všech občanů před zákonem, vyhovuje správným interpretačním pravidlům mnohem lépe a určitěji než onen poněkud mlhavý odkaz na chápání všech částí ústavy jako celku, a to zejména v případech, ve kterých by se dostalo ono obecné ustanovení §1 do rozporu s duchem celé ústavy jako celku a se základem, na kterém je tento duch založen. Takový rozpor by se např. objevil, jakmile by někoho napadlo tvrdit, že speciální duch ústavy jako celku spočívá právě v tom, že soudce, který rozhoduje konkrétní právní spor mezi nějakým vykořisťovatelem a jeho obětí (vykořisťovaným) má, pokud to jen

trochu jde, stranit jedné nebo druhé z obou procesních stran navzdor jasnému návodu, který mu dává §1 se svou obecnou zásadou o rovnosti všech občanů před zákonem a žádající tedy soudcovu nestrannost nebo nestrannost čili jinými slovy jeho objektivnost (*désintéressement*) nebo spravedlnost. Nebo snad máme mít za to, že speciální posláním výše citovaného druhého odstavce §171 spočívá právě v tom, že obecný duch ústavy, chápané jako celek, má aspoň částečně omezit platnost obecné zásady o rovnosti občanů před zákonem na případy, ve kterých stojí jako procesní strany proti sobě dva vykořisťovatelé nebo dva vykořisťováni?

Bereme-li v úvahu pozadí politického dějství, v němž se odehrával vznik československé ústavy z roku 1948 a jeho zřejmou jednoznačností, dali bychom skutečně takovému výkladu speciálního ducha této ústavy jako celku za pravdu a nebylo by ani třeba se odvolávat na znění obecné derogací klauzule druhého odstavce §173, podle kterého dnem, určeným předcházejícím odstavcem, „*pozbyvají platnosti všechny ústavní a jiné zákony, pokud odporují ustanovením této ústavy a zásadám lidově demokratického zřízení, nebo upravují věci odchylně od této ústavy*“. Místo onoho zde tučně vytištěného písmene „a“ chtěl však ústavodárce jistě spíše říci „nebo“, poněvadž by nemělo smysl činit derogaci závislou současně na dvou podmínkách: aby totiž nějaký starší zákon nejen výslovně odporoval ustanovení nové ústavy, nýbrž zároveň ještě k tomu zásadám lidově demokratického (na rozdíl tedy od prostého demokratického) zřízení. Stačí proto jistě, odporuje-li pouze oněm zásadám, o nichž se však v ústavě nic bližšího nedovídáme. Zejména nemůžeme spatřovat v obsahu článku III. oddílu, nadepsaného „*Základní články ústavy*“, nějakou charakteristiku lidově demokratické republiky na rozdíl od pouhé demokratické. Neboť všechny znaky, které jsou zde uváděny jako vlastnosti lidově demokratické republiky (v článku III. není výslovně řeč o československé republice, nýbrž se mluví o lidově demokratické republice vůbec a jde tedy patrně o definici pojmu lidově demokratické republiky jako takové) nacházíme zpravidla v běžných definicích pojmu demokratické republiky a nejsou tedy žádnými vlastnostmi právě jen lidově demokratických republikánských států. Nebo je snad „*neuznávání výsad*“ a prohlašování

„práce ve prospěch celku a účasti na obraně státu za obecnou povinnost“ (první odst. článku III) nějakou typickou nebo speciální vlastností právě jen lidově demokratických republik? Nebo snad zaručuje právě jen lidově demokraticky organizovaný stát „všem svým občanům, mužům i ženám, svobodu osobnosti a jejího projevu“ a pečuje jen on „o to, aby se všem dostalo stejných možností a stejných příležitostí“ (druhý odst. stejného článku)? Nebo snad mívají jen v lidově demokratických zařízených státech „všichni občané právo na vzdělání, právo na práci, na spravedlivou odměnu za vykonanou práci a na odpočinek po práci“ (první věta třetího odstavce téhož článku), kdežto v prostých, pouze demokratických státech, jakým byla např. československá republika před rokem 1948, žádné takové právo neexistovalo, nebo bylo v nejlepším případě rezervováno pouze hrabatům, baronům a podobným lidem? A je konečně tzv. národní pojištění, jemuž se dříve říkalo veřejnoprávní nebo i nucené, vynálezem speciálně lidově demokratickým, jímž „je zajištěno zaopatření při nezpůsobilosti k práci“ (druhá věta třetího odstavce)? Domnívám se, že citovaný třetí základní článek československé lidově demokratické ústavy skromně zamlčuje vlastní novotu, kterou na rozdíl od staromódních pouze demokratických republik, totiž tu, že svobodu osobnosti a jejího projevu a péči o to, aby se všem dostalo stejných možností a stejných příležitostí, jakož i právo na vzdělání atd. lze nejlépe a nejúčinněji zaručovat různými zařízeními, jako jsou např. pracovní tábory, politické přeškolení a libovolné přemísťování jednotlivých občanů z jednoho povolání do druhého proti jejich vůli podle okamžitých potřeb sociálního kolektivu atd., takže nakonec žádnému z těchto občanů, obdarovaných takovou spoustou nových svobod a péčí, už ani nenapadne, aby shledával v syntéze slov lidově a demokraticky praobyčejnou tzv. tautologii, tj. že obě vyjadřují na vlas totéž. Domníváme se však, že chápavý vykladač §173 bude obecnému pokynu, který tu dává ústavodárce, dobře rozumět! My sami si tento pokyn vykládáme asi takto: Všemi těmito s jinými, jim podobnými pokyny, má být bez velkého a zbytečného hluku dekretována zásada stranické interpretace, aniž by na druhé straně byla

na oko opuštěna zásada nestrannosti čili jinými slovy na místo nežádoucí výslovné *lex lata* se nastolí žádoucí *lex ferenda*, zakuklená v roucho interpretací pravidla.⁶⁸

A nyní budíž ještě autorovi tohoto pojednání dovolena tato závěrečná otázka: Bude se ještě někdo po všem, co zde bylo řečeno o oněch třech hromadných politických hnutích a jejich speciálních právních vědách divit, když shledává, že přes svůj veškerý vzájemný zuřivý zápas tvoří mezi sebou jednotnou a navzájem všemi silami se podporující frontu v boji proti právní teorii, jejíž vůdčím metodologickým východiskem jsou hesla zásadního rozlišování práva (právní vědy) a politicky, přísně odlišení oblastí intelektu (rozumu, poznávání) a vůle (chtění) a tudíž i přesné rozlišování pojmů *legis latae* a *legis ferendae*, dále vědomá rezignace vůči snahám lidského ducha, aby dospěl k absolutním poznatkům, tj. na žádných předpokladech nezávislým, a ještě mnohá jiná hesla toho druhu? Touto spojenými silami nenáviděnou právní teorií je právě teorie normativní. V tomto zdánlivě velmi nerovném boji proti takové aspoň číselně hrozně převaze je jejím jediným spojencem logika. Proto se toho času ze všech stran tak zuřivě potíraná teorie jen klidně usmívá a trpělivě vyčkává příští věci, a utěšuje se zásadou čerpanou ze zkušenosti: *Μεγάλη ή ἀλήθεια και ὑπερισχύει*, jejíž citací jsem v této knize ukončil své pojednání *Dialektický materialismus* a jejíž překlad do latiny zní *Magna est vis veritatis et praevalēbit*.

(Psáno v lednu 1951)

⁶⁸ V této souvislosti uvádím jako další příklad návodu ke stranickosti projev, který učinil předseda československé vlády dne 2. února 1951 k delegaci tzv. soudců z lidu: „Je nutné, abyste si byli vědomi, že tu (tj. při výkonu soudnictví) nejde o hledání a nalézání práva a spravedlnosti pro jednotlivé osoby a hájení jejich soukromých, sobeckých zájmů, jak to dělalo staré soudnictví buržoazní společnosti. Jde především a rozhodující měrou o zajištění a zabezpečení zájmů celku, zájmů dělnické třídy, její moci a možnosti budovat nový socialistický řád. Je proto nutné podporovat vše, co přispívá k posílení a urychlení výstavby socialismu a trestat všechno, co jeho budování brzdí a poškozuj“ (citováno z *Lidové obrody* ze dne 3. února 1951).

2 *Roma locuta – causa finita* (Právně noetické úvahy o dogmatu neomylnosti)

Představě a pojmu neomylnosti (*infallibilitas, inerrabilitas*) připadá významná úloha nejen v teologii, a to zejména v oblasti římskokatolické věrouky, nýbrž i v normativních úvahách vůbec a zde opět v oblasti práva (právní vědy). Neomylnost lze přisuzovat jako vlastnost smyslovým postřehům, nebo projevům lidského intelektu (logickým soudům), zásadně vylučující každý jejich omyl. Naproti tomu by neměla smysl obdobná představa omylnosti nebo neomylnosti vůle jako psychického faktu (skutečnosti), poněvadž její projev vůbec nemůže být ve stejném smyslu omylný (vadný) jako smyslový postřeh nebo logický soud, neboť o něm nelze nikdy tvrdit, že by odporoval skutečnosti (případ smyslového postřehu), nebo logice (případ úsudku), s nimiž je srovnáván, kdežto vůle jako psychický fakt není srovnatelná ani s jinou skutečností, ani s pravidly logického myšlení (logikou) v tom směru, jeli omylná nebo není. Možné je pouze srovnání jejího obsahu (to, co chci) s obsahem jiné vůle. Není-li tedy vůle v naznačeném smyslu omylná, můžeme ji prohlásit za neomylnou, ale tato její neomylnost musí mít jinou povahu než neomylnost, kterou bychom přisuzovali výše zmíněným smyslovým postřehům nebo logickým soudům. Je sice možné, že mě moje smysly klamou (a jsou tedy mylné), mám-li např. dojem, že je něco černé, co je ve skutečnosti bílé, nebo že je určitý logický soud správný, ačkoliv vlastně není, ale je nemožné, aby to, co prostě chci, bylo jako takové nesprávné nebo nepravdivé (správně nebo nepravdivě chtěno). Uznáváme-li takto, že se vůle stejně nemůže mýlit, jak se mohou mýlit naše smyslové postřehy a logické úsudky, pak ji lze, pokud si to přejeme, označit za neomylnou. Je jasné, že v takovém případě je možné za neomylnou považovat nejen samotnou vůli, nýbrž popřípadě i toho, kdo ji má a různým způsobem projevuje, tedy činitele, který ji tvoří.

S uvedeným souvisí, že se se zmíněnými právě neomylnými činiteli setkáváme v oblastech, které se označují jako normativní a ve kterých patří k nejběžnějším jevům. Nazýváme je zde, jak známo, normotvůrci. Naproti tomu bude podobný jev velice nápadný, vyskytne-li se v oblastech, ve kterých se jedná o projevy, které se týkají skutečností a příslušných logických soudů o nich. To jsou především oblasti tzv. ontologického (přírodovědeckého) poznávání, v nichž je dána možnost nekonečného počtu omylů, resp. omylností, ale žádná neomylnost, která by zásadně vylučovala všeli jaké omyly, neboť není myslitelný ani neomylný soud (úsuděk) ani činitel, který by byl schopen ho projevovat a nahrazovat takto svou neomylností pomůcky, kterými k nim jinak docházíme (tj. zkušeností, experimentem a logickými operacemi).

Pokusím se v následujícím pojednat o určitých styčných bodech mezi římskokatolickým učením o neomylnosti a normativní právní teorií. Vítám tento pokus, poněvadž doufám, že mé vývody budou snad schopné zaujmout některého teologa, který prokáže větší pochopení pro příslušné ryze noetické problémy, o které tu jde než nepřehledný sbor primitivních kritiků normativní teorie z řad fašistického, nacistického a zejména komunistického tábora.

Neomylnost v tom smyslu, jak jsem se o ní výše zmínil, patří mezi dogmata římskokatolické církve a tvoří článek její věrouky, který je součástí teologické nauky. O ní a o jejích dějinách informuje v nejnovější době spis Dr. Josefa Kubalíka *Papežská neomylnost a její ohlasy v zemích slovanských, zvláště českých* (nakladatelství Universum, 1947), z jehož obsahu v následujícím textu vycházím.⁶⁹

Pokud jde o dějiny učení a víry v ní, stačí zde podotknout, že se jimi *ex officio*, jak je obecně známo, zabýval vatikánský koncil, konaný roku 1870, ne však tak, že by tímto směrem bylo teprve dogma o neomylnosti stvořeno nebo stanoveno jako nějaký dosud neexistující článek víry (věrouky), tj. jako nějaká novinka, nýbrž že tehdejšímu papeži Piu IX. a sněmu šlo pouze o to, aby příslušné dogma o neomylnosti, které platilo (existovalo) a bude platit vždy, bylo pro budoucnost řádně definováno

⁶⁹ Z teologického hlediska o ní podrobněji pojednává Josef Pospíšil *Co jest církev?* (1926), str. 175 a n.

(Kubalík, str. 57). My juristé bychom snad mohli, používajícе běžné, byť i teoreticky pochybné terminologie, prohlásit, že vatikánské usnesení sněmu, pokud se týče příslušné papežovo rozhodnutí, mělo tedy pouze deklaratorní, nikoliv konstitutivní význam. Kontroverze v příčině neomylnosti, které během vatikánského jednání vznikaly, se proto týkaly v první řadě, ne-li výlučně, otázky, je-li takový oficiální deklaratorní akt oportunní či nikoliv. Menšina členů vatikánského sněmu, která byla proti většině poměrně nepatrná, byla z tohoto hlediska z různých důvodů proti této deklaraci a výslovně prohlašovala, že tím nechce být považována za odpůrce dogmatu o neomylnosti vůbec.

Definicí neomylnosti měla být zejména zodpovězena (nejisto postavena) otázka, komu vlastnost neomylnosti vlastně přísluší (papeži a obecným čili ekumenickým sněmům, jednotlivým biskupům nebo jen papeži) a čeho se může týkat. První otázkou se zde není třeba dále zabývat, co se pak týče druhé, vztahuje se podle slavnostního prohlášení papeže Pia IX. na vatikánském sněmu papežovo neomylnost na jeho definice, týkající se věcí víry (*fides*) a mravů (*mores*). Římskokatolická věrouka si při tom představuje neomylného činitele (ať papeže, sněm biskupů nebo jednotlivé biskupy) jako učitele, vykonávající církevní magisterium, které se děje především definicemi, takže je možné říct, že tyto definice, pokud se týkají víry nebo mravů, dějí-li se za určitých předpokladů (např. *ex cathedra*), mají vlastnost neomylnosti. Jak důležitou úlohu při tom má pojem definice, plyne ze znění výše citovaného prohlášení Pia IX., v němž se toto slovo vyskytuje čtyřikrát:

„Definimus Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur i. e. cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones es sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.“

Co ovšem je a co není věci víry nebo mravů, o tom v onom prohlášení není řečeno nic bližšího. Podle Kubalíka znamená definice „učení o věci víry a mravů“, že papež rozhoduje a) o pravdách skutečně zjevených, jimž je ke spáse nutné věřit, nebo b) aspoň o pravdách vnitřně souvisejících s pravdami zjevenými (l. c. str. 33). Pravdou může být podle mého soudu nikoliv nějaká skutečnost nebo děj, nýbrž pouze výrok o takové skutečnosti nebo ději, který pak nazýváme pravdivým (srov. k tomu blíže Engliš, *Malá logika*, str. 277, 319 a n.). Tak např. skutečnost, že se Země točí okolo Slunce a nikoliv Slunce okolo Země, sama o sobě nemůže být žádnou pravdou, ale ovšem výrok (úsuděk) o ní. Podobně i opatrnější výrok, že se Země asi točí okolo Slunce, může být označován buď za pravdě podobný, nebo pravdě nepodobný, nikoliv onen fakt sám. Je ale další otázkou, zdali podobné astronomické pravdy nebo pravděpodobnosti patří do oblasti víry (rozuměj římskokatolické) a mohly by se tudíž popřípadě stát obsahem neomylného papežova výroku (úsudku, definice). Samy o sobě zajisté nikoliv, ale jinak se bude mít věc za předpokladu, že případné tvrzení o ní byla pronášena činitelem, o němž věrouka nemůže pochybovat, že musí tvrdit výlučně pravdu a jen pravdu, tj. pronášet pravdivé úsudky. Takovým činitelem je pro římskokatolickou teologii nesporně Písmo svaté (Starý a Nový zákon). Co tedy za těchto předpokladů bude platit, kdybychom v tomto prameni našli výslovná tvrzení, která podle současného stavu našeho vědeckého poznání by byla zřejmě nepravdivá? Z toho, co již bylo řečeno, by plynulo, že v tomto případě by se i pouhá astronomická pravda stala součástí víry a mohla se proto stát účastnou výhod neomylné papežovy definice. V takovém případě je nutné se ptát, co by tu papež vlastně definoval?

Definovat lze pouze pojmy, nikoliv tvrzení nebo názory, tím méně ovšem nějaké skutečnosti nebo děje, neboť tvrzení a názory se popřípadě vykládají (interpretují), skutečnosti nebo děje se pak popisují, ale nemohou se definovat. Podle učení sv. Tomáše prý definovat znamená tolik jako *finaliter determinare* čili konečně vymezit (Kubalík, str. 33). Že každá definice je takovou determinací čili vymezením (sc. určitého pojmu) je nesporně správné, že by se však muselo dít *finaliter*, tj. s konečnou platností, nelze nahlédnout, leda že by šlo právě jen o neomylné papežovy výroky, jejichž

neomylnost se pak projevuje v tom, že věřící jsou jimi definitivně vázáni. I my juristé známe podobné definice, které sice neoznačujeme výslovně za neomylné, nýbrž za legální, poněvadž je vyslovil činitel, kterého ze svého předem zaujatého východiska, tj. určitého normového souboru (konkrétního právního řádu), musíme považovat za svrchovaného (suverénního), tj. zákonodárce jako nejvyššího normotvůrce onoho souboru. Z tohoto východiska je pak lhostejné, říkáme-li, že jsme nuceni nebo že jsme zavázáni mít za to, že příslušná definice je správná, nebo že věříme v tuto správnost, nebo že jsme o ní přesvědčeni. O takových výrocích dále pravíme, že vešly v moc práva, nebo že jejich předmět (obsah) tvoří tzv. *rem judicatam*, pokud o ní bylo definitivně rozhodnuto (tj. pokud jsou podle slov sv. Tomáše *finaliter determinatae*), což ovšem předpokládá, že podle zmíněného normového souboru bylo k takovému rozhodování povoláno poslušně několik normotvůrců vzájemně sobě pod-, resp. nadřízených, tj. tedy tzv. instancí. Takový je smysl řehole, pocházející od sv. Augustina: *Roma locuta, causa finita*. *Roma* zde znamená biskupa římského, tj. papeže, a slovem *causa* je naznačeno, že zde šlo o předmět, který vyvolal spor mezi dvěma nebo více názory na něj, jenž byl konečným rozhodnutím nejvyšší instance *finaliter*, tj. konečně rozřešen nebo ukončen (odstraněn), tedy determinován.

Je jasné, že na takové determinace, vyskytující se výlučně v normativní oblasti, se nehodí slovo definice, jehož tak okázale užívá výše citovaný slavnostní projev papeže Pia IX. determinující oblast, na niž se může vztahovat neomylnost papežských výroků, neboť definovat lze, jako bylo již výše řečeno, pouze pojmy, nikoliv však spory, ať jsou názorové (vědecké), soudní nebo jiné. Definicí jako takovou nic neukončujeme (nedeterminujeme), nýbrž pouze vysvětlujeme, vykládáme nebo interpretujeme. O ní se musíme předběžně dohodnout, má-li popřípadě dojít k odklizení nebo ukončení (determinaci) nějakého názorového, soudního nebo jiného

sporu. Samotný spor pak může být rozhodnut buď logickým důvodem (argumentem, úsudkem) nebo normou, popřípadě nepřímo její součástí (rozsudkem), nikdy však definicí (rozuměj pojmu) jako takovou.⁷⁰

Přesto mám však za to, že výměr neomylnosti, schválený vatikánským koncilem, učinil dobře, že použil tak vydatně slova a pojmu definice, poněvadž tím přesunul těžiště problému do normativní oblasti, v níž je lidskému intelektu nepoměrně přijatelnější než v oblasti ryze ontologické. Tento intelekt totiž ani za předpokladu nejlepší vůle a ochoty nemůže připustit, že by tvrzení, že se něco stalo nebo dělo, popřípadě nějak děje, muselo být pravdivé jen proto, že je projevono určitým činitelem bez ohledu na rozumové argumenty, nebo snad popřípadě i proti nim. Jakmile bychom tedy připustili, že schopnost neomylnosti se nevztahuje pouze na činitele, kterého si představujeme jako normotvůrce, ukládajícího jím stanovenými normami určitým povinnostním subjektům (v našem případě věřícím) určité povinnosti, nýbrž i na někoho, kdo prostě pronáší určitá tvrzení (soudy ve smyslu logickém, tedy nikoliv rozsudky ve smyslu normativním), která by musela být pro jeho předpokládanou neomylnost považována za pravdivá, pokud se týče správná, dostáváme se do neřešitelného rozporu s naším vrozeným intelektem, který však – podle teologické nauky – by byl utvářen právě oním činitelem, jenž od nás něco podobného očekává, resp. vyžaduje. Tento rozpor se stane nanejvýš aktuální, jakmile předpokládáme, že podle teologického učení o neomylnosti se tato neomylnost vztahuje přímo a bezprostředně i na zmíněná tvrzení. Kdyby se tudíž oficiální římskokatolické učení vztahovalo i na tyto případy, stává se tím zmíněný rozpor skutečně aktuálním. Nejsem teolog, netroufám si o tom sice rozhodovat, ale jsem sám pro sebe přesvědčen, že tomu tak je, neboť z církevních dějin je známý příliš velký počet slavných případů, ve kterých církve zatracovala kacíře, odpadlíky a úchylná pro jejich odchýlná

⁷⁰ Nepovažuji se za kompetentního k zodpovězení otázky, zdali se snad v dřívější církevní latině nerozumělo slovem *definitio* determinaci v nepřeneseném smyslu (jako např. omezení nebo vymezení pozemků a jiných prostorů vnějšího světa), jak to činí sv. Tomáš (viz výše), domnívám se však, že v dobách vatikánského sněmu (1870) ho bylo užíváno obecně jen v přeneseném smyslu, tj. jako vymezení pojmu. V různých slovnících (např. Hermann Seckel: *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena, 1926, Pražák - Novotný - Sedláček: *Latinsko-český slovník*, Praha, 1948) nacházíme jako druhý výměr pojmu definice i slova *Vorschrift*, *Regel* a ustanovení.

mínění o některých věroučných věcech a které zároveň nasvědčovaly tomu, že pojem věcí, týkajících se víry (*fides*), byl definován velmi široce. Stačí jako příklad uvést pouze zde již zmíněný slavný rozpor mínění (názorů) mezi církevní autoritou a Galileem Galileim. Z našeho, zde zaujatého noetického hlediska nespadá přitom na váhu, že tento a jiné jemu podobné rozpory se odehrávaly zpravidla ve formě soudních rozepří (procesů), ve kterých obhájce jednoho názoru vystupoval jako žalovaný a obhájce druhého jako žalobce a současně ovšem i jako soudce (rozhodčí).

Že z názorového sporu mezi Galileem a církví vyšel Galilei a nikoliv církev jako vítěz, o tom ovšem pro zdravý lidský rozum nemůže být nejmenší pochybnost, pokud jej aspoň vymezujeme otázkou: Točila se, točí se a bude se v budoucnosti točit Země okolo Slunce nebo Slunce okolo Země? Pravý činitel, který v tomto sporu (procesu) vyhrál, nebyl ovšem ani Galilei sám, nýbrž logika a argumenty (důkazy) z ní čerpané. Před její neomylností se musí z hlediska onoho zdravého rozumu *volens nolens* sklonit snad předpokládaná neomylnost každého jiného činitele, a to zcela bez ohledu na to, zdali sporná otázka patří nebo nepatří do oblasti nějaké věrouky (*víry, fides*). Neboť v noetické říši ontologického, tj. přírodovědeckého poznávání, v níž odpovídáme na otázku, zdali se něco stalo nebo dělo, děje se nebo bude dít, neplatí žádná autorita, tedy ani ta, která se vyskytuje v normativní říši, v níž, jak již bylo výše řečeno, patří předpoklad neomylnosti ke zcela běžným, dokonce noeticky nutným představám.

Římskokatolická teologie se snaží dokazovat a přičítat, pokud vím, papežovu neomylnost pouze *ex post*, tj. vztahuje ji pouze na děje, události a skutečnosti minulé. Budiž zde proto doplňkem poznamenáno, že by nebylo překážky, dokonce že by bylo dokonce důsledné vztahovat ji stejným způsobem i na děje, události a skutečnosti budoucí. Nositelem takové schopnosti by pak byl typ neomylného proroka. Přesto však, že křesťanská věrouka zná sice celou řadu proroků, domnívám se, že toto učení jim výslovně dar neomylnosti nepřičítá a že se teologie o ní s případnými popírači ani nepře. Hlava římskokatolické církve, římský biskup, nebývá vůbec považován za neomylného proroka, ačkoliv by se zdálo být důslednější neomezovat toho, kdo všechno ví, pouze na děje, události a fakta, pokud se týkají

věcí víry a mravů, minulé a přítomné, nýbrž vztahovat jeho schopnost i na budoucnost. Takového činitele bychom pak ovšem neoznačovali za neomylného, nýbrž za vševědoucího, kterou vlastnost, jak známo, teologie připisuje výlučně jen samotnému Bohu. Neboť jen on prozírá (rozuměj do budoucnosti; srov. německé slovo *Vorsehung*) a má tím vlastnost božské prozřetelnosti.

Posuzujeme-li z výše zaujatého hlediska vatikánské prohlášení o papežské neomylnosti, poznáváme, jak opatrně a důmyslně je stylizováno: Pius IX. označuje své samotné slavnostní prohlášení za definici. To znamená, že pronáší tvrzení, které nechce být bezprostředně konfrontováno s nějakou skutečností; neprohláší se, své předchůdce a nástupce přímo (nebo jak my juristé říkáme konstitutivně) za neomylné, nýbrž definuje pojem římského pontifika jako neomylného (v určitých mezích ovšem, tj. týká-li se jejich prohlášení věcí víry a mravů, ale tyto pojmy pak již však výslovně nedefinuje). Tato samotná definice chce něco vykládat nebo interpretovat a tím je římskokatolické učení o věcech víry a mravů (*doctrina de fide vel moribus*). I tento výklad či interpretace se opět nazývá definicí. Vlastní konstitutivní prvek celého prohlášení o neomylnosti pak spočívá ve stanovení závazku (*tenendam*) či povinnosti, která se ukládá veškeré církvi, aby papežův výklad či interpretaci považovala za správnou (*a contrario* pravdivou, tj. nějaké skutečnosti vyhovující či odpovídající). Takovým způsobem se celý problém neomylnosti přesouvá z oblasti ontologické do oblasti normativní (normologické) a my juristé bychom řekli, že vatikánské prohlášení tedy stanoví něco, čemu říkáme legální interpretace (výklad). Takové stanovení se nemůže stát jinak než normami, stanovenými nejvyšším (svrchovaným) normotvůrcem, které se nachází v hierarchii právních norem v jejich nejvyšší vrstvě (*leges* jako prvotní normy na rozdíl od jiných pouze druhotných; o hierarchickém uspořádání moderních právních řádů čili o jejich stupňovitosti srovnej blíže mou *Teorii práva*, 1936). Tudíž papež nerozhoduje svými neomylnými výroky přímo o nějakých pravdách (jak tvrdí Kubalík, str. 33), nýbrž vykládá a interpretuje pouze tvrzení (názory), které o nich byly někým jiným a jinde proneseny. A pro tento výklad si osobuje vatikánské prohlášení neomylnost, které

my juristé říkáme legálnost (mimochodem budiž poznamenáno, že platnost neomylnosti, resp. legálnosti je z noetických důvodů nutně přičítat již i samotnému vatikánskému prohlášení z roku 1870).

Hlavním souborem tvrzení, která se takto stávají předmětem neomylných papežských výkladů (interpretací), je nesporně Písmo svaté. Pro důsledně věřícího křesťana by přímý logický protiklad znamenal názor, že tento soubor či pramen, jemuž se přičítá nadpozemská, tedy patrně božská autorita, může obsahovat nějaké nepravdivé tvrzení. Předpoklad této nadpozemské autority zde nahrazuje nutnost jakéhokoliv dalšího důkazu (argumentu). Pravdě, pokud je nadpozemsky zjevená, je nutně věřit a není třeba a nelze ji dokazovat, jak to činí věda, a je věcí každého věřícího, aby se vypořádal s tvrzeními (názory) nadpozemské autority, pokud se jeho intelektu budou zdát pravdě nepodobné nebo pravdě se přímo přičící.⁷¹

Z právě řečeného plyne, že důmyslnou stylizací dogmatu o neomylnosti přesunulo vlastně vatikánské prohlášení z roku 1870, jímž se někdy zatěžuje lidský intelekt věroučným článkem o papežově neomylnosti, od papeže na pramen, jehož obsah jeho neomylné výroky vykládají čili interpretují (definují). Předpokládáme-li např., že z určitého projevu Svatého písma plyne názor, že se Slunce točí okolo světa (a ne naopak), nemůže se tím papežova interpretace příslušného místa Svatého písma, omylná nebo neomylná, dostat do rozporu s nějakou pravdou, tj. tvrzením dokazatelným lidským intelektem, nýbrž jen onen pramen sám.

Proti zásadě neomylných interpretací v oblasti náboženských věrouk se pak hlásí z obecně noetického hlediska stejné námitky, jako proti zásadě tzv. legálních interpretací v oblasti normativních souborů vůbec a právních řádů zvláště; normotvůrce jimi totiž nemůže zcela vyloučit volnost činitele, který jeho výtvor (normu) vykládá, neboť i zásada neomylnosti, pokud se týče legálnosti interpretace, opět podléhá výkladu (interpretaci) interpreta. To platí zřejmě např. o výkladu samotného vatikánského

⁷¹ Sem patří známá, římskokatolickou teologií ostatně odmítaná řehole *Credo, quia absurdum*, která by však lépe měla znít *Credo etiamsi absurdum*, neboť ne proto, že se něco zdá lidskému intelektu být absurdní, věří v ně věřící, nýbrž přes to! Víra jako taková bývá sama o sobě prohlašována všemi náboženskými věroukami za zásluhu věřících, ale taková víra se nesmí vztahovat na věci (tvrzení) dokazatelné, neboť nemůže být např. žádnou zásluhou, věříme-li v pravdy matematické, astronomické, chemické a jiné.

prohlášení a souvisí to s tím, že každá interpretace norem se jeví jako činnost lidského intelektu a nikoliv vůle, čímž se liší od tzv. aplikace norem, kterou dochází k tvorbě tzv. druhotných norem na základě předcházejícího použití (interpretace) prvotních norem. Srovnej o tom blíže můj spis *Teorie práva*. Každá normotvorba je projevem vůle, každá interpretace vytvořené (stanovené) normy naproti tomu intelektuální aktivitou (činností). Potom představa, že by tato aktivita mohla být omezována (spoutána) nebo usměrňována vůlí – ať vlastní nebo cizí – je protismyslná a proto nemožná. Každý interpret jakékoliv normy totiž zůstává koneckonců přece jen svým pánem a odtud pocházejí pochybnosti, které již právní teorie dávno projevovала o praktickém významu podobných interpretačních předpisů v právním řádu. Pokouší-li se normotvůrce přece o stanovení interpretačních pravidel (která by se tedy snažila dávat interpretovi jeho výtvoř – normy – za závazné, tj. neomylné či legální směrnice), nezbytně dochází k tzv. chybnému kruhu. V oblastech právního řádu se tak stává velmi často, např. když se tento snaží vymezit (definovat) proti sobě případy absolutně a jen relativně zmatečných právních aktů a v jiných podobných případech. Pokud pak jde o definici papežské neomylnosti Pia IX., je nutné se tázat, komu by vlastně v jednotlivých konkrétních případech příslušelo rozhodovat, jsou-li zde ony čtyři předpoklady pro neomylný výrok, které uvádí Kubalík na str. 32 a 33, tzn. učinil-li papež své neomylné rozhodnutí „jako pastýř a učitel všech křesťanů“ (viz např. z dějin známé případy tzv. vzdoropapežů), šlo-li o definici (konečný úsudek), týkalo-li se prohlášení skutečně učení o víře a mravech a zamýšlel-li jím papež zavazovat celou církev. Oficiální teologie asi jistě prohlásí, že o všech těchto předpokladech přísluší rozhodovat samotnému papeži, čímž však dilema není nijak odstraněno, poněvadž by mohlo jít o konkrétní případ nám juristům dobře známého absolutního „paaktu“, který vůbec za žádný – ani relativně zmatečný, tj. neplatný a tudíž nařikatelny, resp. jiným aktem zrušitelný – akt nemůže být považován čili jinými slovy o tzv. absolutní nulitu – jako kdyby např. nějaký zřejmě zcela nepřislušný soudce v soukromí nebo v hostinci někoho odsoudil k smrti. Poslední slovo v takové situaci musí proto vždy

nutně náležet tomu, kdo takový vadný akt posuzuje (poznává, vykládá či interpretuje), tedy rozhoduje, jde-li pouze o relativní nebo absolutní zmatečnost (nulitu), tedy jeho interpretu.

Logicky velmi důsledné je dále ve vatikánské definici neomylnosti, že neomylné papežovy projevy se prohlašují výslovně za *irreformabiles*, tj. za zásadně nezměnitelné. Ony by jimi ostatně byly i bez takového výslovného prohlášení, poněvadž předpoklad neomylnosti má přímo pojmově za důsledek nemožnost dodatečné změny: ten, o němž předpokládáme, že je neomylný, nemůže přece svým pozdějším projevem dát najevo, že se v dřívějším výroku mýlil, ať šlo o projev nějakého názoru, definice nebo prostě vůle, a nelze pojmově ani připustit, že by někdo jiný tento dřívější projev neomylného činitele považoval za *reformabilis*, tedy mylný.

Právě vzpomenutým problémem nezměnitelnosti norem se zabývala svého času i normativní právní teorie (viz mou *Teorii práva*, str. 342). V literární diskusi, kterou jsem zahájil svým pojednáním *Zur Frage der Unabänderlichkeit von Rechtssätzen* ve vídeňském časopise *Juristische Blätter* (1916), jsem o něm nejednal z hlediska otázky předpokládané neomylnosti normotvůrce (zákonodárce), nýbrž z hlediska otázky normopojetické, tj. pravidel normotvorného umění či techniky. Ptal jsem se totiž, je-li myslitelné, aby právní řád, jehož změnitelnost pozdějšími normami se předpokládá jako obecné pravidlo, může určitou svou součástí (jednotlivou normu nebo zásadu, např. republikánské formy týkající se státu) prohlásit za nezměnitelnou, a dospěl jsem k záporné odpovědi (mimočodem budiž řečeno, že bych dnes všechny své tehdejší vývody nechtěl hájit). Zde mi jde o něco jiného, a to o styčné body římskokatolické nauky o neomylnosti s normativními problémy, které řeší právní teorie.

V právní vědě se vyskytuje problém nezměnitelnosti norem, jak známo, v nauce o tzv. *res judicata*, tj. rozepři definitivně již rozhodnuté (s konečnou platností). Tam znamená vázanost nejen stran zúčastněných na sporu (tzv. formální právní moc), nýbrž i normotvorného činitele, jenž o sporu rozhodl (tzv. materiální právní moc), tj. soudu nebo jiného úřadu. V těchto případech se předpokládá, že norma, o kterou jde, je vždy normou relativně druhotnou, odvozenou z nějaké hierarchicky prvotní normy,

a to postupem, který se nazývá aplikací této prvotní, a tato aplikace opět předpokládá předcházející správnou interpretaci prvotní normy (srovnej o tom blíže můj spis *Správní řád*, 1930, str. 87 a n.). V oblasti práva, tj. právního řádu, je typem takové relativně prvotní obecné normy, která bývá v soudních a jiných sporech takto interpretována a aplikována (rozuměj na konkrétní sporné případy), zákon, pocházející od zákonodárce jako příslušného normotvorného činitele, a výsledkem této aplikace (s předcházející interpretací je konkrétní druhová norma, jež se nazývá rozsudkem nebo rozhodnutím). K této aplikaci může činitel, který se snaží poznat to, co v daném konkrétním případě je po právu, zaujmout kritický postoj, tj. dospět případně k úsudku, že aplikace byla následkem předcházející vadné interpretace aplikované prvotní normy provedena nesprávně. Nabyla-li však tato kritizovaná druhotná norma (rozsudek, rozhodnutí) již moci práva, tj. jeli již spornými stranami, ale také jejím tvůrcem (soudcem – normotvůrcem) nenaříkatelnou, pak našeho kritika nutí k tomu, aby přes seznanou vadnost interpretace a aplikace druhotného normotvůrce jeho výtvor (druhotnou normu, tj. rozsudek nebo rozhodnutí) prohlásil za platnou součást jím poznávaného normového souboru. Stojíme tu před jednou z antinomií normativního poznávání, na niž poukázala zejména normativní právní teorie. Tuto antinomií nelze žádným způsobem vyřešit, resp. odstranit, ačkoliv se o to tzv. zdravý (ale zároveň i primitivní) lidský rozum neustále pokouší, stejná konkrétní norma se jeví poznávajícímu subjektu jako platná a zároveň i neplatná!⁷² Pokud je poznávající subjekt nucen považovat takovou druhotnou normu přes její vadnost přece jen za platnou, projevuje se tato její platnost i v její nezměnitelnosti, jíž jsou vázány

⁷² V populárních, ale často i učenými právníky pronášených rčeních se pak následkem toho objevují i různé pojmové kontradikce, jakou je např. pojem tzv. justiční vraždy, jíž se míní případy zcela zjevné, dokonce někdy snad i úmyslné nesprávné interpretace, jež mají za následek odsouzení zřejmě nevinných obžalovaných k smrti. Srovnej však v této souvislosti naše výše uvedené vývody o absolutní a relativní zmatečnosti (nulitě), k nimž budiž dodáno, že v případě absolutní zmatečnosti příslušného rozsudku by nešlo pojmově o žádnou justiční vraždu, nýbrž o obyčejnou vraždu a o žádný soudní rozsudek vůbec, v případě pouhé relativní zmatečnosti je nutné potom předpokládat, že byla dána aspoň obecná kompetence rozhodčího (soudce) a byly dodrženy aspoň nějaké předpisy o řízení (procesu). Jsou-li však tyto předpoklady skutečně dány, o tom nutně rozhoduje ten, kdo normu poznává (poznávající subjekt jako takový) a nikoliv druhotný normotvůrce, který po provedení interpretaci prvotní normy tuto normu aplikuje, což znamená, že hranice mezi absolutní a relativní zmatečností (nulitou) zůstává vždy nutně plynulou.

nejen strany, které byly ve při zúčastněny, nýbrž i její tvůrce (soud nebo jiný úřad jako orgán státu), poněvadž patrně jen platným (a nikoliv neplatným) normám lze popřípadě přičítat nezměnitelnost a představa nějaké neplatné nezměnitelné normy zůstává za všech okolností protismyslnou.

Zákonodárce může, jak známo, zvláštním předpisem vyloučit ohledně určitých druhotných právních norem (soudních rozsudků nebo rozhodnutí jiných úřadů) účinky *rei judicatae* v materiálním smyslu, tj. stanovit, že druhotní normotvůrci či nalézači práva jsou kompetentní kdykoliv později jimi dříve stanovené normy i bez příslušného zákroku někdejších sporných stran změnit, tedy jak se říká, z úřední moci čili *ex officio*. Tato změnitelnost se zpravidla připouští v tzv. veřejném zájmu (viz o tom blíže můj *Správní řád*, str. 90 a násl.). Tím se pozice těchto takto svým tvůrcem dodatečně změnitelných druhotných norem stává obdobnou té, v níž se nalézají prvotní právní normy (zákony), které může normotvůrce kdykoliv měnit, rušit, doplňovat atd. O této věci, jakož i o tom, že obvyklé uspořádání norem právního řádu v několika vrstvách více a méně hodnotných druhů (ústavní zákon, obyčejný zákon, vládní nařízení, soudní a jiné nálezy, soukromé smlouvy) a dále o případné zvláštní zásadě ochrany tzv. nabytých práv (*jura quaesita*) zde nemusí být podrobněji pojednáváno. Stačí, když si připomeneme, že moderní právní řády bývají pravidelně založeny na myšlence jejich zásadní změnitelnosti (rozuměj obsahové). Avšak tato myšlenka má své velmi závažné meze, které se stanou zjevnými, jakmile budeme náležitě rozlišovat pojmy ústavy (konstituce) státu, správněji právního řádu ve smyslu pozitivněprávním a právně logickém (viz k tomu mou *Teorii práva*, str. 102 a n. a *Československé právo ústavní*, str. 14 a n.).

Ústavou ve smyslu pozitivněprávním je soubor hierarchicky nejvyšších právních norem, tj. ústavních zákonů, které konstituují stát a jeho právní řád, kdežto ústavou ve smyslu právně logickém je rozumět určité základní pravidlo, jež poznávající subjekt prostě předpokládá (jako svou *hypothesis*), které je sice možné, ale není nutné si konstruovat jako normu (výraz něčeho, co má být) a které dodává právní relevanci všem právním normám, jež patří k příslušnému normovému souboru, samo nemajíc

jinou, než onu předpokládanou poznávajícím subjektem. Toto pravidlo jsem nazval ohniskem právního řádu a můžeme, chceme-li, i zde rozlišovat mezi pojmy ohniska ve smyslu pozitivněprávním a právně logickém. Pokud máme na mysli pojem ohniska v tomto druhém, právně logickém smyslu, je nutné si uvědomit, že toto musí být za všech okolností z noetických důvodů považováno za nezměnitelné, má-li vůbec být zachována normativní identita poznávaného normového souboru. Srovnej k tomu mé učení o právní kontinuitě ve smyslu formálním a materiálním či obsahovém, z nichž tato bývá uskutečňována právním institutem tzv. recepce (viz *Teorie práva*, str. 79; *Československé právo ústavní*, str. 16 a 84 a článek *Recepce ve Slovníku čveřejného práva československého*).⁷³

Podle právě uvedeného se tedy shledáváme s otázkou nezměnitelnosti norem (normových souborů) jak v právní vědě, tak v římskokatolické teologii. Stejně se obě nauky zabývají dogmatem o neomylnosti, a to ona ve spojení s učením o tzv. legální definici, tato svou naukou o neomylnosti, přičítané určitým činitelům (interpretům) jako jejich vlastnost, udělená jim nadpozemskou (božskou) autoritou. Řadu styčných bodů (analogií) mezi oběma vědami by bylo možné ještě dále rozmnožit,⁷⁴ např. poukazem na zásadu, podle které se určuje v oblasti právního řádu rozsah účinků (správněji platnosti) rozsouzené pře. Tento rozsah bývá omezen, jak známo, na pouhý vlastní výrok (enunciát) a nikoliv na jeho tzv. důvody

⁷³ Nebudíž mě vykládáno za neskromnost, poznamenám-li, že jiná, než normativní teorie by nebyla vůbec schopna řešit podobné problémy a ani se o to nepokouší. Nebo je snad možné očekávat, že bude takový pokus učiněn nějakou úplně novou právní teorií, vybudovanou např. na základě metody dialektického nebo historického materialismu?

⁷⁴ Pro případ, že by se v táboře právních teoretiků, nepřátelských normativní teorii, našel někdo, kdo by se pokoušel těžit z těchto nepopíratelných analogií zbraně proti hodnotě této teorie jako vědy – takový hlupák, jehož jméno zde z milosrdenství neuvádím, se již ostatně našel a najdou se v budoucnosti ještě jistě další – musí zde být výslovně poznamenáno, že všechny tyto analogie zde platí jen tehdy, pokud chápeme teologii (a to kteroukoliv, nikoliv tedy jen římskokatolickou) jako soustavnou, tudíž vědeckou nauku o pravidlech, týkajících se interpretace určitých projevů, zejména slovních (jako taková nauka se jeví být i normativní právní teorie) a nikoliv jako nějakou vědu, která by po způsobu ontologických (přírodovědeckých) věd pojednávala o Bohu. To by bylo nemožné, ale právě proto v něj věříci křesťan věří a spatřuje v této své víře zásluhu, která bude jednou odměněna, kdežto nikdo mu neslibuje odměnu za to, že se dává přesvědčovat o pravdách získaných přírodovědeckou metodou a přesně prokazatelných. Právě řečené platí ostatně stejně o těch, kteří se domnívají, že sociologickými výzkumy o tom, co je, nebo dokonce slavnou dialektickou metodou se lze něco dozvědět o tom, co má být (rozuměj podle určité normy) nebo o tom, o čem chceme (přejeme si), aby bylo.

(odůvodnění) a nevztahuje se ani na případné, tzv. prejudiciální rozhodnutí. Něco podobného platí podle Kubalíka (str. 33) i o neomylné papežské definici, že se totiž „vztahuje jen na věc definovanou, nikoliv na to, co s ní souvisí dogmaticky, historicky nebo filozoficky“. To je sice poněkud neurčitě řečeno, ale plyne z toho nesporná tendence omezovat rozsah účinků neomylnosti na vlastní enunciát příslušného výroku (definice, interpretace), kterým má být definitivně rozhodnuta některá sporná otázka. To je ona causa ve známé paroemii sv. Augustina. Jinou, zřejmě restriktivní zásadu, týkající se výkladu rozsahu papežských neomylných projevů, nacházíme v Kodexu (*Codex juris canonici*), Kanon 1323, §3, kde se praví: „Žádná dogmatická věc není uznávána za prohlášenou čili definovanou, leč je-li to jasně zřejmé“.⁷⁵ In dubiis tedy není patrně ani případná neomylnost takového prohlášení či definice dána a o tom opět přísluší podle našich předcházejících vývodů z noetických důvodů nutně poslední slovo jako poslední instanci tomu, kdo si je – jako poznávající subjekt – vykládá (interpretuje).

Čtenář zajisté poznal, že vůdčí tendencí tohoto pojednání bylo, aby souhrn otázek, které se kupí okolo teologického problému papežské neomylnosti, se dostal do roviny normativní a *contrario* kauzálně přírodovědecké, ve které se o něm zpravidla populárně debatuje a kde vzbudilo tolik pochopitelného odporu jako neslýchaný pokus stavět proti sobě obvyklou vědeckou argumentaci a jakousi mysteriózní vlastnost určitých jedinců,

⁷⁵ „*Declarata seu definita dogmatice res nulla intellegitur, nisi id manifeste constiterit.*“ Zřejmě jako článek víry je pak koncipován první paragraf citovaného kanonu, kde je stanoveno, čemu všemu je věřící povinen věřit: „*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vek tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemi iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*“, a v paragrafu druhém se stanoví, komu náleží vyslovit příslušné *judicium*: „*Sollemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilii tum Romani Pontificis ex cathedra loquentis.*“ Je nutné si tudíž uvědomit, že sice žádný z těchto tří paragrafů kanonu 1323 neobsahuje slova *infallibilitas* nebo *inerrabilitas* a že neomylnost oněch judicií se podává jen a *contrario* z ustanovení kanonu 1326: „*Episcopi quoque, licet singuli vel etiam in conciliis particularibus congregati infallibilitate docendi non polleant, fidelium tamen suis curis commissorum, sub auctoritate Romani Pontificis, veri doctores seu magistri sunt.*“ Není však ani žádné pochyby, že zásada neomylnosti plyne i z ustanovení kanonu 1323, §3. A je nutné si dále uvědomit, že vlastnost neomylnosti podle tohoto kanonu stanovená přísluší projevům papeže a obecných koncilů v judiciálních formách, tj. takových, ve kterých se nalézá právo, plynoucí z předpokládaných hierarchicky vyšších norem (srovnej v oboru právních řádů protiklad: zákon – rozsudek), které se tu aplikují ve formách tzv. sporného řízení. Víra v papežskou neomylnost patří zajisté k náboženským dogmatům (učení) římskokatolické církve. Přes to nacházíme toto dogma v oficiálním zákoníku, nazvaném *Codex juris canonici* a tvoří takto součást kanonického práva.

kteří mají schopnost tuto argumentaci nahrazovat svými neomylnými výroky. Tento odpor nesporně velmi posílila skutečnost, že teologie stále jmenuje obsah toho, co náboženství předkládá věřícímu jako článek víry, pravdami, zjevenými nějakým způsobem, a které pak nevěřící člověk staví na úroveň pravdám ne sice zjeveným, ale rozumem dokazatelným, resp. již dokázaným, nebo je aspoň staví vedle nich, což je ovšem kontrapozice metodologicky vadná. Nanejvýše lze říci, že to, čemu z ontologického hlediska věříme (a musíme věřit), se tím stává pravdou (rozuměj vědeckou), kdežto z normologického hlediska prohlašujeme za pravdu to, v co věříme a poněvadž v sobě pocítujeme povinnost v to věřit. Žádná norma pak nevyslovuje nějakou pravdu v ontologickém smyslu, nýbrž se jeví jako projev normotvůrcovy vůle, tedy jako jeho rozkaz nebo imperativ a ze stanoviska povinnostního subjektu jako výraz něčeho, co má být.

Pohlížíme-li tímto způsobem na vlastní předmět víry věřících povinnostních subjektů, musí se nám tento předmět jevit jako soubor norem. Pro náboženskou křesťanskou víru bude pak tímto souborem v první, ne-li v jediné řadě, Písmo svaté (Bible). Toto písmo sice zevně nevystupuje jako soubor norem, tj. rozkazů, příkazů, zákazů, imperativů, nýbrž spíše jako dějprava, v níž se sdělují určité události (skutečnosti). Pro každou normativně orientovanou křesťanskou teologii by proto vznikl úkol vykonstruovat z oné dějpravy její vlastní normativní jádro čili vyjádřit je ve formě normativní, tj. v jednotlivých normách. Jakási generální (obecná) norma toho druhu by pak zněla např. takto: Vše to, co obsahuje Písmo svaté jako náboženská dějprava, má být považováno za pravdu, rozuměj zjevenou. Takovou normou nemůže být nijak zaručeno, že všechny tyto pravdy se jimi stávají i z vědeckého ontologického (přírodovědeckého) hlediska a že jsou tím zároveň dokázány, resp. stávají se aspoň dokazatelnými. Vždyť žádná norma jako taková nic nedokazuje, nýbrž pouze rozkazuje, popřípadě zakazuje, tj. zavazuje. Z uvedené generální (obecné) normy, jejíž normativní existenci (platnost) ten, kdo musí předpokládat celý na ní zavěšený normový soubor – jako jeho ohnisko (viz výše), aniž by ji mohl dokázat, pak plyne celá řada obsahově konkrétnějších norem, jejichž poznání předpokládá jejich správný výklad (interpretaci). Pravidla, jež platí

pro takový správný výklad, jsou zásadně stejná, ať jde o normy jakéhokoliv druhu a obsahu (náboženské, právní, mravní, společenské, estetické a jiné normy). Jako příklad takového souboru zvláště významných norem římskokatolické víry je možné označit známou modlitbu „Věřím v Boha“, obsahující zvláště významné články víry, nikoliv však ve vnější normativní formě, nýbrž jako deklarační, přiznání či konfese (*kredo*), kterou se ten, kdo ji pronáší, slavnostně a autonomně přihlašuje a doznává jako povinnostní (zavázaný) subjekt, tj. jako věřící křesťan. On prohlašuje a doznává, že věří v Boha a nikoliv že je Bůh, poněvadž by v tomto druhém případě modlitba zněla místo „Věřím v Boha“ – „Tvrším, že je Bůh...“, čímž by ovšem přestala být modlitbou a článkem víry.

Zásadním přesunutím problematiky, zabývající se papežskou neomylností do normativní oblasti, ztrácí toto dogma zároveň mnoho na svém ostří. Stává se tím, čím od počátku bylo: článkem víry, nikoliv nějakého vědění, tj. vědy a poznávání v ontologickém (přírodovědeckém) smyslu. V této ontologické oblasti, tj. bez intervence normativních představ, zůstává nutně nepřijatelnou tezí pro lidský rozum, dokonce svou neslýchaností přímo pobuřující. Domnívám se, že toto stanovisko se shoduje i s názorem katolické teologie, která jistě připustí, že zásadní nevěrec (ateista), tj. člověk bez jakéhokoliv náboženské víry, nemůže ani věřit v neomylnost kohokoliv.

Rozsah toho, čemu může věřící věřit, je ovšem nepoměrně větší než rozsah toho, co se může stát (a bude) předmětem vědění, tj. chápání lidským rozumem. Výše jsem se zmínil o ožehavé otázce, zdali i tvrzení, které by se přičilo přímo lidskému rozumu, mohou být předmětem víry, jak je to naznačeno v populárním rčení *credo, quia absurdum*.⁷⁶ Je nesporné, že schopnost věřit ve věci neuvěřitelné nebo přímo rozumu (rozuměj ontologickému) se přičící, tedy protirozumové čili absurdní, není u všech jednotlivců stejně velká, ale stejně nesporné je, že sám pojem absurdnosti, jak je ho užíváno obecně a často v lidské mluvě, není zcela určitý. Absurdností

⁷⁶ Laskavostí prof. Dominika Pecky jsem byl upozorněn, že podnět ke vzniku tohoto rčení si dal církevní otec Tertullian ve svém díle *De carne Christi* 5, v němž obrací se proti učení gnostiků, píše: „*Natus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resur rexit: certum, quia impossibile*“.

je sice např. z hlediska ontologického vědění nesporně každý tzv. zázrak (div), je-li chápán jako událost nebo děj, který by nastal proti obecnému kauzálnímu zákonu nebo aspoň mimo něj (např. účinek, který by neměl příčinu a přičil se tudíž zákonu o setrvačnosti hmoty, který se zdá být pouhým negativním vyjádřením zásady obecné kauzality (kde není žádné příčiny, nemůže ani být žádného účinku); ale k absurdnostem v širším smyslu lze popřípadě počítat i jednotlivé tzv. antinomie či protiklady (kontradikce), kterými v oblasti logiky (kde by se vlastně měly nazvat antologie) je nezhoditelně ztíženo každé lidské myšlení. Nedovedu si např. jasně představit ani nekonečný řetěz příčin a účinků po sobě jdoucích (*a parte ante a post*), ani stejně nekonečně plynoucí čas a nekonečně velký neomezený prostor, ale nedovedu si představit ani opak: nějakou prapříčinu a čas, který by v určitém okamžiku teprve začal běžet nebo končil, a nějaký prostorově omezený prostor přes to, že představy času, prostoru a kauzálního zákona jsou neodmyslitelnými formami, jimiž lidský intelekt nazírá na svět.⁷⁷

Zmíněné antinomie či antologie nemají příliš daleko k oněm přímým absurdnostem, které zásadně nevěřící člověk vytýká věřícímu jako neuvěřitelné. Ten se však může hájit nejen poukazem na svou víru, která nechce být žádným věděním a rozuměním, nýbrž i na nespornou analogii (která zde není žádnou antilogií!) mezi neuvěřitelnostmi jako kréda a antinomiemi lidského intelektu v oboru jeho poznávání, jímž neuchází ani nevěřící.

Dogma o papežské neomylnosti vzbudilo ve světě mnoho rozruchu, odporu a neklidu, kterého nebyl ušetřen ani sám vatikánský sněm v roce 1870, jehož někteří členové dávali najevo svůj nesouhlas (*non placet*) s jeho zamýšleným oficiálním prohlášením, byť i jen z důvodů obecně oportunistických, tj. z obavy před nepřátelským dojmem, který bude v kruzích římskokatolické církve vzbuzovat, tedy nikoliv z důvodů věroučných.

Účelem tohoto mého pojednání bylo, abych poukázal na to, že onen obecný, zajisté velmi pochopitelný odpor proti učení tak vyzývavému lidský intelekt, by se asi značně zmírnil, jakmile by celý spor o něj byl vědomě

⁷⁷ To si uvědomuje a tomu jasně rozumí ovšem jen kritická Kantova filozofie, ale nikoliv naivní realismus a tzv. zdravý lidský rozum, který však právě pro toto své zdraví bývá zároveň i primitivní, nebo se jím aspoň oně filozofii zdá být.

a zásadně přenesen tam, kam nesporně patří: do oblasti normativního či normologického poznávání, kde se nutně stává interpretačním problémem. Dalším účelem tohoto pojednání bylo, abych upozornil na to, že církevní dogma o neomylnosti, které se jeví nejen pro oblast ontologického (přírodovědeckého) poznávání, nýbrž dokonce i pro samotný obor náboženské víry tak neslýchaným výjimečným unikátem, má svůj zřejmý protiklad, byť i jen analogický, poněvadž jiným způsobem fundovaný, ve vědě mého speciálního oboru, tj. v právní vědě, kde pojem neomylných norem a normotvůrců patří k nejběžnějším a nikoho nepobuřujícím představám.

Závěrem zde budiž ještě poznamenáno, že náboženství a náboženská víra se mohou vyskytovat jako individuální jevy a nemají nezbytně třeba zvláštní hromadné organizace věřících ve zvláštních útvarech, jako jsou jednotlivé církevní společnosti či církve. Jakmile se však takové společenství (*communio*) vyskytne, které nad to ještě může vystupovat se zvlášť zdůrazňovanou tendencí po celistvosti, dokonce státovosti, jak tomu je u římskokatolické církve, vzniká starost, aby víra všech jednotlivců byla a zůstala obsahově stejnou a jednotnou. Tuto stejnost a jednotnost nelze zaručit jinak než utvořením instituce, která je povolána, aby nad ní bděla tím, že jednotlivé její články závazně vykládá (rozuměj pro všechny věřící). Podobnou funkci mají v oblasti právního státního řádu státní soudy a jiné úřady, kterým jsou občané nuceni předkládat své spory (rozepře) k závaznému rozhodnutí (po předcházející interpretaci a aplikaci příslušných obecných norem, tj. státních zákonů), přičemž hierarchie této mnohosti soudů a úřadů musí vyústovat v nějakém jediném nejvyšším soudu nebo jiném ústředním orgánu (vlády, ministerstva atd.), má-li zmíněná celistvost, stejnost a jednotnost příslušného normového souboru (právního řádu) být zachována. Jak by vypadal jednotný právní řád, kdyby byl vybudován na strohé zásadě svépomoci, podle které by si každý občan mohl své spory a rozepře rozhodovat s konečnou platností sám, a kdyby si tato svá rozhodnutí mohl i sám vymáhat (exekvovat)? Vypadal by podobně, jako by vypadalo předpokládané církevní společenství (církev), v němž by každému členu příslušelo právo vykládat si libovolně určité články jeho víry, jejichž ne dost přesné a jasné znění by popřípadě připouštělo několik různých

výkladů, po svém a s vyloučením všech oficiálních instancí. Jak právní řád (stát), tak církevní společnost (církev) by se asi velmi brzy za těchto okolností jako celky rozpadly a v prvním by nastala anarchie a ve druhém pak náboženský individualismus, ve kterém by bylo v krajním případě tolik náboženství (jednotlivých konfesí), kolik je věřících, tedy pravý opak toho, čeho chce docílit církev, která se sama nazývá „kat-holickou“, poněvadž jí zřejmě chce být. Není třeba k tomu snad výslovně poukazovat, že to, co zde bylo právě řečeno, neznamená žádné bezpodmínečné odmítnutí (negativní hodnocení) ani anarchie (bezvládí) jako zvláštní formy soužití jednotlivců, ani náboženského individualismu v naznačeném smyslu, který v těchto jednotlivcích nemusí spatřovat ateisty, nevěrce nebo bezvěrce, nýbrž pouhé „bezkonfesijní“, přičemž ovšem bezkonfesijnost by zde znamenala pouze nepříslušnost k některé církevní organizaci, tj. církvi. Ale je nesporné, že se taková církevní organizace nesnáší s krajním náboženským individualismem, podobně jako nelze budovat stát, resp. právní řád na základě anarchistické zásady, poněvadž tato zásada znamená jeho přímou negaci. A z řečeného dále plyne, že dogma o neomylnosti se nejeví pouze jako jeden z principů, na kterých mohou být popřípadě vybudovány organizace, jež nazýváme stát a církev, nýbrž že je toto dogma z hlediska, jemuž my juristé říkáme *de lege ferenda*, do jisté míry pravou *conditio sine qua non* těchto organizací. Tento poznatek se snad bude leckomu jevit paradoxním, zůstává však přesto správným.

3 Zásada nezávislosti soudů

Zásada nezávislosti soudů je obecně známým principem, jímž bývají ovládnány právní řády moderních, zejména demokratických států. Pojednávám o ní ve svých knihách *Teorie práva* (1936) a *Československé právo ústavní* (1937), na které tímto odkazuji. Své tamní vývody hodlám v následujícím textu doplnit několika obecnými poznámkami.

Především se ptejme, co tato nezávislost znamená, jak bývá právními řády stanovena a jakým způsobem ji tyto právní řády samy chápou.

Nezávislost znamená zřejmě pojem negativní, tj. vyjadřuje se jím nedostatek závislosti na někom nebo na něčem, tudíž svobodu toho, kdo je nezávislým (neodvislým) na někom nebo na něčem. Zásada nezávislosti je proto principem liberalistickým a jeli stanovena určitým normovým souborem (mnohostí norem, jako např. právním řádem), pak jej můžeme, pokud ji stanoví, nazývat liberalistickým, ať se nezávislost týká kteréhokoliv z orgánů, jejichž podstatu normativně upravuje. Jak je nutné si představovat tuto, takovým způsobem v normativní oblasti chápanou nezávislost? Jasná odpověď na tuto otázku je zvláště významná, uvážíme-li, že právě ona normativní oblast čili svět norem (normových souborů kteréhokoliv druhu) se nám z obecného noetického hlediska jeví nutně jako říše, v níž panuje zásadně nesvoboda čili vázanost a závislost. Neboť každá norma (jako výraz něčeho, co má být) svou povahou a svým obsahem nutně zavazuje, tj. stanoví povinnost, která nezbytně omezuje svobodu příslušného povinnostního subjektu, který byl před jejím stanovením poměrně svobodnější. Že z normového souboru, resp. jeho jednotlivých norem (zejména právních) může popřípadě pro jiný subjekt plynout i jisté oprávnění (= subjektivní právo) a tudíž i rozšíření jeho osobní svobody jako její vedlejší a druhotný produkt, nás zde nemusí zajímat, neboť nepopiratelné zůstává, že bez naprostého zvrácení našeho myšlenkového řádu (o něm viz blíže Englišovu *Malou logiku*, 1947) nelze v jednotlivých normách, resp. jejich celých jednotných souborech spatřovat stanovení práv či oprávnění, tedy nějaké rozšiřování obecných sfér svobody. Primární poslání každé normy jako takové proto zůstává stanovení závazku či nesvobody, a nikoliv udělování práv a svobod.

Co tedy může znamenat stanovení nezávislosti, tj. svobody soudů nebo soudců? Podle předcházejících vývodů se může vztahovat jen na takové činitele, které zásadně chápeme nikoliv jako na povinnostní subjekty, nýbrž jako někoho, kdo je – podle příslušného normového souboru – povolán (kompetentní), aby normy tvořil, tj. jako normotvůrce či orgán normotvorby. Avšak pojem orgánu jako takového v sobě obsahuje zároveň i představu činitele, který svou činnost vykonává v zastoupení jiného činitele, kterého současně reprezentuje (státní úředník např. reprezentuje

stát, advokát jako mandatář zastupuje svého mandanta apod.). Obsah mandátu, který byl takto udělen mandantem mandatáři, se pak může v konkrétním případě týkat i tvorby norem, jak tomu je u všech tvůrců druhotných norem, jakými jsou např. soudci a jiní druhotní normotvůrcové, stanovící či vydávající své rozsudky, nálezy a rozhodnutí, nebo uzavírající různé smlouvy. Mandát sám se tedy vždy jeví jako příkaz či rozkaz, stanovící určitou povinnost mandatáře, který ji na sebe bere (dobrovolně nebo jinak), ale pokud ho chápeme jako zmocnění mandantem udělené mandatáři, může se jevit i jako jeho oprávnění. V prvním případě pak bude znamenat omezení mandatářovy svobody či nezávislosti, v druhém její rozšíření. Oběma konstrukcím se vyhneme, pokud budeme v takovém mandátu spatřovat pouhou kompetenci či příslušnost mandatáře. V tomto třetím případě pak ustupuje do pozadí nebo zmizí úplně představa mandanta jako osoby a na její místo nastupuje neosobní norma. Kompetenci chápanou v tomto smyslu udílí výlučně jen odosobněná norma na rozdíl od normy, kterou si představujeme jako personifikovanou, a to v normotvůrcově osobě, což je, jak známo, velmi běžnou představou.

Jsme si sice vědomi, že právě uvedené pojmové distinkce budou snad pro průměrného juristu, nezvyklého na podobné abstraktní konstrukce, znamenat dost značné obtíže, máme však za to, že jsou nezbytné pro řádné pochopení zásady soudcovské nezávislosti, kterou nacházíme ve všech demokratických (liberalistických) státních ústavách jako úhelný kámen soudní organizace dotyčného státu.

Ve svých následujících vývodech se budu předem zabývat příslušnými ustanoveními československé ústavní listiny z roku 1920. V §98 zde čteme, že všichni soudci vykonávají svůj úřad nezávisle, jsouc vázáni jen zákonem. Vzniká otázka, na čem jsou vlastně nezávislí a čím vším nejsou vázáni, tj. tedy svobodní. Z použití přechodníkové mluvnické formy („jsouce vázáni...“) se podává, že se tu nezávislost soudců odůvodňuje nedostatkem jejich vázanosti čímkoliv, s jedinou výjimkou zákonů, z čehož plyne, že zde měl ústavodárce na mysli pouze případy vázanosti, která by mohla vznikat různými jinými normami než zákony (rozuměj státními), a nikoliv rozličnými ostatními možnými překážkami, jako jsou

např. strach, výhrůžky, donucení, vlastní egoismus, stranickopolitické zaujetí apod., které by ohrožovaly objektivnost výkonu jejich úřadu. Snad měly vládní vysvětlivky k textu ústavní listiny na mysli právě tento myšlenkový pochod, když praví, že obrat, užitý paragrafem 98, je případnější než výraz, jehož užila rakouská prosincová ústava z roku 1867, která prohlášovala, že „*soudcové jsou při vykonávání svého úřadu samostatní a neodvislí*“. Je sice skutečně správné, že v pojmu nezávislosti je zahrnutý i pojem samostatnosti, ovšem za předpokladu, že přitom máme na mysli právě jen nezávislost od norem, ale také je správné, že starorakouská ústava, užívající slova samostatní, přitom myslela na samostatnost, kterou předpokládá každá instanční (= hierarchická) úprava úředních, a tedy též soudních normotvorných orgánů. Neboť se rozumí samo sebou, že taková úprava, která připouští, aby správnost normotvorby byla v konkrétních případech přezkoumána postupně několika instancemi sobě navzájem nadřízenými, resp. podřízenými, může jen tehdy zachovat svůj pravý smysl, pokud předpokládáme, že instančně podřízený orgán je vůči jemu instančně nadřízenému samostatný čili jinými slovy, že nadřízená instance nesmí podřízenou při její normotvorbě nijak ovlivňovat (přímými rozkazy, pokyny, instrukcemi, radami apod., poněvadž by pak celá instanční hierarchie druhotných normotvůrců, tj. normotvorných instancí, znamenala zbytečnou komplikaci normotvorného procesu. Jeli totiž takové působení vyšší (nadřízené) instance přípustné, pak by bylo patrně jednodušší, kdybychom v jednotlivých případech nechali rozhodovat, tj. stanovit druhotnou normu hned a bezprostředně onu vyšší instanci (viz k tomu mé *Československé právo ústavní*, str. 240).

To, co bylo výše řečeno o případné samostatnosti soudců a jiných normotvorných orgánů, je těžké vyvrátit logickými argumenty, poněvadž jde o věc až překvapivě samozřejmou. Tím překvapivější se však jeví skutečnost, že legislativní praxe před vznikem normativní teorie (a většinou ještě i po něm) považovala pravý opak této samozřejmosti za samozřejmý, tj. zásadu, že přípustnost zmíněného ovlivňování instančně nižšího druhotného normotvůrce vyšším normotvůrcem se rozumí sama sebou. Odtud se pak vysvětluje, že se ústavodárci domnívají, že, má-li zásada

nepřípustnosti takového ovlivňování platit, musí být výslovně stanovena, kdežto její opak, tj. přípustnost, platí jaksí sama sebou, tj. i kdyby nebyla výslovně stanovena. Touto domněnkou byl ovládán jak starorakouský ústavodárce, tak i československý ústavodárce v letech 1918–1920. Proto nenacházíme v jejich ústavách ustanovení, jímž by ono ovlivňování bylo v oblasti instanční hierarchie správních úřadů výslovně připuštěno, kdežto oba stejným způsobem ji výslovně vylučují pro oblast kognice soudů, čímž pak přiznání zvláštní soudcovské nezávislosti (ve smyslu jejich samostatnosti vůči instančně nadřazeným soudům) nabývá povahy jejich zvláštního privilegia, které, má-li platit, musí být výslovně stanoveno, ačkoliv podle obecných nomopojetických zásad, tj. pravidel, která ovládají umění (schopnost) správné normotvorby, platí v tomto případě pravý opak: ono zdánlivé privilegium soudů a soudců, tj. jejich nezávislost na nadřazených soudních instancích, platí sama sebou, pokud není ustanovením právního řádu výslovně odstraněna, kdežto závislost správních úřadů na instrukcích, pokynech, radách a jiných podobných jim nadřazených zásazích instancí se naprosto nerozumí sama sebou, nýbrž by musela být právním řádem výslovně připuštěna.

Naproti tomu se rozumí sám sebou postulát objektivnosti či objektivity při rozhodování konkrétních případů, tj. při tvorbě druhotných norem, jež se děje aplikací obecných a hierarchicky vyšších norem (zákonů) na tyto konkrétní případy, a to stejně pro soudy, tak také pro správní úřady. Této objektivnosti nelze rozumět jinak než jako uznání platnosti zásady, že aplikující orgán nemá, vykonáváje svou funkci, činit rozdíl tam, kde je právní řád nestanovil čili jinými slovy, že si nemá počínat subjektivně, např. stranicky nebo dokonce stranickopoliticky, dáváje tím průchod svým osobním sympatiím nebo antipatiím, ať jsou třeba sebeideálnější a založeny na určitých základních ideologiích (politických nebo jiných světových názorech). Právní řád, resp. jeho ohnisko, tj. ústava státu, který by se pokusil prohlásit opak postulátu objektivnosti při nalézání práva (tj. při stanovení druhotných norem čili při aplikaci obecných norem na konkrétní případy) za platný, tj. výslovně připustil, resp. nařídil, aby si aplikující orgány, a to jak soudy, tak správní úřady, počínaly subjektivně, tedy stranicky,

by se tím dopouštěl z hlediska nomopojetické techniky zřejmého logického protimluvu (kontradikce). V následujícím textu budeme mít ostatně příležitost uvést z nejnovějších dějin naší legislativy zvlášť křiklavý příklad tohoto druhu.

Vlastní a pravý význam ustanovení §98 československé ústavní listiny z roku 1920, že „*veškerí soudcové vykonávají svůj úřad neodvisle, jsouce vázáni jen zákonem*“, se teprve podává z jeho konfrontace s předpisem §102 stejného zákona: „*Soudcové mají právo, řešíce určitou právní věc, zkoumat platnost nařízení; při zákoně mohou jen zkoumat, byl-li řádně vyhlášen*“. Ústavodárce měl oběma citovanými paragrafy nesporně na mysli možnost obsahového rozporu mezi určitým nařízením (rozuměj pozdějším) a určitým zákonem (rozuměj dřívějším), tedy dvou norem nestejně normativní závažnosti (relevance). Notabene: závažnosti a nikoliv závaznosti, neboť závazné jsou nutně všechny normy stejně, pokud jsou platné, poněvadž závaznost a platnost (rozuměj normativní či normologická) jsou synonymními výrazy pro stejný pojem; jejich závažnost naproti tomu může mít – za předpokladu hierarchicky uspořádaného normového souboru – různou intenzitu či relevanci, poněvadž jednotlivé normy (např. ústavní zákony) považuje takový soubor za závažnější, než jsou jiné (např. obyčejné zákony nebo tzv. nařízení). To má tradiční právní nauka za právě tak samozřejmé jako např. pravidlo, že při známé zásadě *lex posterior derogat priori* je nutné předpokládat, že zde jde buď o normy stejné závažnosti, nebo že *lex posterior* je závažnější než *lex prior*, ač ani zde nejde o samozřejmost, která by se rozuměla sama sebou.

V této souvislosti bych vůbec upozornil na jistou obecnou vlastnost, která se mi zdá být příznačná pro velký počet pozitivních státních ústav („chart“) a kterou je možné si vysvětlit jen nedostatkem nomopojetického vzdělání praktických ústavodárců, a sice, že totiž mnohé interpretační zásady, které naprosto nejsou samozřejmé, přesto výslovně stanoví.

Ustanovení §98 a 102 tudíž znamená, jak se ostatně obecně uznává, že jen pro soudce platí výsada, že jsou vázáni jen zákonem (byl-li řádně vyhlášen) a nikoliv jinými právními normami, o nichž mohou tedy při své normotvorbě (rozhodování) zkoumat, jsou-li platné nebo ne, a že proto

pro jiné normotvorné státní orgány tato výsada patrně neplatí, tj. že jim takové zkoumání vůbec nepřísluší, ať jde o normy jakéhokoli druhu, zejména tedy o tzv. nařízení. Teoreticky, a tudíž i nomopojeticky si méně vzdělaný ústavodárce při stanovení podobných interpretačních pravidel zpravidla ani neuvědomuje, že při tom naráží na pojmovou kontradikci či antinomii, která budiž ozřejmena následující úvahou: Normotvůrce (rozuměj druhotný), kterému se prvotním normotvůrcem přiznává právo, výsada, svoboda, kompetence nebo povinnost, aby před stanovením své druhotné normy (např. rozsudku) zkoumal, je-li určitá jiná norma platná nebo neplatná (např. určité nařízení), povolává se tím nikoliv k funkci normotvorné, nýbrž k funkci poznávací, tj. jinými slovy stává se z něj subjekt poznávající (*a contrario* normotvorný). Pro takový, svou povahou pouze poznávající subjekt je pak představa, že by mu byla udělována nějaká nezávislost, svoboda, samostatnost nebo kompetence apod. ve výše zmíněném smyslu, protismyslná. Neboť v tomto případě se skutečně rozumí naprosto samo sebou, že ten, kdo poznává obsah konkrétní normy, musí její platnost, tj. normativní existenci, prostě předpokládat. Nazývat potom takové předpokládání svobodou, kompetencí nebo výsadou poznávajícího činitele, je zcela nepřiléhavé a vede na scestí. Rozumí se totiž samo sebou, že poznávající subjekt je svým poznávaným objektem, který poznává (předmětem; v našem případě normou), v tom smyslu nezbytně vázán, že jeho existenci – ať v ontologickém nebo normologickém smyslu – musí nutně předpokládat, neboť tam, kde není poznávaného objektu, nemůže být ani žádný poznávající subjekt (přírodovědec např. může poznávat jen ontologicky existující svět a nikoliv svět, který by vůbec neexistoval).

Čtenáři, pro kterého by předcházející úvahy byly poněkud příliš filozofické, a tudíž těžko dostupné, předkládám proto pro snazší pochopení tuto otázku: Je to, co stanovil cit. §98, vůbec myslitelné a správné, tj. že totiž soudci jsou skutečně v tom smyslu samostatnými, že by byli vázáni jen zákonem? Zcela jistě nikoliv, poněvadž je naprosto nesporné, že jsou vázáni i všemi ostatními normami československého právního řádu, pokud jsou ovšem platné, a jiné, než takové platné normy nemůže ani československý právní řád ani jiný vůbec obsahovat. Stanovit potom tak kolosální

samozřejmost, jako je ta, že ten, kdo poznává obsah určitého normového souboru, tedy např. československého právního řádu, je tímto obsahem vázán, ať je soudcem nebo kýmkoliv jiným, zůstalo vyhrazeno teprve pozdějšímu československému ústavodárci, jak o tom zde později bude ještě učiněna zmínka. Nikdo přece nebude pochybovat o tom, že každý soudce při vykonávání svého úřadu, jež předpokládá tomuto vykonávání předcházející, tj. již dokonané poznání právního řádu, musí uznávat platnost všech jeho součástí, tedy nejen zákonů, nýbrž i nařízení a jiných obecných norem, a nikoliv jen těch, nýbrž i konkrétních (individuálních), jako jsou rozsudky, rozhodnutí, nálezy atd., jakož i nepřehlednou řadu soukromých, tzv. právních jednání, jako jsou smlouvy, poslední pořízení atd. Celá váha ustanovení §98 tedy zřejmě spočívá v §102 československé ústavní listiny z roku 1920 a v něm je zároveň obsažena i výše zmíněná antinomie. Tam se totiž podává pro poznávání právního řádu pravidlo, které je svou povahou interpretační zásadou a má za následek, že stejná norma se může jevit jednou jako platná součást poznávaného normového souboru (pro všechny poznávající subjekty kromě soudců) jednou jako neplatná (pro soudce), což právě znamená antinomický výsledek, tj. z noetického hlediska nemožný. Soudce má podle citovaného §102 nejen právo, nýbrž je přímo nucen považovat nařízení, pokud se jeho obsah přičí některému zákonu (rozuměj dřívějšímu), za neplatné, kdežto ostatní úřady a zároveň i všichni soukromníci musí totéž nařízení pokládat za platné a tedy připustit, že zásada *lex posterior derogat priori* platí i pro vzájemný poměr dvou norem, které mají různou relevanci, jak tomu je u zákona a nařízení; to ovšem opět odporuje předpokladu hierarchického uspořádání norem v příslušném souboru (právním řádu).

Z hlediska nauky o poznávání (noetiky, *Erkenntnislehre*) plyne z právě řečeného poznatek, který je pravidlům praktické normotvorby (nomopojetice) již dávno znám, že totiž všelijaké pozitivní předpisy (normy) o tom, jak je nutné vykládat, tj. poznávat normy – to jsou tedy výše zmíněné interpretační předpisy – budou mít vždy dubiozní (pochybný) význam. Jejich pochybnost se vysvětluje tím, že se jimi pojem (abstraktní představa) poznávajícího činitele noeticky nepřipustně splétá s pojmem

povinnostního činitele (subjektu). Jejich dubiozní povaha se dále zakládá v tom, že při každé interpretační normě, která se snaží normativně, tj. autoritativně, upravit způsob, jakým je nutné poznávat (vykládat) jiné normy stejného souboru, vzniká nezbytně otázka, je-li myslitelné, aby zároveň stanovila způsob, jak má být ona sama vykládána. Pravidla logického myšlení nás nutí odpovědět na tuto otázku záporně, což se ostatně shoduje i s tím, co jsme již výše prohlásili, že totiž poznávající subjekt si nelze jinak představovat než jako činitele svobodného, tj. samostatného a nezávislého na žádné normě, poněvadž zde by tato závislost mohla znamenat jen to, že určitá norma, resp. celý normový soubor se stává předmětem poznávání pro toho, kdo ji hodlá poznávat, tj. pro poznávající subjekt. Takovým způsobem je např. ten, kdo chce poznávat normový soubor, jemuž říkáme československý právní řád, na něm závislý či od něho odvislý, podobně jako přírodovědec je závislý na svém předmětu poznávání, tj. přírodě. Pro každého pak, kdo je (jako např. soudce) podle předpisu určitého normového souboru povolán či kompetentní, oprávněn nebo povinen ke tvorbě druhotných norem, jejichž normativní existence (tj. platnost) bude závislá na platnosti prvotních norem, např. zákonů, jejichž poznání tvoří nezbytný předpoklad jeho druhotné normotvorby, platí nezbytná věta, že je na její platnosti závislý čili od ní odvislý. V každém takovém druhotném normotvůrci se tedy stýká, jak zde ještě jednou budiž zdůrazněno, normotvorná (praktická) funkce s funkcí poznávající (teoretickou) čili jinými slovy funkce aplikační s funkcí interpretační, která se jeví jako nezbytný, časově předcházející předpoklad této, nebo ještě jinými slovy vyjádřeno, každý takový druhotný normotvůrce je zároveň závislý a nezávislý na prvotních normách, které svou funkcí aplikuje podle toho, zdali na něj pohlížíme jako na činitele normotvorného nebo poznávajícího.

Ustanovení, jako je citovaný předpis §102 československé ústavní listiny z roku 1920, má značný význam z praktického politického hlediska. Tento význam se stává ovšem aktuální jen za předpokladu platnosti zásady, která není, pokud je mi aspoň známo, v žádné státní ústavě výslovně stanovena, a to patrně z toho důvodu, že se považuje za samozřejmou. Nikomu totiž (kromě soudců, a i u těch jen v omezené míře) není

dovoleno, aby zkoumal platnost (= normativní existenci) jakékoliv právní normy, která se za takovou sama vydává, resp. mohla by být někým jiným za takovou považována (srov. k tomu mé *Československé právo ústavní*, str. 63). Typicky politického významu pak nabývají ustanovení, jakými jsou předpisy §98 a 102, při úvahách o vzájemném poměru zákonů jako prvotních k tzv. nařízením jako druhotným normám, a to ve spojení s další zásadou, že všechny druhotné právní normy čerpají svou relevanci (platnost, právní existenci) bezprostředně nebo prostředně z norem, které byly tvořeny buď lidem bezprostředně (tzv. bezprostřední demokracií) nebo prostředně orgánem, který stojí způsobem svého povolávání lidu nejbližše, tj. lidem bezprostředně volený parlament (srov. k tomu 1. odst. §1 ústavní listiny: „*Lid je jediný zdroj veškeré státní moci v Československé republice*“, který by správněji měl ostatně prohlašovat lid za jediný původní zdroj či prazdroj veškeré státní moci, poněvadž je nepřehledná řádka druhotných zdrojů závislých na původních, a to jak úředních tak neúředních, jako např. všichni soukromníci, pokud se smlouvami nebo jinak zavazují). Politický význam demokratického rázu tvorby původních norem (zákonů) by byl porušen, kdyby druhotné normy, které stojí co do své relevance původním normám, tj. zákonům, nejbližše, totiž tzv. nařízení nebo vládní nařízení, mohly následkem jejich zásadní nepřezkoumatelnosti státními orgány a soukromníky aspoň prakticky (*a contrario* teoreticky!) derogovat dřívějším zákonům. Tím by pak utrpěl ústavodárcem zamýšlený obecně demokratický ráz příslušného státního zřízení, byť i jen aspoň do jisté míry, uvážíme-li, že tvůrce tzv. nařízení, tj. vláda, nemůže být beze všeho a vždy považován za autokratického normotvůrce, např. v případech, kdy je vláda podle ústavního předpisu přímo volena parlamentem, nebo jmenována činitelem jím voleným, tj. hlavou státu.

V předcházejících vývodech jsem se již zmínil o tom, jak praktičtí ústavodárci považují zpravidla celou řadu různých vět či zásad za naprosto samozřejmé, a proto jejich výslovné stanovení za zbytečné a stanoví naopak opět mnohé zásady či věty výslovně, které by se z hlediska správné nomopojetiky rozuměly samo sebou. Tak např. zásada, že by měl zákon vyšší normativní relevanci než prosté nařízení, se nerozumí nijak samo

sebou, poněvadž to z pouhých pojmů zákona a nařízení nijak neplyne. Něco podobného se podává pro vzájemný vztah tzv. obyčejných zákonů k ústavním zákonům jako normám se zásadně vyšší relevancí než tou, která přísluší obyčejným. Z pouhého vnějšího označení nějaké normy jako nařízení lze dále jen velmi těžko vyvodit *eo ipso* např. platnost zásady, že všechny takto označené obecné normy, ať pocházejí od kteréhokoliv normotvůrce (např. od vlády nebo nějakého podřízeného správního orgánu), mají nebo nemají mít podle úmyslu zákonodárce stejnou právní relevanci. Zkrátka myšlenka hierarchického uspořádání norem a její konkrétní úpravy v určitém právním řádu není naprosto nic samozřejmého, jak se to často zdá ignorantům v oblasti právní teorie a analfabetům v nomopojetickém oboru. Ti budou však naopak zpravidla s velkým důrazem požadovat, aby věta či zásada (vyznamenávající se stejně kolosální samozřejmostí, jako je ta, že ten, kdo chce poznávat a potom aplikovat určitý normový soubor, je jím vázán, že tam, kde normotvůrce nestanovil nějaké rozdíly či výsady (jako např. ohledně lidí různého pohlaví) nemohou následkem toho tyto rozdíly či výsady ani pro aplikujícího činitele padat na váhu.⁷⁸

K ilustraci toho, co jsem se výše pokusil demonstrovat na předpisech československé ústavní listiny z roku 1920 o soudcovské nezávislosti, se chci nyní závěrem zabývat tím, co o ní stanoví nynější ústava Československé republiky (Ústavní zákon ze dne 9. května 1948, čís. 150 Sb. zák. a nař.). Zde přicházejí v úvahu jednak článek XI. (základních článků ústavy) a v podrobných ustanoveních ústavy §143 v kapitole sedmé, jednající o soudech.

Zmíněný článek XI. zní takto: „1. Moc soudcovskou vykonávají nezávislé soudy; 2. Soudcové jsou jednak soudci z povolání, jednak soudci z lidu; obojí jsou si při rozhodování rovni; 3. Soudcové vykonávají svůj úřad nezávisle, jsouce vázáni jen právním řádem lidové demokracie“.

⁷⁸ Zkušenosti s normotvůrci tohoto druhu jsem měl příležitost učinit často, posléze při projednávání osnovy nové československé ústavy ve sboru znaleckých expertů, který byl roku 1947 k jejímu posouzení ustanoven a pak – po známých událostech v únoru roku následujícího – bez hlesu zmizel v propadlišti. Mé výklady, které jsem tam měl o všem, co se z nomopojetického hlediska rozumí samo sebou a co ne, a moje příslušné návrhy se zpravidla míjely s jakýmkoliv porozuměním. Teprve později jsem si však uvědomil, že by bylo nespravedlivé, kdybych si tento nedostatek účinku chtěl vysvětlovat výlučně pouhým nepochopením příslušných nomopojetických problémů ze strany jednotlivých expertů či znalců, poněvadž dnes vím, že celé řadě jich šlo o něco zcela jiného než o to, aby ze schůzí tohoto sboru vyšel elaborát z hlediska nomopojetického pokud možno bezvadný.

§143 pak stanoví toto: „*Soudcové slibují přísahou, že budou zachovávat zákony a nařízení, vykládat je v duchu ústavy i zásad lidově demokratického zřízení a rozhodovat nestranně*“.

Při výkladu cit. článku XI. vzniká především otázka, jak rozumět pojmu nezávislosti, jehož užívá první a třetí odstavec. První odstavec jedná o soudech jako takových, třetí o jednotlivých soudcích, ale nezávislost obou je patrně stejná. Od koho však mají být soudy a soudcové nezávislí? Je jí míněna nezávislost v tom smyslu, že soudy a soudcové nemusí a nemají respektovat příkazy, rady, instrukce nebo hrozby, které by pocházely od úředně či instančně jim nadřazených činitelů, tedy jinými slovy je tím míněna nezávislost instanční? Kdybychom jejich nezávislost definovali tímto způsobem, nemohli bychom ustanovení článku XI. vlastně příliš klást za vinu to, o čem jsme v tomto pojednání již podrobněji jednali, že totiž výslovně stanoví něco, co by se vzhledem k vlastnímu účelu a smyslu instituce všelijakého instančního postupu při autoritativní druhotné normotvorbě rozumělo samo sebou, a nestanoví naproti tomu výslovně to, co se samo sebou nijak nerozumí, tj. přípustnost takového ovlivňování oné normotvorby u jiných státních orgánů než soudů a soudců, poněvadž se této nomopojetické chyby dopouští téměř všichni ústavodárci, jmenovitě ústavní listina z roku 1920 a její starorakouský vzor z roku 1867. Máme však za to, že podobný výklad slova nezávislost, užitého článkem XI., by nebyl vůbec přiléhavý. Je jím tedy snad míněna nezávislost soudů a soudců na jiných než instančně nadřazených činitelích, jako např. na církevních, hospodářských (kapitalistických nebo nekapitalistických) nebo snad dokonce i politických činitelích, kteří poslední vykonávají svůj vliv jak známo zejména jednotlivými politickými stranami, ať mají jakýkoliv program? Výklad, že první odstavec článku XI. měl užitím slova nezávislé (rozuměj soudy) skutečně na mysli činitele tohoto druhu, nelze sice *a limine* vyloučit, ale jeho správnost bude do značné míry záviset na zjištění smyslu vztahu mezi obsahem prvního a třetího odstavce článku XI.

Pokud jde o tento vztah, je nutné si uvědomit toto: První odstavec stanoví zásadu nezávislosti soudů, třetí odstavec pak zásadu nezávislosti soudců. Zdá se, že nezávislostí v obou případech je nutné rozumět totéž,

poněvadž bychom jinak museli připustit možnost nezávislých soudů, jejichž členy by byli závislí soudci, a naopak možnost závislých soudů s nezávislými soudci. Málo by nám přitom prospěl poukaz na to, že soudci jsou třetím odstavcem prohlášeni za nezávislé jen tehdy, pokud vykonávají svůj úřad, tj. soudcovský, a nečiní něco jiného (tato restrikce nezávislosti soudců na vlastní normotvorbu či nalézání práva s vyloučením jiných, tj. administrativních funkcí, které také vykonávají, byla ostatně převzata z ústavní listiny z roku 1920).

Odpověď na otázku, co tedy znamená v obou odstavcích článku XI. ona nezávislost, pak plyne z přechodníkového obratu „*jsouce vázání jen právním řádem lidově demokratickým*“. Ničím jiným tedy nejsou vázání, než tímto právním řádem (viz slůvko „jen“), ale tímto řádem pak jako celkem, tj. všemi jeho normami bez rozdílu jejich normativní relevance! Srovnáme-li tudíž rozsah této vázanosti soudu a soudců s jejím obdobným rozsahem podle §98 a 102 ústavní listiny z roku 1920, poznáváme, že je velmi rozšířený, neboť se např. vztahuje i na pouhá nařízení, o jiných druhotných normách ani nemluvě. Nemají tedy soudci patrně podle článku XI. již právo, pokud řeší určitou právní věc, zkoumat platnost nařízení, jehož právo jim příslušelo podle §102 ústavní listiny, nýbrž je musí považovat za platné, kdyby snad i sebevíce svým obsahem odporovalo obsahu nějakého dřívějšího zákona, a to podle řehole o *lex posterior*. Při jeho výkladu tudíž dospíváme k důsledku, že nestanoví, jak by se na první pohled zdálo, zásadu soudcovské nezávislosti v jejím tradičním významu, nýbrž ji naopak odstraňuje. Co však naproti tomu pozitivně vyslovuje, je ona přímo kolosální samozřejmost, o níž byla již výše řeč, že totiž každý (a nikoliv tedy jen soudce), kdo poznává určitou normu nebo celý normový soubor (právní řád), musí již nutně předpokládat, že jde o platnou normu, a nikoliv o neplatnou, tj. o normativní nic. To je přímo noetickým pravidlem, které platí pro každý poznávající subjekt, jehož platnost nemusí tedy být žádným praktickým normotvůrcem výslovně stanovena, poněvadž jím nemůže vůbec být zrušena. Jinak se má věc, pohlížíme-li na někoho nikoliv v jeho funkci jako teoreticky poznávajícího subjektu, nýbrž jako na subjekt povinností, jehož povinnost (sc. orgánní) spočívá v daném případě v tvorbě druhotných

norem (rozsudků, rozhodnutí, opatření atd.). Takovými povinnostními subjekty jsou pak – mimo jiné – i soudci. Těm však nemusíme výslovně připomínat, že při své druhotné normotvorbě mají aplikovat jen platné prvotní normy (zákony) a nikoliv i neplatné, poněvadž se to rozumí samo sebou. Nebudeme tedy např. francouzskému soudci říkat, že je vázán jen francouzským právním řádem a nikoliv německým, anglickým nebo jiným, poněvadž bychom mu tím připomínali jen onu výše zmíněnou kolosální samozřejmost. A nebudeme mu dále říkat, že si ve své soudcovské funkci musí počínat objektivně, tj. bez ohledu na nějaká subjektivní přání nebo vlastní zájmy nebo zájmy jiných činitelů, jakou jsou např. jisté vrstvy či třídy obyvatelstva nebo programy určitých politických stran atd., leda že by mu takový ohled chtěl právní řád, jež aplikuje, přímo a výslovně ukládat čili jinými slovy, že nebude činit rozdílů tam, kde je tento právní řád výslovně nečiní.

V právě zmíněném směru však ustanovení článku XI. vzbuzuje ve spojení s předpisem §143 ústavního zákona ze dne 9. května 1948 č. 150 Sbírky, tj. nynější ústavy, naši zvláštní pozornost.

Citovaným třetím odstavcem článku XI. je totiž soudcovská nezávislost omezena jen vázaností na právní řád lidové demokracie. Toto rčení je poněkud nápadné svou obecností vzhledem k tomu, že takových právních řádů lidové demokracie může být a ve skutečnosti také je několik, ale rozumí se konečně samo sebou, že je tu míněn pouze československý právní řád lidové demokracie. Mnohem nápadnější však je, že článek XI. omezuje soudcovskou nezávislost právě jen na právní řád lidové demokracie. Mohlo by se totiž stát, že by se našel soudce, který by z tohoto omezení vyvozoval, že tedy není vázán ustanoveními konkrétního zákona, kdyby shledal, že jeho obsah nevyhovuje zásadám lidové demokracie. Neboť proč by jinak ústava výslovně prohlašovala vázanost soudců jen na právní řád lidové demokratický, a ne na československý právní řád vůbec? Je dokonce myslitelný soudce tak radikální, který by nepovažoval jen ustanovení nějakého zákona za nezávazné pro sebe, nýbrž vůbec celý československý právní řád (s výjimkou právě jen předpisu článku XI.), poněvadž by se mu jeho celkový obsah nezdál být dostatečně lidově demokratický. Podle jakého

právního řádu by pak ale vykonával svůj úřad? Opravňovalo by ho snad znění třetího odstavce článku XI., v němž není výslovně řeč o vázanosti československým právním řádem, aby si v takovém případě prostě vybral některý jiný než československý právní řád, který by se mu svým obsahem jevil dostatečně lidově demokratický? Něco podobného přece nelze vážně připustit a nezbyvalo by proto našemu radikálnímu soudci v takové situaci jiné východisko, než aby vůbec přestal vykonávat svůj úřad.⁷⁹

Velmi nápadnou je dále okolnost, že v ústavě nenacházíme žádnou přesnou definici pojmu lidové demokracie a postrádáme zejména jeho ohraňování proti pojmu pouhé demokracie, tedy lidovlády, která není lidovou, ale zůstává přece lidovládou. Za takovou definici nelze pokládat ustanovení článku I. („Československý stát je lidově demokratická republika, lid je jediným zdrojem veškeré moci ve státě“), ani ustanovení prvního odstavce článku IV. („Svrchovaný lid vykonává státní moc zastupitelskými sbory, které jsou lidem voleny, lidem kontrolovány a lidu odpovědny“).⁸⁰ Vždyť zásadu, že lid je jediným zdrojem veškeré státní moci v republice, nacházíme i v demokratických ústavách, které se výslovně neprohlašují za lidově demokratické

⁷⁹ *In parentesi* zde budiž připomenuto, že mezi právními řády, které by takový radikální soudce měl na vybranou, nemusely být jen tzv. pozitivní právní řády jednotlivých států, nýbrž i samotný tzv. přirozený právní řád, tedy nějaké obecné přirozené právo. Náš radikál by pak podle toho, je-li svým politickým přesvědčením komunistou nebo nacistou či fašistou, mohl okázale prohlašovat, že pro něho nacistický, pokud se týče komunistický orientovaný právní řád vůbec nemůže být žádným právem a označovat opačné názory, jako je např. zastává normativní teorie, *brevi manu* za absurdní, jak to učinil prof. Dr. Vladimír Procházka v *Právniku*, roč. 88 (1949), str. 111, který ovšem onu absurdnost omezuje pouze na případy, ve kterých by šlo o tvrzení, že buď jen nacistický právní řád může být pravým řádem, jak to tvrdili jeho profesorští kolegové z nacistického tábora, nebo že jak nacistický tak komunistický právní řád by takovým právem stejně dobře mohl být, jak to způsobem pro Procházku nepochopitelným tvrdí normativní teorie. Tato normativní teorie, která podle stejného autora před nedávnem ještě ovládala naši právní vědu, kterážto teorie ale dnes, tj. po vítězství únorového převratu roku 1948, zbyly už jen žalostné pozůstatky, si zatím přece jen sama sobě blahopřeje k tomu, že se v šiku jejích odpůrců tak bratrsky dojemně sešly dva tábory jejích nepřátel, totiž nacisté a komunisté, kteří se jinak, jak známo, zvláště nemilují, poněvadž se domnívají, že je od sebe dělí bůhví jak nepřekročitelná propast. Zároveň si však normativní teorie – podobně jako ostatně i velká řada jiných teorií, jako např. Koperníkova nebo teorie o pravosti nebo nepravosti královodvorského rukopisu atd. – uvědomí, že v budoucnosti hrozí jejím poučkám nejen nebezpečí vyvrácení vědeckými argumenty, nýbrž i politickými převraty.

⁸⁰ Jen mimochodem budiž poznamenáno, že zde ústavodárce pozapomněl na prezidenta republiky, který je podle článku VI. v čele státu, o němž však, poněvadž jako takový není přece zákonodárným sborem ve smyslu článku VI., by nemohlo být tvrzeno, že vykonává státní moc. Co by pak ale vykonával?

(viz např. §1 československé ústavní listiny z roku 1920), dokonce kterým, jak se zdá, byl ještě pojem lidové demokracie vůbec neznámý.

Jisté korektury doznává třetí odstavec článku XI. ustanovením výše citovaného §143 ústavy, který má výslovně povahu interpretačního pravidla (arg. slovo vykládat): soudci mají vykládat zákony a nařízení nejen v duchu ústavy, nýbrž i v duchu zásad lidově demokratického zřízení, a dále se jim ještě ukládá, aby rozhodovali nestranně. Tato nestrannost znamená patrně to, jako objektivnost ve smyslu zde již výše naznačeném a rozumí se tudíž vlastně více méně sama sebou. Méně samozřejmý se zdá naproti tomu být návod k interpretaci nejen v duchu ústavy, nýbrž současně i v duchu zásad lidově demokratického zřízení. Tím se zdá být připuštěno, že by se mohly objevit konkrétní případy, ve kterých by určitý výklad sice vyhovoval duchu ústavy, nikoliv však určitým, v ústavě *expressis verbis* neobsaženým zásadám lidově demokratického zřízení, nýbrž např. jen zásadám prostě demokratickým, ale nikoliv zároveň též lidovým. V takových případech se má patrně interpretující soudce přiklonit k zásadám lidově demokratickým (*a contrario* pouze demokratickým). Výslovný poukaz na tyto zásady se tedy jeví jako odkaz na jiný pramen objektivního práva, než je psané (pozitivní) ústavní právo, podle kterého by měli soudci, kteří řeší určitou právní věc, všude tam, kde by duch ústavy připouštěl několik způsobů řešení, dát přednost tomu, který by vyhovoval i zásadám lidově demokratického zřízení. Poněvadž však, jak bylo již výše řečeno, ústava neposkytuje interpretujícímu soudci kromě svého vlastního obsahu žádné pomůcky k definici pojmů právního řádu lidové demokracie (čl. XI.) a lidově demokratického zřízení (§143), stane se jeho volba mezi několika předpokládanými přípustnými v duchu ústavy způsoby rozhodování značně obtížnou a nejistou. Pochybným zejména zůstane, na kolik je přípustné brát za účelem přesnějšího vymezení těchto pojmů v potaz např. určité teoretické poučky z obecných politických nauk (např. o třídním boji apod.) nebo z obsahu programů některých politických stran, které mají programy, jak známo, obecně povahu *legis ferendae* a projevují bezvýjimečně snahu stát se co nejdříve *lex lata* (viz mé *Československé právo ústavní*, str. 114).

Shrneme-li nakonec výsledek předcházejících vývodů, můžeme prohlásit toto:

Článek XI. a §143 československé ústavy z roku 1948 prozrazují sice navenek nesporně tendenci stanovit něco, co se v právní nauce a legislativní praxi obecně nazývá nezávislost či neodvislost soudů a soudců, ale ve skutečnosti tuto, podle dřívější ústavy platnou nezávislost či neodvislost odstranily (zrušily). Stalo se to jednak tím, že byla stanovena samozřejmá závislost soudů a soudců na celém právním řádě, tj. na všech jeho normách (rozuměj platných) a nikoliv jen na zákonech (*a contrario* nařízeních a jiných), jednak tím, že jim byla odepřena možnost zkoumat platnost druhotných obecných norem (nařízeních), pokud jde o srovnalost jejich obsahu s obsahem prvotních norem, které mají provádět (§90). Jsou tudíž nyní postaveni na úroveň ostatních normotvorných orgánů, zejména správních úřadů. Bývalá nezávislost soudců byla dále dotčena interpretačním pravidlem §143, jímž – na rozdíl od jejich výlučné vázanosti jen zákonem (§98 ústavní listiny z roku 1920) – jsou nyní výslovně odkazováni na svou vázanost nikoliv jen duchem ústavy (rozuměj psané), nýbrž i nepsanými zásadami lidově demokratického zřízení.⁸¹ Tak se tedy stalo, že nová ústava nemá vůbec třeba žádný zvláštní nezávislý orgán, který by rozhodoval o tom, zdali obyčejný (*a contrario* ústavní) zákon neodporuje ústavě anebo nařízení zákona. Tato kompetence, která zpravidla přísluší zvláštním ústavním soudům, nyní připadá podle §65 nové ústavy parlamentu, tj. předsednictvu Národního shromáždění, které je mimo to také ještě povoláno k tomu, aby autenticky, tj. závazně, vykládalo zákony. Tento parlamentární orgán není proto patrně vázán ani interpretačním pravidlem, jež váže pouze soudce, a není toho také ani třeba.

Nespadá již do úkolu tohoto pojednání, aby zkoumalo, zdali jím projednávaná ustanovení článku XI. a §65 a 143 nové skutečně vyhovuje obecným lidově demokratickým zásadám.

(Psáno v září 1949)

⁸¹ Kdyby se snad našel vykladač, který by interpretoval obrat „v duchu zásad lidově demokratického zřízení“ (§143) takovým způsobem, že soudci mají při svém výkladu zásadně dávat přednost zájmům určité třídy obyvatelstva (např. dělníkům nebo tzv. pracujícímu lidu) před zájmy jiných tříd, pak by to byl jednak poukaz, aby jím aplikované normy vykládal subjektivně a nikoliv objektivně, jednak zřejmý logický protimluv (kontradikce) vzhledem k ustanovení téhož §143, pokud soudci výslovně ukládá, aby rozhodoval nestranně, poněvadž nestranný výklad nemůže znamenat nic jiného než objektivní výklad.

4 *Pactum de contrahendo* (Normologická studie)

To, co tu následuje, by mělo být považováno za nějakou romanistickou studii v běžném slova smyslu, což znamená, že nebude snášet citáty z ustanovení z římského právního řádu a příslušné vědecké literatury o něm, nebo se pokoušet přijít věci na kloub novodobými interpretačními romanistickými metodami, jako je např. interpolační. Pisateli by k tomu ostatně chyběla odborná kvalifikace a nezbytný rozhled. Jde mu zde pouze o to, jak z podtitulu tohoto pojednání vyplývá, aby ujasnil normologické konstrukce, která je v běžném právnickém názvosloví sice velice známá, avšak podle jeho soudu nijak zvlášť jasná.

Doslovně znamená *pactum de contrahendo* tolik, jako smlouvu, jíž se smluvní strany zavazují, že uzavřou smlouvu. Normologicky je totiž nutné slovo *pactum* chápat jako synonymum smlouvy, neboť jak *pactum*, tak smlouva znamená stejně shodu nebo dohodu, pokud tato zavazuje, tj. stanoví povinnosti smluvních stran. Bez této její zavazující funkce by nebylo ani *pacta* ani smlouvy v normativním smyslu těchto slov, nýbrž by šlo jen o shodování se něčeho s něčím, např. názorů, vůlí, dějů nebo jakýchkoliv skutečností vůbec, které v krajním případě může být tak dokonalé, že dochází přímo až k úsudku o identitě (totožnosti, stejnosti).

Ze zaujatého stanoviska zde není třeba činit obvyklý, z teorie římského práva pocházející rozdíl mezi oběma pojmy, která tato teorie spatřuje v pouhém *pactu* (*nudum pactum sive conventio*) jen zmíněnou shodu vůlí dvou nebo více činitelů, tj. budoucích smluvních stran, bez zavazující funkce, jež zůstává odlišným pojmovým znakem pravé smlouvy (*contractum*), neboť tato smlouva rodí či tvoří teprve vlastní závazek (obligaci). Stranou zde můžeme nechat i obligátní římskoprávní třídění takových smluv či kontraktů v reálné, verbální a konsenzuální (srov. k tomu mou *Teorii práva*, §35). Stačí poznamenat, že běžná římskoprávní teorie svou nedůsledností učinila pojem tzv. *pacta de contrahendo* značně problematickým. Jeho problematičnost zejména vysvitne, když ho srovnáme s několika jinými, jemu blízkými, jako např. s pojmem tzv. předběžné čili

přípravné smlouvy (*pactum praeparatorium*, *Vorvertrag*), punktace a traktátu. *Pacta praeparatoria* se někdy vůbec ztotožňují s *pactem de contrahendo*, pokud jejich obsah tvoří závazek, aby byla vlastní smlouva uzavřena. Srov. např. §936 o. z.: „*Die Verabredung, künftig erst einen Vertrag schließen zu wollen, ist nur dann verbindlich, wenn...*“ K tomu ustanovení je nutné dodat, že v něm slovo *Verabredung* nemůže znamenat nic jiného než smlouvu či dohodu, a dále, že z něho vyplývá, že jeho autorům tanula na mysli představa, že tato *Verabredung* a vlastní, sc. budoucí smlouva (viz nadpis cit. §936: *Von der Verabredung eines künftigen Vertrages*) se týkají stejné věci, a že jde tedy vlastně pouze o jednu smlouvu, skládající se ze dvou částí: první je *pactum praeparatorium* a druhá je vlastní (hlavní) smlouva. Mayr (*Lehrbuch des bürgerlichen Rechtes*, §313) mluví v tom smyslu výslovně o *Vorvertrag* a *Hauptvertrag*. Se zmíněnou představou se nesrovnává slovní význam *pacta de contrahendo*, jak byl výše vytčen jako smlouvy, jejíž obsahem je závazek (*obligatio*) uzavřít jinou smlouvu, tj. smlouvu s jiným obsahem, která stanoví např. závazek k převodu vlastnického práva apod. Nesrovnalost zde patrně vzniká tím, že běžná nauka rozeznává dva druhy předběžných smluv, a to platné a neplatné či závazné a nezávazné, *verbindlich* a *nicht verbindlich*; viz cit. §936 o. z.), což je zřejmě logicky vadné rozeznávání. Neboť nezávazná smlouva nemůže být žádným zvláštním druhem smluv vůbec, nýbrž znamená pouhou negaci (= nic). Totéž platí o předběžných smlouvách a ostatně také o všech normách jako takových, neboť ani nezávazná norma (jako výraz něčeho, co být má) nemůže znamenat zvláštní species širšího pojmu normy, nýbrž není prostě normou vůbec. Nesrovnalosti v pojmových konstrukcích běžné nauky se ještě komplikují, když vzhledem k římskoprávnímu rozdílu mezi tzv. reálnými (věcnými), verbálními, literárními a konsenzuálními smlouvami (kontrakty) tato nauka tvrdí, že smlouvy, které zavazují k uzavření tzv. reálných smluv (*dingliche Verträge*, viz Mayr) nemohou být předběžnými smlouvami, a tedy také ne *pacta de contrahendo*, pokud aspoň oba tyto pojmy ztotožňujeme. Je-li taková věcná či reálná smlouva skutečnou smlouvou, tj. právním jednáním zakládajícím obligaci (*Schuldverhältnis*), pak nelze nahlédnout, proč by pojmově mělo být vyloučeno, aby u ní došlo

k platné předběžné smlouvě (*pactum de contrahendo*, *Vorvertrag*). Naprosto se však zdá být – a to navzdor stanovisku běžné nauky – logicky vyloučeno rozeznávat obligační smlouvy od jiných smluv, poněvadž zcela patrně každá smlouva (podobně jako každá norma) již pojmově musí být obligační, tj. zavazující (viz k tomu mou *Teorii práva*, str. 200). Definujeme-li pojem *pacta de contrahendo* doslovně, tj. jak již bylo výše řečeno, jako smlouvu, zavazující smluvníky k uzavření smlouvy určitého obsahu, pak je možné toto pojmové vymezení srovnávat s právními jednáními, jejichž účelem by bylo, aby jistá, mezi stranami již uzavřená, a tudíž platná smlouva byla novým smluvním projevem stejných stran ještě dodatečně potvrzena čili schválena, uznána atd. Takové dodatečné okázalé potvrzování již sjednaných a tudíž závazných smluvních projevů se vyskytuje zejména v oblasti mezinárodního práva: smluvní strany (jednotlivé státy) tímto okázalým způsobem utvrzují své normativně již dříve existující závazky. Z normologického hlediska je možné tudíž proti tomuto utvrzování či schvalování normativně již existentních, tj. platných smluvních norem činit stejné námitky jako proti konstrukci pojmu *pacta de contrahendo* jako smlouvy, zavazující smluvníky k uzavření smlouvy určitého obsahu. V obou případech jde o logicky vadnou konstrukci, poněvadž je zbytečná.

Další normologická vadnost běžné pojmové konstrukce *pacta de contrahendo* jako smlouvy (normy) zavazující smluvní strany k uzavření (= stanovení) jiné smlouvy, se podává z následující úvahy: Na smluvní stranu v její normotvorné funkci je nutné zásadně pohlížet jako na svobodného (volného) činitele na rozdíl od subjektu povinnostního, který se v této své funkci jeví nutně jako činitel nesvobodný (závazkem omezený). Proto obecná představa závazku normotvorného činitele ke tvorbě normy, která má jeho samotného zavazovat (= ukládat mu povinnosti), naráží na značné noetické obtíže. Je nutné si při tom ovšem jasně uvědomit, že tyto obtíže vznikají jen za předpokladu, že jde o tvorbu normy tzv. autonomní, a nikoliv tedy heteronomní. Neboť konstrukce tvorby heteronomních norem jako povinností určitých činitelů patří k nejběžnějším představám nauky a není v ní žádné pojmové kontradikce; srov. např. úřední povinnost soudců a jiných veřejných orgánů k normotvorbě, tj. k vydávání tzv. druhotných norem (rozsudků apod.).

Logická kontradikce by se však ihned objevila při konstrukci pojmu normy, kterou by předpokládaný nejvyšší, tj. svrchovaný, na nikom nezávislý, tedy suverénní normotvůrce (jako např. absolutní panovník v monarchii nebo parlament v demokratické republice) jím vydanou normou sám sobě, tedy autonomně, ukládal povinnost, aby v budoucnosti vydal (stanovil) normu určitého obsahu. Zmíněný předpoklad autonomnosti je splněn u všech smluvních norem, tedy také u *pacta de contrahendo*.

Běžná nauka staví pojem *pacta de contrahendo* (předběžné smlouvy) do protikladu k tzv. punktacím a traktátům. V punktaci spatřuje zpravidla předběžné písemné zachycení hlavních bodů budoucí smlouvy, na nichž se smluvní strany zatím sjednotily. Přitom se předpokládá, že tato smlouva musí být uzavřena v jisté formě, kterou punktace zatím nemá. Srov. např. Arndts: *Lehrbuch der Pandekten* (1877, str. 393). Náš občanský zákoník (§885) pohlíží na punktaci jako na určitou, a to písemnou formu smlouvy, která již zakládá oprávnění a závazky, jež jsou v ní vyjádřeny („*Ist zwar noch nicht die förmliche Urkunde, aber doch ein Aufsatz über die Hauptpunkte errichtet, und von den Parteien unterfertigt worden; so gründet auch schon ein solcher Aufsatz diejenigen Rechte und Verbindlichkeiten, welche darin ausgedrückt sind.*“). Přesto, zdá se, že tedy punktaci považuje pouze za náčrt (*Aufsatz*). Mayr ji nazývá (§313) jako *Aufsatz, Entwurf, das Konzept eines schriftlichen Vertrages*, odlišuje ji od *Vorvertragu* a výslovně praví: „*Die Punktation ist also im Gegensatze zum Vorvertrage fertiger Vertrag mit Leistungsanspruch*“. Rozdíl od *Vorvertragu* pak spočívá v tom, že závazek, plynoucí z punktace, má pouze předběžnou povahu (*vorläufige Natur*). Řekli bychom ovšem, že touto předběžnou povahou se vyznamenává každý *Vorvertrag* čili *pactum praeparatorium*. To, čemu se v nauce říká *pactum de contrahendo*, nazývá náš občanský zákoník *Verabredung*, tj. ujednáním (rozuměj příští smlouvy) a nepohlíží na ně tedy patrně vůbec jako na smlouvu v pravém slova smyslu. Mayr naproti tomu prohlašuje (§331), že smlouva vzniká teprve plnou či úplnou dohodou (*vollständige Einigung*), kdežto to, co jí předchází, jsou prý pouze vyjednávání (*Unterhandlungen*) čili tzv. traktáty. Obsahem tohoto vyjednávání je jednak návrh, tedy oferta jedné strany (budoucího kontrahenta) a případné jeho přijetí druhou.

Nelze říci, že by výše uvedené pokusy běžné nauky o pojmové vymezení slov smlouva, předběžná smlouva, *pactum praeparatorium*, resp. *de contrahendo*, dohody, punktace a traktátu se vyznamenávaly zvláštní jasností a důsledností. Jejich nejasnost a nedůslednost bývá zaviněna podle mého soudu nedostatečně určitým normologickým názorem této běžné nauky na základní pojem smlouvy a jeho poměr k pojmu normy.

Byla to teprve normativní teorie se svou naukou o stupňovité výstavbě právního řádu, tj. o hierarchickém uspořádání různých jednotlivých druhů norem, které jej tvoří, jež vnesla světlo a důslednost do výše zmíněných nejasností tím, že si uvědomila samozřejmý a naprosto nepopíratelný poznatek, že každou smlouvu lze bez rozdílu chápat jako výraz něčeho, co má být, tj. jako normu. Každá smlouva bez rozdílu musí tedy stanovit (tvořit) povinnost a velká většina jich stanoví i práva (oprávnění). Ne každá norma se ovšem jeví být smlouvou, neboť smlouvami nazýváme jen takové normy, které vznikají za spolupůsobení těch činitelů, kteří jí mají být zavázáni. Vyjádřeno jinými slovy to znamená, že se z normotvůrce stává povinnostní subjekt jím vytvořené normy. Je tedy smlouva typem normy tzv. autonomní (viz mou *Teorii práva*, str. 41). A poněvadž každá smlouva předpokládá smlouvání, dohodování se čili předcházející dohodu aspoň dvou činitelů, jejichž vůle se musí předběžně dohodnout, není možné, aby dosáhla plné autonomie, která zůstává omezena na případy, ve kterých dochází k naprostému pojmovému splynutí normotvůrce (jediného) s povinnostním subjektem v téže osobě. Takové splynutí předpokládá zpravidla etika (mravouka), pokud je aspoň zásadně normativně, tj. imperativně konstruována. V oboru práva jako normového souboru právních norem, tedy právního řádu, se vyskytuje v případech jednostranného slibu či vota (*pollicitatio*), jímž slibující stanoví (tvoří) sám sobě závazné povinnosti, z nichž pro jiného činitele (jiný právní subjekt) vzniká oprávnění. Srovnej §860a) a 860b) občanského zákoníku.

Normativní teorie však připouští i jiné zásadní hledisko na pojem smlouvy. Z něj se pak tato jeví nikoliv jako norma, nýbrž jako skutková podstata, jejíž naplnění je předpokladem pro tzv. určité konkretizování, do jisté míry aspoň obecné normy. Toto konkretizování znamená, že nastalá

skutková podstata (ať je to nějaký děj nebo událost, projev vůle atd.) způsobí, že se obecná norma stává pro konkrétní případ uživatelnou, čímž vznikají konkrétní povinnosti (závazky) pro konkrétní právní subjekty. Aby např. pro konkrétní právní subjekt A vznikla konkrétní povinnost vrátit zápůjčku konkrétnímu právnímu subjektu B, je nezbytně nutné předpokládat platnost obecné normy, že se poskytnuté zápůjčky mají vrátet. Tato obecná norma platí nejen pro oba konkrétní subjekty A a B, nýbrž pro všechny ostatní myslitelné jiné subjekty, ale skutečným poskytnutím zápůjčky se v subjektech A a B konkretizuje čili se stává aktuální. Přitom nerozhoduje, zdali máme teoreticky na mysli představu, že konkretizovaná (aktuální) povinnost plyne z oné obecné normy o zápůjčkách nebo z nastalé skutkové podstaty (poskytnutí zápůjčky). Obou je však nezbytně třeba jak obecné normy, tak konkrétní skutkové podstaty.

V nejobecnější formě se vyskytuje zmíněná obecná norma ve známé zásadě *pacta sunt servanda* (smlouvy mají být dodržovány, tj. plněny), jíž užívá, jak známo, zejména nauka o mezinárodním právu. Není jiné normy, jejíž platnost a nezbytnost by však byla samozřejmější než tato, neboť ona plyne již ze samotného pojmu smlouvy jako takové, poněvadž smlouva, která by nemusela být dodržována, znamená zřejmou protimluvu (*contradictio in adjecto*). Z toho se podává, že konstrukce konkrétní skutkové podstaty jako přímého, byť i ne jediného normotvorného pramene se jeví být přirozenější a jednodušší než druhá alternativa, poněvadž podle ní každá smlouva zůstává tím, čím pojmově nesporně je, totiž normou, a to druhotnou a poměrně konkrétní, jejíž normativní existence (platnost) je závislá na hierarchicky vyšší a poměrně obecnější normě, jakou je např. ve výše uvedeném případě zápůjčky občanský zákon. Příslušné normologické úvahy se tím dostávají z oblasti statického poznávání norem (hledání odpovědi na otázku *quid juris?* v určitém okamžiku do dynamické oblasti, tj. týkají se normotvorby jako takové, a souvisí pak s řadou podrobnějších problémů, jako je např. otázka tzv. automatické normotvorby (viz o tom blíže zejména Procházka *Tvorba práva a jeho nalézání*, 1937), poměr tzv. objektivního práva k subjektivnímu apod.

Pohlížíme-li na noetická hlediska, z nichž vychází běžná právní nauka a zákonodárná praxe při konstrukci pojmů jako jsou smlouva, *pactum*, jmenovitě *pactum praeparatorium* a *de contrahendo*, dohoda, punktace, traktát a jiné, shledáváme, že zpravidla kolísá – někdy vědomě, častěji však nevědomě – mezi oběma výše zmíněnými alternativami, tj. mezi jejich chápáním jako norem (rozuměj druhotných) a jako pouhých skutkových podstat, jimiž se určitá obecná norma konkretizuje, čímž z povinností v této obecné normě dosud jen latentně stanovených se stávají povinnosti konkretizované (aktuální) čili jinými slovy z tzv. objektivního práva se stává právo (povinnost) subjektivní. Někdy k tomu přistupuje ještě další představa, že to, co se považuje za skutkovou podstatu, je zároveň i zvláštní formou, ve které se normotvorná vůle normotvůrců (kontrahentů) musí projevit, má-li se stát platnou. Takovými představami jsou doprovázeny, jak se mě aspoň zdá, konstrukce pojmů obligace a stipulace (podle římského práva). Není proto právě snadným úkolem se v této směsi vzájemně se křížících pojmů vyznat, jak je podávají názory běžné právní teorie a praxe, a vytvořit z nich nějakou soustavu.

Jako zvláště příznačný a poučný příklad zmíněné směsi nám může posloužit právě pojem tzv. *pacta de contrahendo*. Náš občanský zákon – toto svým věkem úctyhodné a přes své noetické slabiny a systematické nedostatky nanejvýš znamenité zákonodárné dílo – si zde počíná, jak bývá ve všech jeho podobných případech zvykem, velmi opatrně a obezřetně: nenazývá toto *pactum* ani paktem, ani smlouvou, nýbrž pouhou dohodou či ujednáním (*Verabredung*; §936) sc. nějaké příští smlouvy. Dohoda je zřejmě širším pojmem než pojem smlouvy. Neboť dohodnout či dohodovat se lze nejen o obsahu nějaké příští normy (v daném případě smlouvy), nýbrž též o jiných věcech, např. obecně o názorech. Svou typicky normativní povahu nabývá taková dohoda jen tehdy, vystupují-li dohodující se činitelé úmyslně a vědomě v úloze normotvůrců (rozuměj příštích), tj. mají-li na mysli vzájemně se zavázat, popřípadě i oprávnit. Tento případ má však zřejmě na mysli cit. §936 o. z., což tedy znamená, že při *pacta de contrahendo* jde přece jen o smlouvu v normologickém smyslu, ovšem o smlouvu zvláštního druhu, jejíž obsah tvoří shodná vůle smluvníků

uzavřít (stanovit) v budoucnosti jinou smlouvu! Ale právě proto, že §936 považuje budoucí smlouvu za zásadně totožnou s předcházející přípravnou smlouvou, jmenuje ji pouze dohodou (Verabredung). V této situaci je však normolog nucen se ptát: Je z logického hlediska možné si představit (rozuměj pojmově) závaznost nějaké dohody o tom, že tato dohoda, tj. smlouva, má být uzavřena čili sjednána? Domnívám se, že je nutné tu otázku zodpovědět záporně.⁸²

Při pokusech odlišit pojmy pouhé punktace nebo tzv. traktátu od pojmu vlastní smlouvy vychází běžná nauka z představy, že při nich k dovršení normotvorné skutkové podstaty, která tvoří předpoklad vzniku konkrétní a druhotné normy, tj. smlouvy, chybí ještě určité formální náležitosti, kterými může být její definitivní písemná forma (viz §885 o. z.: *förmliche Urkunde*), nebo také např. dosud chybějící schválení vlastní smlouvy jiným činitelem apod. Při pojmovém vymezení punktace se pravidelně splétají dvě různá hlediska, a to formální a obsahové. Formálním je její písemná forma (§885 o. z.: *Aufsatz*) a podpis stran, obsahová se pak týká hlavních bodů (*Hauptpunkte*) budoucí definitivní smlouvy, již sjednaných stranami předběžnou punktací, jejichž závaznost však nesmí být učiněna závislou na příští dohodě stran o jiných tzv. vedlejších bodech. V pouhých traktátech pak nauka spatřuje buď přímo jen vyjednávání mezi stranami, které předchází sjednání vlastní smlouvy, nebo ve shodě s běžným významem slova traktát, tj. předběžné písemné zachycení jeho výsledku.

Kritický postoj normativní teorie k pojmu *pacta de contrahendo*, jak se tento pojem vyskytuje v tradiční právní nauce, by bylo možné na základě našich předcházejících úvah shrnout asi takto:

Je nutné si přesně uvědomit rozdíl mezi poznávacím hlediskem statickým a dynamickým. Z onoho, jež je vlastním, tj. imanentním normativním hlediskem (pokud právě řeší otázku *quid juris?*) nemohou vznikat žádné zásadní pochybnosti při posuzování skutkových podstat, nazývaných

⁸² Jen mimochodem zde budiž připomenuto, že zásada „Dohodli jsme se, že se dohodneme“ hrála svého času určitou úlohu v české politice, a lze ji považovat pouze za přílehlavý bon mot, ale za nic víc. Má jí být naznačeno, že dvě nebo více smlouvajících se stran sice uznávají prospěšnost, ne-li přímo nezbytnost dohody (smlouvy) o určitém předmětu, že jí však dosud – bohužel – nebylo možné docílit (sjednat, uzavřít). Představa však, že by tím vznikl jakýkoliv závazek (povinnost) docílit ji v budoucnosti je protismyslná.

právní teorií a popřípadě i legislativní praxí *pacta de contrahendo*. Takové *pactum* je smlouvou mezi kontrahenty, která jako každá jiná normativně relevantní skutková podstata, má ve spojení s předpokládanou obecnou normou (např. §936 o. z.) za následek určitou situaci, které by tu bez ní, tj. bez oné podstaty, nebylo. Poznávací statické hledisko poskytuje ovšem odpověď na otázku *quid juris?* jen ze stanoviska právního řádu, jak v určitém okamžiku vypadá. Zmíněná situace bude přirozeně jiná v jiném okamžiku (např. po uzavření hlavní smlouvy) a byla jiná před uzavřením *pacta*. Představa její případné změny, která by nastala změnou oné normy nebo jakýchkoliv jiných norem (prvotních nebo druhotných) zde nemůže vůbec vzniknout, poněvadž zaujetím důsledně statického poznávacího hlediska se příslušná norma, resp. celý soubor, jehož částí je, jeví jako něco zásadně neměnného.

Posuzujeme-li však pojem *pacta de contrahendo* z dynamického hlediska, tj. normotvorby (vzniku, zániku, změny norem), které – na rozdíl od statického – lze také nazývat metanormativním, shledáváme, že obsahuje kontradikci, pokud nás nutí k představě tvůrce autonomní normy, který je k její tvorbě povinován. Totiž každá smlouva, a nikoliv jen *pactum de contrahendo*, pojmově nutně předpokládá svobodu u kontrahenta ji uzavřít nebo ne, poněvadž by jinak pojmově přestala být vůbec smlouvou. Není a nemůže být žádných nucených (vynucených) smluv, ať darovacích, nájemních, pachtovních nebo jiných. Další, již zde vzpomenutá nesrovnalost se pak skrývá v představě smlouvy, stanovící povinnost uzavřít jinou smlouvu, jejíž obsah aspoň v hlavních bodech (*wesentliche Stücke*, §936 o. z.) se kryje s obsahem *pacta de contrahendo*, obecně tedy v pojmu povinnosti, jejímž obsahem by byl závazek stanovit tento závazek.

5 Sovětská teorie státu a práva

Pod názvem *Teorie státu a práva* vydalo Státní nakladatelství právnícké literatury v Moskvě roku 1949 učebnici pro vysoké školy, kterou napsali vědečtí spolupracovníci Ústavu práva Akademie věd SSSR, dopisující člen této Akademie M. A. Aržanov, doktoři právních věd S. F. Keček'jan,

B. S. Maňkonskij a dopisující člen Akademie M. S. Strogovič a jejíž vědeckou redakci vykonala doktorka právních věd M. P. Kareva. Tento spis vyšel roku 1950 v Bratislavě ve slovenském překladu spolupracovníků Ústavu pro právní vědy Slovenské akademie věd a umění pod vedením jeho předsedy, profesora Dr. K. Rebra a v nákladu této akademie (501 stran, cena 280 Kčs) a stal se takto součástí československé právnícké literatury.

Jako známý, a jak doufám, na slovo vzatý buržoazní reakcionář, chci v následujícím textu přispět k tomu, aby vzpomínka na toto obohacení našeho domácího odborného písemnictví a na jednotlivce, kteří se o ně zasloužili, zůstala příštím generacím zachována, ale zůstávám na rozpacích, jak mám tento svůj příspěvek nazvat: recenzí, referátem nebo kritikou, nebo satirou ve starém smyslu těchto slov? Co se speciálně týče satiry, je obecně známo, že bývá někdy mnohem obtížnější ji nepsat než psát, ačkoliv mnozí z takových bezděčných satiriků jsou si dobře vědomi nebezpečí, že právě pro svou satirickou notu budou jejich výklady rovnou odmítány nebo aspoň zlehčovány autory, kteří svou věc přednášeli se smrtelnou vážností. Za této situace a poněvadž žádný spisovatel, a tedy ani satirik, nemůže při nejlepší vůli ze své kůže ven, rozhodl jsem se, že dám následujícímu výkladu formu prostých ukázek z obsahu této mnohostránkové *Teorie státu a práva* a doprovodím je svými vlastními poznámkami. Hned předem jsem však nucen prohlásit, že si nejsem jist, zdali čtenář těchto mých ukázek a mých poznámek k nim nabude jasné představy o obsahu samotné knihy, není-li již z jiné stránky aspoň obecně informován o podstatě tzv. dialektického, resp. historického materialismu a povaze marx-leninsko-stalinské vědy, která se podle svých vlastních projevů o tento materialismus opírá.

Než však přikročím k obsahu díla, dovolu mi několik zcela obecných poznámek o něm. Není, jak již bylo řečeno, dílem jediného autora, nýbrž tzv. autorského kolektivu (viz str. 489). Tento kolektiv, skládající se ze čtyř individuí, se nám zdá být tak podivuhodně sladěn a sehrán, že čtenář, který se postupně zhloubá do jeho jednotlivých kapitol, neshledává ve slohu, vnější úpravě látky (viz např. velký počet odstavců), ve které je na jednotlivých stránkách rozkouskován obsah jednotlivých stránek,

ve způsobu citace literatury a zejména ovšem i v názorech v nich projevovaných ani nejmenší stopy nějakého rozdílu nebo individuálnosti. Uvádí-li proto kniha hned na své první stránce, které kapitoly pocházejí od jakého z oněch čtyř vědeckých spolupracovníků, nebude to snad sice v budoucnosti z literárně-historického hlediska bez zajímavosti, ale její dnešní čtenář může zjistit jen to, že všichni čtyři tvoří tak dokonalý kolektiv, že mezi jednotlivými, od různých autorů pocházejícími kapitolami, není co do slohu (stylu) vnější úpravy látky, citace literatury, omezující se zpravidla na několik málo spisů a jmen (Marx, Engels, Lenin a Stalin) a připomínající tím citaci evangelií ortodoxními teologickými spisovateli, a především ovšem v názorech, vyjadřovaných o určitých speciálních otázkách, ten nejmenší rozdíl! Šťastná to věda, která dospěla k takové naprosté jednotnosti (uniformitě) ve všem a vylučující nejen jakékoliv výstřelky spisovatelských individualit, nýbrž každou individualitu vůbec. Leckterý čtenář, který se dosud nedovedl úplně vymanit z vlivu dřívějších zastaralých poměrů a způsobů vědecké práce, bude v takovém soustavném potlačování jednotlivých spisovatelských individualit pocítovat jistou monotonii a jednotvárnost; jemu proto připomeňme, že i tato monotonie a jednostrannost má svůj slohový protějšek v naprostém nedostatku jakýchkoliv vlastních (originálních) myšlenek a nápadů, jímž všichni čtyři členové kolektivu se podobají sobě navzájem k nerozeznání. Čtenář, který se jen trochu vyzná ve starším světovém písemnictví státo- a pravovědeckém, při tom zjišťuje, že revolučnost a nebývalá novost názorů a myšlenek, která se mu zde s usilovnou okázalostí podává, není nijak ohromující, dovede-li si jen odmyslet záplavu vždy stejných a s úmornou vytrvalostí opakovaných frází a nadávek, jimiž se autoři snaží u čtenáře vyvolat dojem nesmírného rozdílu mezi starou reakční státo- a pravovědou a novou, moderní, revoluční a pokrokovou, kterou sami pěstují a bez dalších průkazů opět prohlašují za „*jedinou pravou vědeckou teorii státu a práva*“. Ve skutečnosti však tito vědečtí revolucionáři vycházejí v podstatě všude ze starých, dobře známých pojmových státo- a pravovědeckých kategorií a asi proto dovedou nahnat strach před svou novotářskou revolučností, pokud se týče úcty k ní, jen zcela prostoduchým a neinformovaným čtenářům z řad oněch vysokých škol, pro něž

byla jejich učebnice napsána. Není třeba se konečně zde široce rozepisovat o zvláštním úkazu, s nímž se setkáváme i u tohoto speciálního čtyřčlenného spisovatelského kolektivu zcela tak, jako u všech jiných, jim blízkých autorů světovým názorem a stranicko-politicky, jakož i téměř bezvýjimečně u všech příslušníků onoho velkého stranicko-politického kolektivu, pokud jeho program hlásají slovem nebo písmem: je to naprostý nedostatek i jen sebemenší špetky humoru, veselosti, ironie nebo vtipu, kterou jinak normální lidské individuum se občas dovede obrnit proti rmutu a tolika strastím tohoto zdejšího ubohého života. Kdyby v tomto konkrétním případě nešlo o neznabohy *ex officio*, řekli bychom, že je patrně Pán Bůh nadobro opustil a vedle nezhojitelné hlouposti ranil i dávkou záští, nenávisti a závistí, kterou staví tak okázale na odiv, že někdy vzbuzuje dokonce dojem strojenosti a nepřirozenosti. A to jsou přece oni kouzelníci, kteří mají recept na to, jakým způsobem lze ještě na tomto ubohém světě vědeckými prostředky etablovat ráj, o němž snili dávní prorokové a básníci! Uvěřit, že by k něčemu takovému mohlo na této zeměkouli skutečně dojít – a to navzdor všem evidentním tisíciletým zkušenostem (včetně dosavadních opětovných pokusů oněch samotných kouzelníků) – znamená tak kolosální lehkověrnost a prostoduchost věřícího, že proti tomu víra ve všechny nejabсурdnější náboženské mytologie dohromady, které se zde kdy vyskytly, se jeví být pro normální lidský rozum pravou hračkou. Předpokládalo by to totiž, že se našim novodobým kouzelníkům podaří – a to ať již kázáním, přesvědčováním a dokazováním nebo násilím, terorem a hrozbami – odstranit onoho činitele z povah nejen lidských individuí, nýbrž i všech ostatních živočichů, který dosud všechno dění (jednání) vždy a všude, v první řadě ovšem mezi lidmi, ovládal, totiž egoismus. Že by něco podobného bylo možné a že by poměry, které by pak mezi těmito živočichy nastaly, byly jen poněkud jasněji představitelné, je nucen odmítnout každý normální lidský mozek a následkem toho se takovými úvahami, resp. představami vůbec nezabývá, a přenechává tento vpravdě dětinský úkol oněm samotným kouzelníkům. Ti je pak činí, jak kniha, o níž zde pojednávám, ukazuje, filozofickým základem a východiskem svých učebnic o teorii státu a práva, určených pro vysoké školy, prohlašující nadbytkem svou

teorii, aniž by se dále zdržovali únavnými důkazy a argumenty, za „jedinou pravou vědeckou teorií státu a práva“ (viz str. 5). Ale ku podivu se vyhýbají v záplavě svých frází, slov a obrátů, vždy stejných a s neúnavnou vytrvalostí do nekonečna opakovaných (jako jsou např. slova revoluční, reakční, buržoazní, vykořisťovatelský, pokrokový atd.), jedinému slovu, které naznačuje nejrozšířenější vlastnost živočichů, v první řadě ovšem lidí, na celé zeměkouli ve všech dobách (od jejího vzniku až do dnešního dne) a jejíž konečné odstranění či vyhubení, a to ještě k tomu pomocí vědecké metody, by proto znamenalo zázrak všech zázraků, totiž slovo egoismus!

Slovo egoismus se v této, více než pětisetstránkové sovětské teorii státu a práva, pokud jsme mohli zjistit (spis totiž nemá žádný abecední rejstřík hesel, jak se jinak zpravidla v takových dílech pro obecnou orientaci čtenářů vyskytuje), vůbec neobjevuje. Mínilme jím ovšem toto slovo v jeho původním, bezprostředním smyslu, tj. jednotlivcovu vlastnost (in-dividua) a nikoliv ve smyslu vzdálenějším, nebo, chcete-li, přeneseném jako vlastnost celých skupin více nebo méně početných, jako jsou např. jednotlivé národy, rasy, příslušníci určitých náboženství, povolání, sociálních nebo jiných tříd obyvatelstva, určitých obyvatelů, různým způsobem od sebe oddělených územních dílčích celků (obcí, krajů apod.) atd. Ve všech těchto nesčetných případech toho druhu se může vyvíjet a též se vyvíjí skutečně vedle nezměnitelného a neodstranitelného egoismu jednotlivců, sdružených v takové celky, tedy egoismu v původním smyslu tohoto slova, i onen egoismus v přeneseném smyslu, tedy rodinný, třídní, sociální, národní, územní atd. Potom se domnívat, že odstraněním jedné z těchto skupin jaksi automaticky odpadne veškerý egoismus, a to jak v přeneseném, tak v původním, tj. na jednotlivce (= in-dividua) se vztahujícím smyslu a nastane následkem toho prostě onen prorokovaný ráj již na tomto světě (jak má za to vědecká marxisticko-leninská nauka) patří k nejvyšším vrcholům, které může dosáhnout naivní lidská mysl čili k maximu lidského optimismu. Ve skutečnosti by působil i po nejdokonalejším odstranění všech tříd nebo jiných, od sebe oddělených zájmových nebo názorových skupin lidstva, onen původní, pravý egoismus lidského in-dividua nezměněný dále, a proto by zůstalo na tomto světě peklo nadále zachováno.

Takovým způsobem je nucen, chtět nechtě uvažovat zdravý lidský rozum přes veškeré výtky, které mu bývají činěny z protilehlého tábora, jako je např. výtka neutěšeného černého pesimismu a agnosticismu.

Každému, kdo je jen trochu obeznámen s noetikou, metodou a taktikou celého velkého ideového a politického hnutí, které dnes otrásá téměř celou naši zeměkouli a které je nepopíratelně založeno na zmíněném, všechny dosavadní hranice lidské zkušenosti přesahujícím optimismu, tj. na učení marx-leninského komunismu o možnosti etablovat již na tomto světě ráj, v němž nebude zapotřebí státu, který spolu s lidským egoismem podle Engelse prostě odumře jako zcela zbytečné zařízení, jakmile bude odstraněna jediná překážka, která se dosud tomuto odumírání stavěla do cesty, totiž jednotlivé třídy obyvatelstva s jejich vzájemným bojem, stávají se velmi nápadnými zejména dva jevy. Je to jednak tvrzení, že tato událost prý nastane s naprostou jistotou a zákonitostí jako nějaká konkrétní aplikace tzv. kauzálního zákona, což zbavuje toto učení nutnosti celého dalšího argumentování a dokazování a stačí tudíž proto jen neustálé a vytrvalé připomínání, že zde jde o vědeckou pravdu, a tedy i vědeckou nauku, která ji – rozumí se jako jediná! – hlásá, že všechny jiné nauky, zabývající se stejnou otázkou, jsou nutně nevědecké a nepotřebují žádné dlouhé vyvracení. Tak se totiž chová marx-leninská věrouka vůči jiným naukám, kterým spatra a s největší zálibou vytýká nedostatek toho, co jí samotné nejvíce chybí, tj. pravá vědeckost, poněvadž by se jinak nedomnívala, že pouhou, třeba tisíckrát opakovanou citací něčeho, čemu kdo učí (např. Marx nebo Engels) nebo napsal (Lenin nebo Stalin) se stalo něčím správným, resp. pravdivým, tj. dokázaným, leda že bychom takovým pramenům přisuzovali jakousi nadpozemskou autoritu, jak ji např. při svých důkazech předpokládají teologové, jejichž důkazy právě tímto předpokladem však nabývají smyslu (jakým způsobem se mohlo stát, že se našim marx-leninským citačním hříšníkům přesto podařilo nachytat touto svou dětinskou důkazní metodou na svůj lep miliony nadšených hejlů, kteří přece jistě všichni nepatří bez výjimky do řad vyložených analfabetů, šplhavců nebo zastrašenců, zůstává ovšem záhadou!).

Druhým, velmi překvapujícím jevem, je skutečnost, že naši marx-leninští teoretikové věnují poměrně velice málo času, papíru a přemýšlení tomu, aby přesvědčili své čtenáře o věrohodnosti své základní, všeovládající teze, že veškeré neštěstí a veškerou bídu nynějšího světa, dokonce celý ten neblahý egoismus jednotlivců a jejich jednotlivých skupin mají na svědomí ty osudné třídy, ve které se svého času rozpadlo veškeré lidstvo a které – kde se vzaly, tu se vzaly – provozují nyní onen nezbytný třídní boj, nezbytný proto, poněvadž tu jde o naprostou zákonitost, nutnost či determinaci, obdobnou té, kterou jsme odposlouchali od tzv. přírodních věd. Je-li tedy pravdivé, resp. správné to, co o celém tomto dějství učí, resp. napsali Marx a Engels a co po nich věrně opakují jejich ruští žáci Lenin a Stalin – a o tom právě není nijak dovoleno pochybovat – pak jsou patrně správné další úsudky, že odstraněním oněch zákazonosných tříd odpadne i onen jinak nevyhnutelný třídní boj mezi nimi, dokonce by se stal obtížným i v tom případě, kdyby pro nějakou přechodnou dobu zůstala snad při životě jen jediná. Neboť ta ovšem již nemůže bojovat sama proti sobě, nýbrž jen diktuje a provozuje tím něco, z čeho se – v určitých případech aspoň – vyklubává prý určitá, zcela nová forma demokracie, a to tzv. lidová.⁸³

Vzhledem k naprosto základnímu významu tříd, ve které se prý podle zmíněné nauky dělí lidská společnost, obývající v dobách před očekávanou světovou revolucí každý stát a jejichž vzájemnému nevyhnutelnému a zákonitému boji připadá tak nesmírně dalekosáhlý úkol při přeměně kapitalistického a vykořisťovatelského řádu v socialistický, na jejímž konci kyne komunistický, který se pak vypořádá i s dosavadní nejrozšířenější a nejzhousebnější vlastností lidské povahy, tj. s jejím egoismem, očekávali bychom, že tomu nad jiné důležitému základnímu pojmu bude v učebnici, zabírající přes 500 stran, věnována ne-li celá kapitola, tedy aspoň důkladný

⁸³ Čtenářům, kterým by snad byly nápadné jisté logické nesrovnalosti a nejasnosti, skrývající se v běžné citační argumentaci nadšených přívrženců marx-leninské věrouky, budiž doporučeno, aby se nedali hned zkraje zastrašit výtkou nedostatečné znalosti dialektické metody a sečtělosti v oblasti nepřehledného příslušného písemnictví. Tuto výtku nedostatečného ovládní tohoto vskutku nepřehledného množství literatury, mají totiž tito staří hříšníci zpravidla hned po ruce proti všem, kdo se odváží vyslovit jakékoliv pochybnosti, spoléhající na skutečnost bezpočtu naivních hejlů, které se jim již podařilo svou taktikou polapit. Normální kritickou schopností nadaný čtenář však ví, že mu vzhledem k úměrné jednotvárnosti a věčnému opakování vždy stejných názorů a hesel v tomto druhu odborné literatury neujde zpravidla mnoho, zůstane-li mu některý spis neznámý.

mnohostránkový samostatný odstavec. Ale nic takového se nestalo, nýbrž tyto třídy tu vystupují jako něco samozřejmého, obecně známého, nevyžadujícího žádného podrobnějšího pojmového rozboru a výkladu, jako pravý *deus ex machina*. Vysokoškolský student, pro kterého je tento spis výslovně určen a který by jinak ještě mnoho nevěděl z tzv. sociálních věd (sociologie, politiky atd.), by musel z jeho studia nabyt především obecný dojem, že jsou vlastně jen dvě takové třídy navzájem se potírající a že rozhodujícím kritériem pro příslušnost každého jednotlivce k nim je skutečnost, je-li sám vykořisťovatelem nebo spíše vykořisťovaným, pokud se týče je-li člověkem, využívajícím jiného člověka ke svým vlastním účelům, nebo tímto jiným člověkem takto využívaným, poněvadž o těchto dvou kritériích je ve spise neustále a až do omrzení řeč, byť i jen naprosto nesoustavně a narážkovitě. Tyto dvě třídy prý neustále a s naprostou nutností (zákonitostí) vedou proti sobě třídní boj, který končí zánikem jedné z nich. A opět se stejnou zákonitostí lze podle oné vědecké nauky předvídat, která z obou to nutně bude, jak ostatně i vyplývá z představy, již má zmíněná nauka o tomto třídním boji: je to totiž tzv. „veselá vojna“, ve které se z jedné bojující strany střelí, kdežto druhé straně připadá jako jediný jí příslušející úkol útěk.

Při podrobnějším studiu naší učebnice však zůstávají jistě leckterému vysokoškolskému studentovi určité pochybnosti ohledně okruhu příslušníků obou nepřátelských tříd, jako např. tyto: patří velkostatkář nebo velkoprůmyslník, který shrabuje nadhodnoty, vytvořené prací tisíců vykořisťovaných dělníků, do jedné třídy s malým řemeslníkem nebo s domkařem, který podobným způsobem vykořisťuje jen jediného pomocníka? A do které z obou bojujících tříd patří jednotlivec, který v jednom ze svých četných hospodářských vztahů patří k vykořisťovatelům, v jiném však má sám úlohu vykořisťovaného, což se, jak nás zkušenost učí, stává v životě nepřetržitě a mnohokrát? Kam patří např. advokát, kterého kapitalistický řád a nutnost shánět pro sebe a svoji rodinu výživu, dohání k tomu, aby se dal za tzv. *palmare* najímat k právnímu zastupování svých různých vykořisťovatelů? Ubohý vysokoškolský student, snažící se proniknout do tajů této *Teorie státu a práva*, si snad vzpomene, že podle věroky, na jejíchž základech je tato učebnice vybudována, patří ke každému

vykořisťování nezbytně tzv. kapitál, ale marně si láme hlavu, proč může být takovým kapitálem sice kladivo, kleště, nůžky nebo trakař a jiné podobné nástroje (hlavně peníze), nikoliv však řádně nabytý doktorát práv, ale ze všeho snad nejtrapněji se ho bude dotýkat, že se o těch třídách, které takto vedou věčný boj proti sobě, ve své učebnici nedozví ani ty nezákladnější poznatky. Copak se nemůže bojující lidstvo rozestoupit i v jiné třídy než právě jen ve vykořisťovatelské a vykořisťující? O tom by se studující čtenář přece jen rád dozvěděl něco bližšího, ale ve své učebnici nenajde bohužel nic. Tam se stále dočítá jen o samé revoluci a revolučnosti, která zde vystupuje aspoň navenek a jako nezbytné pozlátko, jež má vzbuzovat zároveň hrůzu a obdiv čtenářů, jednak jako neslýchaná vlastnost určitých politických událostí, pak ale zejména i různých vědeckých teorií a názorů vůbec. Pokud jde ostatně o tyto teorie a názory, vyklubávají se nezřídka pro čtenáře, který je předcházejícím studiem jednotlivých starých státověd, resp. pravověd aspoň obecně informován, jako prosté a někdy i naivní parafráze jemu dávno známých pojmových konstrukcí, které se tu objevují v novém revolučním rouše, ale ve skutečnosti nic nového neobsahují.

Jako velmi nemilý následek právě dotčeného zřejmého nedostatku naší státo- a pravovědecké učebnice, týkající se řádné definice tříd a jejich vzájemného nezbytného boje, v ní zůstává trčet i nezodpovězená zásadní otázka, zdali jsou vysokoškolští adepti této „jediné pravé vědecké teorie státu a práva“ zcela vážně nuceni, aby uvěřili, že konečným odstraněním oněch tříd a jejich boje mezi sebou nebude odstraněn pouze egoismus, který tento boj řídil a ovládal, tedy egoismus jako vlastnost samotných tříd, nýbrž i egoismus, panující mezi příslušníky tříd (in-dividuí) uvnitř jednotlivých tříd. Pro staré reakcionářské teoretiky se zdá totiž být pravdě velmi podobné, že by onen individuální egoismus, každému jednotlivci z nesčetných příkladů známý, asi sotva zmizel odstraněním tříd a jejich nezbytného vzájemného boje, a že by tudíž i v budoucí beztřídní společnosti trval dále, a to už z toho důvodu, že se jim zdá být mnohem intenzivnější (prudší) než egoismus, bující dnes mezi jednotlivými třídami jako takovými. Nevím sice, je-li vůbec např. možné počítat vysokoškolské profesory a příslušníky řemeslnického stavu (hodináře, stolaře, obuvníky,

truhláře atd.) do stejné třídy nebo ne? A naše učebnice mně o tom, bohužel, nijak nepoučuje – ale není-li tomu tak, pak bych tvrdil, že závist, nenávisť, nepřejícnost, zkrátka všechny podobné neblahé vlastnosti, prýšticí z individualistického jednotlivcova egoismu, bují mezi vysokoškolskými profesory navzájem mnohem více než např. mezi vysokoškolským profesorem a dejme tomu nějakým truhlářem nebo obuvníkem. Proč by tento druhý způsob egoismu měl zmizet se současným zmizením jednotlivých tříd? Spíše by se dalo tvrdit, že mezi nějakým vysokoškolským profesorem a nějakým hodinářem nebo obuvníkem panuje zpravidla jakýsi zákonitý stav vzájemného hlubokého nezájmu, přerušovaný jen občas, když si onen dá u toho spravit své hodiny nebo svou obuv a vystupuje při tom v úloze vykořisťovatele nebo aspoň člověka, používajícího, resp. zneužívajícího práce jiného ve svůj vlastní prospěch. Přitom by ostatně pomocí dialektické metody bylo možné tvrdit i opak, že totiž holič, pokud je samostatným podnikatelem, vykořisťuje svého zákazníka – profesora jako hospodářského činitele žijícího z pevné mzdy.

Velmi nápadným, dokonce nevysvětlitelným úkazem se budou asi leckomu zdát prostředky, jimiž nynější světové hnutí, jehož cílem nesporně je, aby odstranění dosavadního všeovládajícího lidského egoismu byl etablován již na tomto světě ráj, který podle slov římského básníka zde již jednou byl, tj. věk, neznající ani soudců, ani trestů, ani strachu (čili jak bychom to moderně vyjádřili: teroru) a všichni lidé své povinnosti konali dobrovolně a radostně, a v němž by z celého nynějšího státního zřízení zbylo vlastně jen jakési účetnické nebo plánovací oddělení, se lidstvo snaží na tuto nesmírnou změnu poměrů náležitě připravit. Jako takový prostředek si totiž toto hnutí nezvolilo cestu, kterou se ubírala a ubírá již po téměř dvou tisíc let křesťanství, neúnavně kázající, ale v celku bohužel dosud neúspěšně, lásku, obětavost, soucit, shovívavost k bližnímu (a i ke vzdálenějšímu, má-li tím být dosaženo nějaké znatelné odstranění nezdolného individuálního egoismu), nýbrž její pravý opak: kázání a doporučování nesmiřitelné nenávisť, zášti a zloby, jež mají k sobě chovat, v sobě pěstovat a třeba i uměle vyvolávat příslušníci jedné třídy vůči příslušníkům druhé. Až tato příprava lidstva k novému ráji na tomto světě bude řádně

vykonána, pak podle onoho hnutí zde budou předpoklady jeho etablování, což se ovšem neobejde bez určitých násilností a krveprolití, ale tyto vynaložené oběti se vyplatí vzhledem k nesmírné ceně očekávaného zisku. Konečným výsledkem tohoto boje mezi třídami totiž bude, že jedna pozře druhou a zůstane tak na bojišti sama. Která z nich to bude, o tom si ono hnutí nijak dále neláme hlavu a nezdržuje se proto podrobnými vědeckými důkazy, poněvadž tu jde prostě o zákonitost vývoje, a proto celý zápas ani jinak dopadnout nemůže. Celý dosavadní, mnoho tisíc let trvajícím vývoj se tu pak asi kupodivu jednou definitivně zastaví, přestane se dál vyvíjet a poměry již zůstanou pro další věčnost nezměněné, a to patrně proto, že ráj již nelze žádným nadrájem překonávat.

Mám za to, že v dějinách lidstva nebyl snad nikdy vysloven šilenější nesmysl než ten, který káže tato věrouka, která navenek vystupuje v rouše vědecky dokazatelné a dokázané pravdy a kterou vymysleli Karel Marx a Friedrich Engels. A mimoděk se vyznavači jiné věrouky vtírá myšlenka, zdali se zde snad, pokud jde o uvedeného autora Marxe, neprojevovaly speciální důsledky prokletí, kterému propadli příslušníci celého národa, jak známo dříve prohlašovaného za vyvolený. Jenom duch Bohem výslovně a nadobro prokletý mohl mít tak šílený nápad, že by se dal na tomto světě odstranit individuální lidský egoismus, a to ještě k tomu nikoliv propagandou lásky a soucitu (sympatie) k bližnímu, nýbrž vzájemnou nenávisť, zlobou a záští. Pro skutečnost však, že tento nápad nebyl hned po svém vzniku po zásluze odmítán, pokud se týče ignorován jako nebyvalé bláznovství, nýbrž se stal naopak východiskem a základem velkého politického hnutí, jež za pomoci speciálně pro tento účel zkonstruovaného vědeckého aparátu se zmocnilo milionů lidí a nepřehledné řady učených hlav, které přece nepatřily bez výjimky jen k vyloženým politickým šplhavcům a kariéristům nebo prostým demagogům, nýbrž i k lidem, kteří byli a jsou o jeho praktické proveditelnosti upřímně přesvědčeni, máme pouze jedno vysvětlení: apeluje totiž svými vědeckými prorocstvími, svými sliby na nejpůsobivější vlastnost lidských individuál, tj. právě na jejich egoismus, o němž prorokuje, že po jeho dokonání ukojení, tj. po etablování ráje již na tomto světě, samovolně či samočinně zmizí.

Tato zde právě jen ve zcela obecných rysech naznačená věrouka, vystupující však na rozdíl ode všech doposud se vyskytujících náboženských věrouk v rouše zdánlivě přísně vědeckém, a proto zmíněným nesčetným hejlům mocně imponujícím, tvoří základ a východisko pro její všechny speciální teorie, tedy také např. pro teorii státu a práva. Tyto speciální teorie se však již s důkazy pravdivosti, resp. správnosti jejich věroučného základu a východiska dále nezdržují, a tak to činí také spis o *Teorii státu a práva*, o němž jsme si zde umínili referovat.

Obraťme se tedy nyní k obsahu první kapitoly. Tam se setkáváme se všemi typickými vlastnostmi, které jsou nám dobře povědomé z nepřehledné řady projevů, pocházejících z per příslušníků oné věrouky. Druhý paragraf první kapitoly (str. 5–13) má tento honosný nápis: *Marxisticko-leninská teorie státu a práva jako jediná pravá vědecká teorie státu a práva. Její protikladnost ke všem buržoazním teoriím státu a práva. Její vznik jako revoluční převrat učení o státu a právu.* Sovětským vysokoškolským studujícím, kterým se tato učební pomůcka dostává zpravidla do rukou asi jako první učebnice o tomto předmětu, nebude snad ani tak nápadné, co tu překvapuje tzv. odborníka z řad starých reakcionářů: že se tu totiž podařil mistrovský kousek, jímž je na pouhých pěti stránkách předvedena zbrusu nová teorie státu a práva jako jediná pravá vědecká teorie. Reakcionář si zde ovšem všimne toho, že tato teorie není, jak to dříve u vědeckých teorií bývalo zvykem, označována jako pravdivá, resp. správná, nýbrž jako pravá, resp. skutečná, podobně jako se rozeznávají pravé a nepravé náboženské víry a že její vznik ještě k tomu znamená revoluční převrat v učení o státu a právu. Jací neuvěřitelní hlupáci přece museli být staří reakcionářští odborníci, kteří, počínaje Aristotelem a konče zástupci normativní teorie, si tisíce let marně lámali hlavu a popsali tisíce a tisíce stránek, když přece šlo o tak jednoduchý problém, který lze hravě odbavit na pouhých pěti stránkách! Víte, co znamená tvrzení, že marxisticko-leninská teorie státu a práva je jedinou skutečnou „přísně vědeckou teorií státu a práva“ (str. 13)? To prostě znamená, že „její postoj k jakýmkoliv otázkám, které staví a řeší, je důsledně vědeckým postojem“. „Všechny její teze mají pod sebou pevný vědecký základ“ (str. 13). A tento základ právě chyběl a chybí všem před tím

anebo dnes ještě existujícím buržoazním „teoriím“ (notabene: v uvozovkách!) státu a práva, které představují právě v tomto ohledu „polární protiklad“ té jediné pravé, řekli bychom přímo samospasitelné (str. 13). A víte, v čem spočívá rozdíl marxisticko-leninské teorie státu a práva od buržoazních nauk o státu a právu? Spočívá prostě v tom, že ona nic neskrývá, nemaskuje, nezatušovává, nepřikrývá, nýbrž zobrazuje stát a právo přesně tak, jak ve skutečnosti je (opět str. 13). Co to v jednotlivostech vlastně je, co se zde takto skrývalo, maskovalo atd. a jakým způsobem se to dělo, tím se marxisticko-leninská teorie, která je stejně revoluční jako velkorysá, blíže nezdržuje, poněvadž je patrně přesvědčena, že to vysokoškolský studující bez toho ví; ale na oné stránce 13, na jejíž jedné polovině je již stlačeno tolik základních poznatků, zbylo ještě místo ke stručnému náznamu, že marxisticko-leninská teorie vděčí za jedinečnou převahu, pravdivost, objektivnost, skutečnost atd. především své výzbroji vědeckou filozofií, a to dialektickému materialismu. Jak to všechno spolu souvisí, o tom čtenář nenajde ve své pětisetstránkové učebnici ovšem žádné speciální náznaky. Nevyzná-li se např. dostatečně v Aristotelově, Platonově, Machiavelliho, Hobbesově, Rousseauově, Jellinekově a v mnohých jiných teoriích o státu, dostal by se asi do jistých rozpaků, kdyby měl odpovědět na otázku, co tyto teorie vlastně chtěly skrývat, maskovat nebo zatajovat a jak se vlastně toto skrývání, maskování a zatušování provádí, aby mělo žádoucí úspěch u klamaných studujících. Domnívám se však, že by stačilo, kdyby se ve své odpovědi odvolával na autoritu Marx-Lenina, která k němu mluví nepřimo z jeho učebnice.

Dále by byl na rozpacích náš studující čtenář, kdyby měl jen poněkud přesněji udat, v čem vlastně pozůstává zvláštní revolučnost převratu, který byl prý způsoben vznikem marxisticko-leninské teorie v učení o státu a právu, jež kromě jiných vlastností, odlišujících ji od buržoazních, je „proletářskou“ (str. 14) a to proto, že „vyjadřuje zájmy dělnické třídy“. Vezmeme-li např. definice obou základních pojmů (státu a práva), jak je uvádí učebnice, neshledáváme v ní nic revolučního, za to ale mnoho problematického. Pokud jde o stát, zní definice tohoto pojmu takto (viz str. 85): „Stát je stroj na udržení vlády jedné třídy nad druhou“, nebo „Stát je stroj v rukách

vládnoucí třídy na potlačení odporu třídních nepřátel“. Tak totiž hovoří Lenin a Stalin, a to je tudíž dostatečný důkaz správnosti, resp. pravdivosti obou definic a není třeba dodávat žádných dalších argumentů. Není třeba ani v tomto případě – podobně jako v tisíci jiných jemu podobných – ztrácet čas zabýváním se jistými konkrétními pochybnostmi jako např. tou, jak je nutné si představovat vládu jedné třídy nad druhou ve státě, v němž tato vláda přísluší zastupitelskému sboru (parlamentu), zvolenému podle přímého, do všech jednotlivostí provedeného obecného a rovného volebního práva. Proč by v něm jen právě některé třídy měly mít výsadu, plynoucí z obecné většinové zásady, tj. menšina se musí podrobit většině čili že *pars major* se zároveň považuje za *pars senior*? To přece platí o každém rybářském spolku, a nejen o státech, v nichž zuří třídní boj! A co je revolučního na starobylé, lidstvem od nepaměti jako holá samozřejmost uznávané zásadě, že menšina (nejde-li snad výjimečně o skupinu přesvědčených anarchistů) má a musí se podrobit většině, která nad ní udržuje vládu (jak mluví Lenin), nebo podle ostřejších Stalinových slov se jí snaží potlačit, což se v normálních případech a mezi kulturními národy děje, jak známo, hlasovacími lístky? Do takové nemilé situace, že je menšina nucena podrobovat se většině se pak snad nedostává jen právě určitá, méně početná třída vůči početnější, nýbrž jakékoliv skupiny lidí (zájmové nebo jiné), jejichž sílu vyjadřujeme počtem jejich příslušníků.

V oddíle, jednajícím o pojmu státu a rovněž i tam, kde se pojednává o definici práva (str. 105 a n.) nacházíme nám velice povědomou tendenci onoho politického hnutí a jeho teorie, která spočívá v tom, že se všem odpůrcům (skutečným nebo jen domnělým) nahání strach a hrůza tím, že zcela nevinné, dávno známé a nikým nepopírané myšlenky a názory se prohlašují za neslýchané a rozumí se zároveň i za revoluční novinky, jaké svět ještě neviděl; připomínáme tu např. to, co tato revoluční teorie provádí s běžným a zcela krotkým obecným pojmem vývoje, tváří se tak, jako by jej sama našla. Očekávali byste následkem oné všeovládající tendence nějakou definici, která by svou originálností, neslýchaností, revolučností a zdrcující převratností dalece překonávala vše, co poskytovaly dosavadní zastaralé buržoazní názory o tomto pojmu – zatím se však dovídáme novinky,

o nichž máme neurčitý dojem, jako bychom je už slyšali dříve, nebo četli. Tak např., že „*právo pozůstává z pravidel pro chování lidí*“ a že se tato pravidla nazývají normami, dále že ve společnosti platí množství takových pravidel či norem, které však přece není možné nazývat právem. Jsou to především normy morálky, slušnosti, kulturního styku občanů mezi sebou a jiné podobné. Autor příslušné kapitoly pak dospívá na str. 106 k této definici: Právními normami jsou „*ta pravidla, kterým stát přiznává závaznou moc, tj. oficiálně je formuluje, uznává jejich závaznost a povinnost je plnit*“ a právem je „*souhrn těchto pravidel, která jsou stanovena státní mocí, nebo jsou jí sankcionována*“. Nemůžeme si pomoci, ale máme opět dojem, že jsme se se zcela obdobnými definicemi již někde setkali v nejtemnějších reakcionářských a vykořisťovatelských buržoazních právních teoriích, a proto nám není možné při nejlepší vůli shledávat v nich něco zvláště revolučního a převratného, nebo jen i originálního, dokonce nám to přímo a speciálně připomíná definice, jak ji podává ze všech nejreakčnější právní Kelsenova nauka a obdobná česká normativní teorie, jejíž existence ovšem, jak se zdá z obsahu učebnice, našim sovětským bratrům vůbec ušla. Byli by s ní asi stejně sumárně zatočili jako s Kelsenovou naukou, k jejímuž dokonalému vyvrácení a na hlavu poražení, jakož i odkrytí jejich ideologických kořenů, tj. buržoazních, reakčních, imperialistických atd. našemu autorovi stačila necelá jedna stránka celé pětisetstránkové učebnice, totiž strana 24 (srovnej též str. 88), na které, aniž by se zdržoval méně důležitými konkrétními jednotlivostmi, jako jsou např. citace jednotlivých buržoazních autorů a jejich děl, jakož i způsobu jejich pochybné argumentace apod., jaksi jediným obecným máchnutím ruky „*z ní strhává masku*“ buržoazního objektivismu. Jen sám Bůh při tom ví, kolik starých buržoazních teorií v jiných vědách čeká v budoucnosti ještě podobný osud nemilosrdného demaskování. Nic bychom za to nedali, že stihne snad i starého Leibnize s jeho vynálezem diferenciálního počtu, který byl jeho vynálezcem vydáván za objektivní pravdu, ačkoliv ve skutečnosti měl snad sloužit pouze jako vítaná matematická poučka pro všechny, kteří se snaží po kapitalistickou rozdělit mezi sebou tzv. nadhodnoty vyrobeného zboží!

Pro revoluční a převratové učení, jež má, jak známo, pro sebe k dispozici záračnou metodu tzv. dialektického materialismu, která tvoří nejen jedinou pravou vědeckou, nýbrž i filozofickou základnu všelijakého vědeckého poznávání, by nebylo zvláště obtížné demaskovat ani vlastní reakční účely, pro něž byl diferenciální počet (včetně integrálního) vymyšlen. I při svých útocích na různé reakční a buržoazní teorie si nové revoluční a převratové učení počíná podle svého zvyku nanejvýš sumárně, nezdržujíc se nikde jednotlivostmi nebo sáhodlouhými protiargumenty: argumenty protivníkovy se prostě vyvracejí citacemi ze spisů několika málo autorů, a to vždy stejných, jejichž jména jsou podle vzoru starého Homéra opatřována vždy stejným přídavkem, a to geniální (srov. např. str. 8, 14 a jinde). Zdá se, že právě od tohoto přídavkového slova jeho uživatelé očekávají nějaký zvláště subjektivní vliv na čtenáře, zapomínajíce při tom ovšem, že tento, je-li dost tupý, aby např. v definicích pojmu práva, jak je podává nové revoluční a převratové učení – totéž platí i o jiných mnohých pojmech, např. o pojmu svrchovanosti čili suverenity (viz str. 94 učebnice) – nespátrával nic překvapivě revolučního a nového, bude schopen zapochybovat i o přiléhavosti onoho, několika málo autorům, resp. jejich literárním výtvorům tak štědře a vytrvale udělovaného, přívlastku geniálnosti, když při nejlepší vůli v jednotlivých citátech nemůže nic zvláště geniálního shledávat.

Ale bylo by nespravedlivé, kdyby tento tupý čtenář chtěl upírat novému učení, ať už je, jak chce revoluční nebo ne, jakoukoliv originalitu. Stačí, když zde uvedeme dva zvláště nápadné příklady této původnosti, kterou prostě nikdo nemůže popírat.

Hned v bezprostřední blízkosti výkladů, věnovaných definici práva (kap. IV, str. 106), v nichž leckterý reakcionář bude marně hledat nějakou zvláštní novost nebo revolučnost, tj. na následující stránce 107 čteme lapidární větu, že „*norma sovětského socialistického práva je výrazem vůle a ochranou zájmů dělnické třídy a veškerého lidu*“ a „*proto ji zpravidla sovětské občany dobrovolně zachovávají vzhledem na mravní a politickou autoritu sovětských zákonů*“. „*Ale když se však přece někdo dopustí porušení práv, nezachovává sovětské zákony, pak sovětský stát pomocí svých orgánů (soudů, administrativních orgánů) donucuje rušitele práva podrobit se platnému zákonu,*

plnit ho, brát ohled na jeho předpisy a použije trestného opatření za vykonaný přestupek podle jeho závažnosti.“ K obecné informaci studující vysokoškolské mládeže učebnice poznamenává, že v nejostřejších formách se tohoto státního donucování používá vůči agentům zahraniční špionáže, zrádcům vlasti, uchvatitelům socialistického vlastnictví a jiným zvláště nebezpečným zločincům – ale (jak sami dodáváme) v méně ostrých formách patrně i vůči obyčejným zlodějům, loupežníkům nebo podvodníkům a šejdířům, pokud se takoví lidé mezi sovětskými občany, kteří, jak jsme právě četli, zpravidla dobrovolně zachovávají normy sovětského a socialistického práva, vůbec ještě vyskytují. Zde opět, jak se nám zdá, autoři nové, Ministerstvem vysokého školství SSSR schválené učebnice, snad poněkud podcenili hluboký revoluční dojem, jímž na průměrného reakcionáře musí působit prostinké, jen tak mimochodem učiněné sdělení, že již v dnešní přítomné době existují státy, do nichž se již vrátila básníková *aurea prima aetas*, aniž by se kdo o tom dříve dozvěděl. Bylo by výrazem pravé maloměstácké malichernosti, kdyby snad někdo očekával, že velké evangelium návratu oněch zlatých časů bude dokládáno nějakými konkrétními fakty, statistickými daty nebo jiným podobným způsobem. Proto se také v naší učebnici nic takového neděje a prostě se sděluje onen holý, svou samotnou novostí, obecností a revolučností podmanivý poznatek, dokonce jeho působivosti neškodí ani onen jediný citát z Leninova spisu *Štát a revolucia* (Bratislava, 1949), který nacházíme na straně 107, že totiž „... právo je ničím bez aparátu schopného donucovat, aby se dodržovaly právní normy“. Chyba lávky, zvolá snad některý reakcionářský státovědec, ale vpravdě dokazuje svým zvoláním jen svou neznalost dialektické metody! Chtěli bychom mu v této souvislosti jen připomenout, že vpravdě revolučním poznatkem o dobrovolném zachovávání norem sovětského socialistického práva se vysvětluje řada jiných, na první pohled dost těžko vysvětlitelných věcí, jako např. zásada jednotných kandidátek při volbách, překvapující pravidelnost jejich výsledků, které dokazují, že všichni občané (nejen snad příslušníci dělnické třídy, nýbrž „všetký lud“) zpravidla dobrovolně zachovávají zákony, nýbrž že i jejich vůle je až na 99,9% stejná, tj. že chtějí, aby tyto zákony měly stejný určitý obsah a že si přejí, aby byla stanovena stejnými

lidmi, tj. kandidáty uvedených na jednotlivých kandidátkách! Vůči této zde se projevující impozantní jednotnosti a dobrovolnosti všeho lidu pak už zbývá věčně odporujícími reakcionáři jen jediná malomocná vytáčka: K čemu jsou pak vlastně takové volby? A na to mu lze odpovědět: aby řádně vynikl zásadní rozdíl mezi starým vykořisťovatelským buržoazním státem a jeho roztržštěností a socialistickým státem „jako státem nového nejvyššího typu“ (viz kap. VII, §1), po jehož konečném uskutečnění pak dále přestane fungovat i vývoj, který podle marxisticko-leninského učení působil na tomto světě nepřetržitě tolik tisíc let a jako takový je vlastně také vynálezcem onoho učení, poněvadž o něm dřívější učení a teorie nevěděly vlastně zhora nic.

O tom, čím je vlastně takový buržoazní stát, jakým např. byla bez odporu československá republika před únorem roku 1948, se čtenář dozvídá v §5 kapitoly VI. o „*vykořisťovatelských státech a soustavách práva*“ a to poměrně dost podrobně (str. 179–193); může si proto tuto charakteristiku, byl-li občanem této republiky, ověřit z vlastní zkušenosti. Zde se dozvídá, že v tomto kapitalistickém útvaru byla výroba „*anarchická, bezplánovitá*“ (str. 179) a že „*buržoazní stát zůstává ve všech svých formách stále diktaturou buržoazie*“ (str. 184), a že k „*metodám otevřeného, ničím nezastřeného teroru se buržoazie uchyluje, když vytváří fašistický stát*“. „*Demokratická zřízení se opouštějí, nebo ztrácejí všechn svůj význam, dělnické strany se zahánějí do podzemí a ve státě se zahnízďuje režim úplné bezzákonnosti a libovůle používáním otevřeného násilí (vězení, koncentrační tábory, popravy atd.)*“ (str. 189).

Jak studující učebnice, který pochází z Československa, z vlastní zkušenosti nejlépe ví, byl jeho buržoazní stát ke konci roku 1947 na nejlepší cestě k tomu cíli, když jej překvapil revoluční převrat v únoru roku 1948, který jí, jak známo, dal zcela jiný, opačný směr, ale který vlastně ani žádným převratem nebyl vzhledem k překvapující názorové jednotnosti celého národa, jak to ukazovaly další události. Stejný studující slovenského překladu učebnice se dále pozastaví nad kejky, kterými to asi proradná buržoazie jeho státu docílila, že jemu známé československé volební řády se svými zásadami rovnosti, obecnosti a přímosti volebního práva „*zaručovaly představitelům buržoazie většinu míst v buržoazních parlamentech*“ (str. 187) a bude

jen litovat, že mu o nich učebnice nic bližšího nesděljuje. Domnívá se proto, že to asi byly známé prostředky hromadného podplácení voličů nebo snad jejich přímé znásilňování, přičemž jej však ihned napadne, že toho podplácení nebo znásilňování snad ani tolik nebylo vzhledem ke vzácné jednomyslnosti veškerého lidu, která se ihned ukázala po únorových událostech roku 1948. Jistá, těžko vysvětlitelná záhada či přímo protimluv zde zůstávají, které měly být aspoň studujícím slovenského překladu učebnice stručně vysvětleny spolupracovníky Ústavu pro právní vědy, kteří v čele s univerzitním profesorem Dr. Rebrem překlad pořídili.

Jako druhý příklad přímo neslýchané originalnosti marxisticko-leninské teorie státu a práva bychom uvedli její programovou stranickost: ona vědomě nechce být nestranickou nebo nadstranickou, tj. objektivní. Neslýchanost tohoto metodologického postoje spatřujeme v tom, že se zde vlastnost, která byla dosud ve všech dobách a u všech národů považována za největší příhanu činnosti, která se vydává za vědeckou, tj. učencova neobjektivnost a subjektivnost, prohlašuje za předpoklad a požadavek pravé vědeckosti! Z §4 kapitoly I. naší učebnice, věnované této vpravdě revoluční myšlence (str. 22–26), se sice nepodává s naprostou jasností, zda požadavek stranickosti platí jako zásada „*pro všechny oblasti vědy*“ a tedy i např. pro logiku, matematiku a jednotlivé přírodní vědy, či snad zatím jen pro ty, které se zabývají „*určitými jevy společenského života*“, ale jisté je, že podle marxisticko-leninské nauky „*má každá nauka o státu a právu určitý, ale vždy třídní, stranický charakter*“ (str. 23). Speciálně pak pro marxisticko-leninskou teorii státu a práva vyplývá z jejího vědeckého charakteru závěr, že „*v této teorii jsou stranickost a vědeckost od sebe neoddělitelné*“, což tedy znamená, že teorie o státu a právu, která by se snažila být objektivní, tj. nestranickou nebo nadstranickou, nebo aspoň předstírala, že takovou chce být, už z tohoto důvodu nemůže být považována za vědeckou (tento osud stihl v očích přívrženců marx-leninské teorie i Kelsenovu *Reine Rechtslehre* hned na následující stránce 24 učebnice, a byl by stihl i naší českou normativní teorii práva, kdyby o ní sovětští autoři učebnice a její překladatelé do slovenštiny něco věděli (ale z poznatku marx-leninského učení, že každá nauka o státu a právu má určitý, ale vždy třídní, stranický

charakter, neplyne, jak by se snad na první pohled zdálo, že si tedy může každá taková nauka vybrat jakoukoliv třídu, aby na ní uplatňovala svou stranickost a tudíž i vědeckost, a že by to tedy mohla být stejně dobře i třída vykořisťovatelských kapitalistů jako třída vykořisťovaných proletářů, nýbrž věc se má ve skutečnosti tak, že to může být výlučně jen třída proletariátu, a to z toho důvodu, že je to „nejpokrokovější“ třída společnosti, a že právě proto platí jen pro ni „rozhodné a důsledné vyzdvihnutí potřeby přímé vědeckosti poznání“ (str. 23). Mimochodem budiž podotknuto, že z použití superlativu „nejpokrokovější“ se zdá plynout, že zde musí být vlastně aspoň tři takové třídy, ačkoliv jinak v celé učebnici se jedná jen o dvou, tj. o vykořisťovatelských a vykořisťovaných.⁸⁴

Prohlásil-li jsem výše, že čtenář učebnice se v ní nedozvídá o třídách, ze kterých se skládá obyvatelstvo každého státu před jeho přeměnou v socialistický, resp. komunistický, ani těch nejzákladnějších poznatků, zůstává toto prohlášení podle mého mínění platné i přesto, že se v ní na str. 308 a násl. dočítáme, že mohou být v jednotlivých státech „při politické moci“ vykořisťovatelské třídy různého druhu, z nichž jedna se může stát bojovou kořistí druhé. Na str. 321 se výslovně mluví o „vykořisťovatelských třídách“, tedy v plurálu, které byly zlikvidovány a celá VI. kapitola učebnice je věnována popisu vykořisťovatelských stát. Mohou tedy patrně být nejen jednotlivá vykořisťovatelská individua i třídy, nýbrž i celé vykořisťovatelské státy. Jako zvláštní formy takových států se uvádí státy otrokářské, feudální a buržoazní. V prvních vykořisťují neotroci (= svobodní vlastníci otroků) otroky jako zvláštní třídu, v druhých tzv. feudálové nevolníky, které „feudální pán už nesmí zabít, které však může prodávat a kupovat“

⁸⁴ Velmi často se v marx-leninské teorii vyskytuje i třídní trojčlennost, když se vedle obou tříd dělníků a rolníků vyskytuje – kde se vzala, tu se vzala – najednou třída tzv. inteligence (rozuměj „pracujících“). V tomto případě se užívá, jak je každému znalci dobře známo, slova třída v poněkud jiném smyslu, a to tak, že se jím míní souhrn příslušníků povolání určitého druhu. Všechny tyto tři třídy se pak shrnují pod společný pojem tzv. pracujícího lidu na rozdíl od nepracujícího, aniž by ovšem pojem práce a pracujícího člověka byl podrobněji rozváděn. Pro jejich výpočet pak bez výjimky platí určité pořadí: na prvním místě se uvádí vždy dělníci, ne snad proto, že jich v každém státě musí být více než rolníků a inteligentů, nýbrž proto, že je vědecky dokázáno, a to prostým užitím superlativu, že jejich třída je všude nutně nejpokrokovější a následkem toho jí připadá vůdčí úloha, na druhém rolníci a na třetím, posledním místě, inteligence. Zmíněná třídní trojčlennost vzbuzuje ovšem přes toto jednou provždy platné pořadí nelibost u dělníků a rolníků, když jsou takto jako nějaká „neinteligence“ stavěni proti inteligenci.

(Stalin: *Otázky leninismu*), ve třetím pak vystupují šmahem všichni příslušníci tzv. buržoazie jako „vykořisťovatelé, reprezentující třídu tzv. kapitalistů proti tzv. proletářům, kteří jsou nuceni prodávat svoji pracovní sílu kapitalistovi, aby neumřeli hladem“ (str. 179 učebnice), jako třída vykořisťovaných (k tomu viz mnou zde uvedený příklad advokáta, který pronajímá svou pracovní sílu svým klientům, aby neumřel hladem). Z toho všeho se tedy zdá, že stát jako takový nikdy nevystupuje sám jako vykořisťovatel a není tudíž v pravém smyslu slova vykořisťovatelským jevem, jak by snad méně informovaný čtenář učebnice mohl tvrdit o státech s hospodářskou formou tzv. etatismu, a to s poukazem na nadpis celé VI. kapitoly učebnice (*Vykořisťovatelské státy*). Ale ať se mají věci v jednotlivostech (o které se učebnice přímo programově nikdy nestará) jakkoliv, jedno se zdá být nepopíratelné: že se totiž čtenář učebnice o vlastní podstatě třídy jako takové studiem tohoto díla nic jasného nedozví.

Docházíme tudíž k poznání, že na konkrétní případ, o němž zde jednáme, se vynikajícím způsobem hodí známé pravidlo lidské moudrosti: *si duo faciunt idem, non est idem*. Neboť to, co pro jednu nauku o státu a právu, totiž marx-leninskou, je přímo nezbytným předpokladem její vědeckosti, tj. její stranickosti, tedy neobjektivnosti, se stává pro jiné teorie, např. Kelsenovu ryzí právní nauku nebo českou normativní teorii, jejich největší vadou, kterou se snaží skrývat pod maskou objektivismu, jež marxisticko-leninská teorie musí teprve pracně strhávat (str. 24), aby se mohla v pravém světle ukázat jejich stranickosti, tj. neobjektivnosti a tudíž nevědeckosti! Je proto velké štěstí pro tuto demoliční práci marx-leninské teorie státu a práva, že si pro ni vymyslela metodu, jež znamená jisté minimální zatížení důkazním materiálem. Nazvali bychom tuto metodu přímo superlativistickou čili superlativní, poněvadž všude a ve všech konkrétních případech nahrazuje jinde obvyklý dosud úporný a spletitý pochod vědeckého dokazování (argumentování), resp. vyvracení některých názorů prostým a jednoduchým užíváním superlativu. Mohli bychom ji také nazývat metodou silných slov. Uvedli jsme právě výše konkrétní příklad jejího užití: určitá třída se nazve prostě nejpokrokovější, čímž je podán důkaz, že jen na ni se vztahující stranickosti příslušné teorie je nejen přípustná, nýbrž i přímo nezbytná – a další argumentace se tím

stává zbytečnou. Chceme-li si ušetřit rozvláčné dokazování nebo vyvracení správnosti jakýchkoliv názorů, které se v dějinách určité vědy během doby vyskytly, označíme prostě (ale důsledně) příslušné autory, resp. spisy nebo výkony za geniální (str. 8, 14), nebo aspoň za skvělé, kolosální (str. 216) nebo ohromné (str. 218) a v krajních případech snad ještě uijeme jejich superlativní formy (nejgeniálnější, nejskvělejší atd.). V opačném případě, tj. půjde-li o definitivní poražení názorů, pocházejících z nepřátelského tábora, postačí jako všelék a náhražka celého dalšího rozvláčného dokazování dvě pouhá adjektiva, jejichž zhoubný vliv se ukázal být zejména v nejnovější době přímo zázračný: jsou to slova reakční a buržoazní. Jednotlivý vědec, teorie nebo názor, označený jedním z těchto hrozných adjektiv, jsou jednou provždy ztraceny a žádný znalec marx-leninské filozofie a vědy nebude snad požadovat ještě nějaké další podrobné důkazy o tom, že tu jde skutečně o vyvrhele a škůdce lidské společnosti.

Právě ve stručných rysech vylíčené superlativní metody se důsledně drží i učebnice, o níž zde jednáme. Jakým způsobem asi ovlivňuje mladé mozky, pro které je její ruský originál určen a které z vlastní zkušenosti sotva něco jiného poznaly, nemohu vědět, za to ale určitě vím, jak by asi působila na mé bývalé žáky a posluchače, a z nich hlavně na ty, kteří se později stali aktivními evangelisty mého vlastního učení a na jejichž úsudku mě proto vždy záleželo v první řadě. Víím, jak by se spisem, užívajícím oné metody, naložili – a to podle mé, jim velmi často udílené rady. Za to jsem na rozpacích o tom, jakým způsobem asi působilo, nebo bude působit, studium slovenského překladu této nejnovější učebnice teorie státu a práva na naše domácí československé právníky, a to jak hotové, tak teprve nastávající, pokud těmto posledním ovšem neuvěřitelný kvap vědecké přípravy vůbec umožňoval četbu spisu tak značného rozsahu (500 stran!). Zatím mě takových rozpaků zbavil pouze bratislavský univerzitní profesor Dr. K. Rebro, předseda Ústavu pro právní vědy Slovenské akademie věd a umění, svým užším vědeckým oborem romanista, pod jehož vedením byla sovětská učebnice přeložena do slovenštiny. Jemu věnuji závěr svého pojednání, který se bude snažit, aby překonal mimořádné těžkosti, které v tomto případě skýtá provedení poctivého úmyslu nepsat satiru.

Prohlašuji zde, že jako znalec našich politických poměrů, které se po našich vlastech rozhostily po památném únorovém převratu roku 1948, panu kolegovi Rebrovi nijak nezazlívám, že se uvázal v řízení oné překladatelské akce. Neboť od nikoho nelze žádat, aby byl hrdinou, a nejméně bylo možné podle našich smutných zkušeností očekávat něco podobného od výkvětu naší inteligence, tj. od příslušníků třídy našich vysokoškolských profesorů. Co však panu kolegovi nemohu prominout, je jeho ochota, se kterou propagandisticky přispěl na pomoc svému překladatelskému dílu zvláštní recenzí, čítající několik hustě potištěných stránek, ve které se výslovně připojil ke všem nejkřiklavějším výdobytkům marx-leninské teorie státu a práva, jako např. k zásadě stranickosti vědeckého bádání a k neoficiální náhradě poctivého vědeckého dokazování metodou, již jsem výše nazval superlativní čili metodou silných slov. Tato recenze vyšla v *Právném obzoru*, roč. XXXIII, 1950, str. 698–704. Uvěřil bych omluvě, že ohledně převzetí vůdčí funkce při oné překladatelské akci, podniknuté slovenskou akademií, byl na něj činěn nátlak, vrcholící snad v alternativě: buď funkce, nebo ztráta stolice! Nikdy však neuvěřím, že by si byla redakce uvedeného časopisu mohla s úspěchem dovolit podobnou hrozbu, a že by se jí, i kdyby si troufala, nedovedl vyhnout nejzbabělejší oficiální učenec nějakou nejlacinější výmluvou, kdyby ovšem chtěl. Proto je nutné napsání a zveřejnění citovaného chvalozpěvu zařadit mezi případy tzv. aktivní kolaborace, sledující, jak známo, jiné účely, než holou kolaborantovu sebezáchranu: *tertium non datur*, poněvadž by za takové *tertium* mohl být považován jen případ, ve kterém akademický učitel, svého cechu romanista, jenž před převratnými událostmi v únoru roku 1948 prošel obvyklým školením na československých vysokých školách a dosáhl tam profesorské hodnosti, aniž by se o jeho politickém zaměření širší veřejnost něco bližšího dozvěděla, stal se najednou nějakým zázračným řízením osudu upřímně a poctivě přesvědčeným o správnosti různých vědeckých názorů a metod (jako je např. předpoklad, dokonce nutnost stranickosti čili neobjektivnosti vědeckého poznávání a výše zmíněná superlativní metoda, nahrazující ostatní dosavadní vědecké důkazní

metody atd.), jež by nedlouho předtím musel považovat za holý nesmysl ne-li bláznovství, a které by dříve neumožnily jeho habilitaci na univerzitě, nýbrž třeba na kterékoliv obecné škole.

Tak a ne jinak, bohužel, vyznívá můj posudek o celém tomto překladatelském počínu Slovenské akademie věd a umění, o němž si nakonec dovoluji neskromné prorocství, že v dějinách odborného československého písemnictví bude asi popřán mému posudku delší život než samotnému posouzenému dílu.

(Psáno v dubnu a v květnu 1951)

Vědecká redakce MU

prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D. (předseda);
doc. Ing. Pavel Bobál, CSc.; doc. Mgr. Pavel Caha, Ph.D.;
Mgr. Michaela Hanousková; prof. PhDr. Vít Hloušek, Ph.D.;
doc. RNDr. Petr Holub, Ph.D.; prof. MUDr. Lydie Izakovičová Hollá, Ph.D.;
prof. PhDr. Tomáš Janík, Ph.D., M.Ed.; prof. PhDr. Tomáš Kubiček, Ph.D.;
PhDr. Alena Mizerová; doc. Mgr. Markéta Munzarová, Dr. rer. nat.;
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.; Ing. Zuzana Sajdllová, Ph.D.;
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.; prof. RNDr. Ondřej Slabý, Ph.D.;
doc. Ing. Rostislav Staněk, Ph.D.; prof. PhDr. Jiří Trávníček, M.A.;
doc. JUDr. PhDr. Robert Zbírál, Ph.D.

Ediční rada PrF MU

doc. JUDr. PhDr. Robert Zbírál, Ph.D. (předseda);
Mgr. Bc. Luboš Brim, Ph.D.; Mgr. David Čep, Ph.D.;
JUDr. Mgr. Jakub Harašta, Ph.D.; doc. JUDr. Michal Janovec, Ph.D.;
JUDr. Bc. Terezie Smejkalová, Ph.D.; doc. JUDr. Ing. Josef Šilhán, Ph.D.;
JUDr. Dominik Židek, Ph.D.

Filozofie, politika a právo

Studie z let 1948–1951

František Weyr

Podle původního rukopisu doplnil a upravil
doc. JUDr. Bc. Jaromír Tauchen, Ph.D., LL.M. Eur.Int.

Vydala Masarykova univerzita
Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
v roce 2024

Spisy Právnické fakulty Masarykovy univerzity
Edice Reminiscentia iuridica, sv. č. 7

1., elektronické vydání, 2024

ISBN 978-80-280-0581-8 (online ; pdf)
www.law.muni.cz

Františka Weyra (*1879–†1951) lze bez pochyb považovat za nejvýznamnější osobnost v historii Právnické fakulty Masarykovy univerzity a za nejvýznamnějšího českého právníka první poloviny dvacátého století. Během svého života napsal několik monografií, desítky odborných článků a stovky příspěvků do novin. Aby badatelská veřejnost získala na Františka Weyra a jeho dílo komplexní pohled, vychází nyní tato jeho poslední nevydaná kniha s titulem *Filozofie, politika a právo. Studie z let 1948–1951*.

Při čtení této Weyrovy knihy jsou na první pohled patrné jeho hluboké filozofické znalosti, antikou počínaje a filozofickými díly autorů první poloviny dvacátého století konče. Těžištěm Weyrových znalostí byla samozřejmě německá filozofie na čele s jeho celoživotním vzorem Arthurem Schopenhauerem. Weyr se do určité míry ztotožňuje se Schopenhauerovým pohledem na svět, protože oba sdíleli pesimistický postoj k životu.

Po únoru 1948 se Weyrův pesimismus ještě prohloubil, což bylo způsobeno jak tíživou materiální situací, se kterou se musel potýkat, tak zdrcující kritikou jeho normativní teorie ze strany přívrženců nového režimu v oblasti právních věd.

Většinou kapitol knihy se prolíná kritika nových poměrů ve vědě po roce 1948, kritika politiky, socialistického zřízení a především marxisticko-leninské ideologie. Čtenáře možná překvapí, že Weyr byl znalcem jak klíčových děl marxismu-leninismu, tak měl načteny práce, které v Československu v této oblasti vycházely po roce 1945. Právě tyto podrobil zdrcující kritice až zesměšnění, aby poukázal na jejich nevědecký základ. Z rukopisu je tak místy patrné i Weyrovo hluboké opovržení těmi, kdo v nových poměrech udávali tón v právní vědě.

Zároveň se Weyr v této knize ostře vymezuje vůči německému nacismu, italskému fašismu a sovětskému komunismu, tedy vůči všem třem totalitním režimům, které se prosadily ve dvacátém století a které brojily proti normativní teorii (ryzí nauce právní).