

hýbalo pozitivnímu řešení právní povahy elektřiny. V býv. rakouském právu občanském při nedostatku pozitivního předpisu uznávala theorie (Krainz, Randa, Tilsch) elektřinu za věc hmotnou; podobně i podle judikatury může býti elektřina předmětem koupě (rozh. z 28. XII. 1910, Glaser-Unger, XIII, 5281) a je zbožím podle čl. 271 obch. zák. (rozh. ze 17. X. 1911, Geller, XIV, 201). Rovněž v oboru býv. uherského práva občanského doporučuje theorie (Fajnor-Zátarecký) analogii ustanovení o věcech hmotných. Pokud jde o ochranu trestně-právní, požívá vyrobený elektrický proud podle zák. čl. III/1907 platného na Slovensku a Podkarpatské Rusi stejné ochrany jako věci movité, kdežto trestní právo v historických zemích platné trpí, právě tak jako právo občanské, nedostatkem speciálního předpisu. Podle judikatury nelze pokládati neoprávněné užívání cizí elektřiny za krádež podle § 171 rak. trest. zák., nýbrž jen za beztrestné furtum usus (srov. rozh. z 8. IV. 1903, č. 4466 úř. sb. nová řada V., č. 2828), které však při úmyslu poškoditi může zakládati skutkovou podstatu podvodu (rozh. z 29. IV. 1911, Kr III 39/1911). Na tomto republikou převzatém stavu nenastala změna (viz jen § 2 zák. č. 268/1923 Sb. o dani z obratu) a zejména e. zákon č. 438/1919 Sb. se řešením právní povahy elektřiny nezabýval.

V cizím právu elektrisačním pamatoval na trestní ochranu elektřiny již sect. 23 prvního britského e-ho zákona z r. 1882. Z novějších e-ch zákonů je to polský e. zákon z 21. III. 1922 a rakouský e. zákon ze 7. VI. 1922. Jinak poskytuje elektřině právní ochranu, civilní i trestní, právo francouzské (čl. 516, 543 code civil), italské (čl. 406 codice civile), švýcarské (čl. 713 obč. zák. a čl. 58 zák. z r. 1902 o elektrických zařízeních) a po trestní stránce i právo německé (zák. z 9. IV. 1900 o odnětí elektrické práce).

Literatura.

Emil Heller: „Kommentar zur Gewerbeordnung“, 1912; Jan Heller: „Základové práva elektřiny“, 1905; Krasny: „Die Aufgaben der Elektrizitätsgesetzgebung“, Vídeň 1910; Laštovka: „Připomínky k poslední vládní osnově atd.“, Správní obzor, roč. 1911; týž: „Český zákon elektrárenský“, Správní obzor, roč. 1919; Hrdina: „Československé právo elektrárenské“, 1921; Kneidl: „Elektrisaace zemí a států“, 1918; List: „Elektrisaace po válce“ 1917; týž: „Elektrisační zákony britské“, Elektrotechnický obzor, 1927, str. 138, 171, 186; Pfleghardt: „Die Elektrizität

als Rechtsobjekt“, 1902; Slavík: „Elektrotechnické zákonodárství u nás a jinde“, Ročenka ESČ 1926; Wengler: „Elektrizität und Recht im Deutschen Reiche“, 1900.

Karel Vancl.

Enklavy moravské ve Slezsku.

Podle Pražákova vylíčení jde o řadu obcí ve Slezsku, které patří do svazku země Moravy jako její část, ač s ní nesouvisejí. Obce ty podléhají moravským zemským zákonům, na ně se vztahuje působnost zemského výboru moravského, naproti tomu státní úřady moravské nemají žádné kompetence vůči řečeným enklávám. I slezské státní úřady musí se arci řídití zemskými zákony moravskými. Další podrobnosti nelze tu uváděti.

Podle zákona o organizaci politické správy č. 125/1927 Sb. nastane zjednodušení potud, že pro Moravu a Slezsko vytvořen jediný zemský celek, takže nebude zvláštního zemského výboru moravského a slezského. Cit. zákon však nic nezměnil na platnosti moravských zemských zákonů pro moravské enklavy ve Slezsku.

Literatura.

Pražák: „Rakouské právo ústavní“, část II.: „Ústava zemská“, 2. vyd., str. 24 a 25.

Jiří Hoetzel.

Epidemie

viz Nakažlivé nemoci.

Etika.

Těsná souvislost etiky s právní filosofií jeví se již v tom, že dějiny obou jsou téměř společné, ano že jsou období ve vývoji myšlení etického i právně-filosofického, kdy obojí splývá. Důvod spočívá v tom, že jak předmětem tak metodou jsou tato dvě odvětví filosofie sobě velmi blízká. Jestliž předmětem obou v poslední řadě lidské jednání, metodou pak hledání odpovědi na otázku, co má býti. Právě pak po této stránce předmětu a metody jest k etice přihlédnouti i v rámci díla právním vědám věnovaného.

Trojím podstatně rozdílným způsobem možno uvažovati o jednání lidském. Buď chápeme je jako součást dění přírodního a ptám se, proč tak a ne jinak jednati musím, nebo chápeme je jako technický prostředek k dosažení určitého výsledku, nebo

konečně táži se, jak mám jednat a srovnávám jednání své s danou normou. Pro tyto rozdíly ustaluje se rozlišení mezi kauzálním, teleologickým a normativním výkladem lidského jednání. Vývoj etiky vykazuje postupné přecházení z jednoho způsobu uvažování v druhý i jejich různé kombinace, při čemž ještě pro normativní chápání různost v názorech na normotvorný subjekt dodává etice různého rázu.

Antické úvahy etické, k nimž nejen pro bohatost myšlenek, nýbrž i pro nekomplikovanost problémů vždy bude radno se vraceti, počínají se úvahami teleologickými. Jak sofisté, zvláště i Sokrates, tak Aristoteles chápou etický problém jako problém technický, totiž jako rozřešení otázky, kterak dojít štěstí. Kdežto však u Sokrata i Aristotela tímto štěstím byl etnostný život sám, hledá se u přímých následovníků Sokratových u Kyniků a Kyrenaiských štěstí v maximu požitků, tak že tu etika jeví se přímo jako umění příjemného života. Zdokonalena vystupuje pak myšlenka tato u Epikura a jeho školy, která cíl etiky vidí v tom, učiti člověka odolnosti proti nepříjemnostem tohoto života. Tyto různé odrůdy hedonistické etiky vyznačují se též tím, že etnost považují za *cosi*, čemu je možno a nutno se učiti, ač od dob Aristotelových s tím se spojuje myšlenka, že nestačí rozumové poznání správné cesty, že i vůli třeba cvičiti, aby na ni vytrvala. Na rozdíl od těchto teleologicky orientovaných směrů etických má etika Platonova v sobě hojně prvků normativních asi převzatých ze starších názorů náboženských. Jeho „rozvážnost“, jež aplikována na lidské jednání se označuje jako spravedlnost, jest cestou, již v životě se uskutečňuje idea dobra, nejvyšší to vše ovládající idea. Dobro neuskutečňujeme pro osobní své štěstí, nýbrž pro ně samo, jeho uskutečňováním blížíme se přirozenosti lidské a tím řádu vše ovládajícímu. Tento směr etiky, jenž v ní nevidí směřování k určitému cíli, nýbrž plnění určitých norem, našel pak největšího rozšíření v učení stoiků, kterým žiti podle přírody bylo nejvyšším příkazem, při čemž, jako pro antiku vůbec, příroda jim není skutečnost ovládaná zákonem kauzality, nýbrž jest orientována teleologicky. Tím se vysvětluje, že mezi teleologicky uvažujícími epikurejci i normativně etiku chápajícími stoiky jsou přechody.

Stoické chápání etiky jako plnění zákonů přírodou samou daných, nebo lépe

z přirozenosti lidské vyplývajících připravilo cestu etice křesťanské. Tato jako etika náboženská byla normativní předpokládající zákonodárce, Boha, a ukládající člověku, aby plnil jeho příkazy. Poněvadž však vůle boží projevila se nejen ve zjevení, nýbrž i ve stvoření, nemůže podle učení scholastického ještě Tomášem Akvinským propracovaného stejně, jako podle primitivnějšího, stoické poučky do řeči křesťanské překládajícího učení Augustinova býti zásadního rozporu mezi požadavky víry a požadavky rozumu. Ovšem v jednom směru jest podstatný rozdíl mezi křesťanskou etikou a normativními směry v etice antické. Jest to křesťanský etický pesimismus, učení totiž, že schopnost k dobru byla prvotním hříchem zeslabena, a že jest třeba přímé milosti boží k životu eticky cennému. Tím nerozlučně spjata tato etika s náboženstvím. Toto spojení stalo se osudným pro další vývoj učení o poměru mezi etikou a právem. Kdežto v antice a do určité míry ještě u Augustina právo se jeví jako aplikace etických zásad na společenský život, konstruuje Tomáš Akvinský mezi oběma kvantitavní rozdíl. Učíť, že právo jest etickým minimem, oč je rozumové poznání nedokonalejší, než poznání spočívající na zjevení, oč je pozemské blaho nižší, než věčná blaženost, oč je stát nižší než církev, o to je právo nižší než etika. Neboť stát jako pozemský útvar má nám zprostředkovati jen pozemské blaho, k čemuž prostředkem je právo, kdežto církev Kristem založená jediná zprostředkuje věčné blaho tím, že umožňuje člověku život skutečně etický, jehož z vlastní moci nikdy nemůže dosíci. Již u Occama, jemuž rozdíl mezi věrou a poznáním není kvantitavní, nýbrž kvalitativní, připravuje se pak přelom mezi etikou a právem, jenž vyvrcholuje v renesančním anetickém chápání státu a politiky, jak se spojuje se jménem Macchiavelliho. Když pak renesance počíná na nových základech budovati právní vědu, jsou úvahy etické z těchto základů vymýtny, stát není již jako v antice a ve scholastice institucí mající aspoň do určité míry též poslání etické, nýbrž v duchu rodících se věd přírodních hledá Bodinus, Althusius, Grotius v suverenitě rozlišující znak státu od jiných společenských útvarů; Hobbesem vyvrcholuje směr tento v učení podřizující myšlenku suverenity státu i individuální odpovědnost mravní. Reakce proti Hobbesovi vede však podporována lepší znalostí antické literatury nejdříve

v Anglii, pak ve Francii a konečně i v Německu pod názvem osvícenské filosofie zase k těsnějšímu spojování myšlenek etických s úvahami o právu a státu. Příležitostí k etickým úvahám v rámci úvah o právu a státě bylo učení o právu přirozeném. Přes různé přeměny, které toto učení prožilo, jeví se nám co do svého základu hledáním oněch přírodou samou člověku vštípených zákonů, které věda má jen zjistiti a lidem opět k vědomí přivést, aby našli cestu k správnému životu namnoze zarostlou spleť lidských konvencí. Jest tu tedy návrat ke stoickým představám, ač zvláště v Anglii, kde mnoho důvtipu věnováno jemným psychologickým rozborům jednotlivých složek duševního života, které dlužno při zjišťování těchto přirozených zákonů vzíti v úvahu, zvláště ústy Lockeho a Benthama se přechází v toninu teleologickou, a lidská touha po štěstí kladena za osu mravnosti. Při tom Locke první na rozdíl od antiky zdůrazňuje při potřebě štěstí stránku sociální. Ve Francii tento směr filosofický rychle se mění ve směr politický. Přirozený člověk jest moudrý, mravný a bratrský, na tyto přirozené základy jest třeba zase mravnost postaviti, aby společenský život byl spravedlivý. U Montesquieua seznamuje se Francie s tímto etickým chápáním státu, při čemž zase zaznívá antická představa, že člověk přirozeností svou jsa rozumný jest s to, aby vlastními silami došel správného života a tím štěstí. U Rousseaua tato možnost líčena jako skutečnost, jako prvotní stav, z něhož teprve civilizace člověka vyvedla.

Spinoza, jemuž přirozenost splývá s rozumovostí do té míry, že se odvažuje o etice jednati způsobem v geometrii obvyklým, působil spíše na pozdější doby, než na své současníky, také Leibnitz připravoval půdu idealistické filosofii německé tím, že zdůrazňoval nezměnitelnost základů mravnosti, jež hledá spíše ve vrozených dispozicích lidských, než ve věčných nějakých zákonech. Tuto myšlenku činí základem své etiky Kant, když zamítá teleologická pojetí etiky a za její základ prohlašuje povinnost a priori danou, dále nedokazatelnou, povinnost podříditi se kategorickému, ovšem zcela formálně vymezenému imperativu. Nutnost tedy, která u něho ovládá naše etické snažení, jest nutnost myšlenková, v níž se projevuje přirozenost lidská. Teprve pochopení této nutnosti činí člověka svobodným, čímž člověk do-

sahuje svého vlastního nadsmyslného poslání. Tento směr tedy nespočívá již na hloubání o přirozených lidských vlastnostech, nýbrž o podmínkách lidského myšlení, při čemž jak u Kanta, tak u Fichteho chtění splývá s myšlením. Teprve Schopenhauer podniká pokus chtění od myšlení odloučiti a zdůrazňuje vůli jako kořen etického žití, zatím, co Hegel z noetických základů Kantových tvoří metafysiku, a spojuje zase těsně etiku s právní filosofií svým chápáním státu jako uskutečnění etického ideálu.

Zatím, co v Německu dozívají dozvuky idealistického směru a co ve Francii politická restaurace je prováděna pokusy o oživení směrů, jež předcházely osvícenské filosofii, i co v Anglii Adam Smith nejen v teorii národohospodářské, nýbrž i v úvaze čistě etice věnované posiluje myšlenku mravních závazků z lidské přirozenosti jako bytosti rozumové plynoucích, připravuje se ve Francii Comtem, v Anglii Spencerem směr filosofický, který vypočten je na čistě přírodovědecké chápání zjevů a vylučuje tedy a priori chápání teleologické i normativní z kruhu vědeckého myšlení. Poměr vědy k etice i k právu se tak zásadně mění. Není již jejím posláním, aby zjistila, co má býti ať hledíc na určitý cíl, ať hledíc na určitou normu; vytyčovati cíle nebo stanoviti normy není možným úkolem vědy, jež jen o tom, co smysly lze jako jsoucí zjistiti, pravdivé poznatky má tvořiti. Věda tedy může jen zjistiti, jaké normy etické i právní se vyvinuly, nepřisluší jí však, aby soudila jejich správnost. To je věci hodnocení, které jako akt subjektivní vymyká se přesnému vědeckému myšlení. Jak tento směr posloužil rozvoji věd přírodních a exaktních, tak zhoubným se stal pro etiku i právní filosofii. Vedl k vynikajícím pracím líčícím historii jednotlivých učení, ale prohloubení učení sama neposloužil.

Teprve renesance idealismu, jež spadá do počátků 20. století, obrací zase pozornost jednotlivých vědců i škol k otázkám etickým. Ale nedospělo se doposud přes první pokusy o vyjasnění noetického problému, jak jest možné etické poznání, zda možno o tom, co má býti, tvořiti poznatky stejně objektivní, jako o tom, co jest. Úkol tím obtížnější, že tento směr nachází v Kantovi vůdce pokud jde o kritiku přírodovědného poznání, kdežto na poli praktického rozumu učení Kantovo příliš jest prosáklé jeho představami náboženskými,

než aby mohlo k novému životu procitnouti. Ale právě Kant v kritice čirého rozumu ukazuje i tu cestu. Je-li totiž poznatek výsledkem součinnosti poznávajícího subjektu s objektem, a je-li objektivnost poznatku jeho hodnotou, nelze vyloučiti možnost objektivních myšlenkových výtvorů o tom, co má býti, stejně, jako tvoříme objektivní poznatky o tom, co jest. Tu pak také rozdíl mezi etickým a právním chápáním lidského jednání se vyjasní. Nespočívá v tom, že právní úprava by se vztahovala jen na vnější stránku, etická na vnitřní stránku jednání, ani v tom, že právní normy by byly nutně heteronomní, etické autonomní, — neboť obojí toto rozlišení má na mysli určité historicky dané systémy práva a etiky, nikoliv však podmínky právního — resp. etického myšlení, nýbrž rozdíl spočívá v tom, že myšlenkovou pomůckou mající nám zabezpečiti jednotnost našeho poznání jako podmínku objektivnosti myšlení jest, že právní normy myslíme si sjednoceny ve státě, etické v individuu, jako poznatky o tom, co jest, si myslíme sjednoceny v přírodě. Jako při poznávání přírody logické odpory považujeme za důkaz vadného poznávání toho, co jest, předpokládáme tedy, že příroda nemá v sobě logických odporů, tak logické odpory v normách jednání, která slučujeme ve státě, považujeme za nedostatky zřízení a logické odpory v normách ovládajících jednání individuí za vady etické. Tento požadavek jednotnosti se nám tedy v přírodních vědách jeví jako požadavek pravdivosti, v právní filosofii jako požadavek spravedlnosti, v etice jako požadavek charakternosti. Jsou to asymptoty konstruované k tomu cíli, abychom podle toho, jak naše myšlení jim se blíží, posoudili pokrok poznání práva, ale i pokrok etiky.

Literatura.

Jodl: „Geschichte der Ethik“, I. sv., 2. vyd. 1906, II. sv., 3. vyd. 1923; Berolzheimer: „System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“, II. sv. 1905, v nichž uvedena ostatní literatura. Z českých spisů Weyr: „Základy filosofie právní“ (1920); Kallab: „Úvod ve studium metod právních“, kniha první: „Základní pojmy“ (1920) s literaturou tam uvedenou.

Jaroslav Kallab.

Evangelické církve.

1. Úvod. 2. Českobratrská církev evangelická v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. 3. Německá církev evangelická v Čechách, na Moravě a ve

Slezsku. 4. Augsburská církev evangelická ve východním Slezsku v Československu. 5. Evangelická církev augsburského vyznání na Slovensku a v Podkarpatské Rusi. 6. Reformovaná (kalvínská) církev na Slovensku a v Podkarpatské Rusi. 7. Jednota bratrská.

1. Úvod. Pro právní stav e-ých c-ví v ČSR. jest v první řadě rozhodnou zásadní otázka, zda tyto církve došly státního uznání či zůstaly církvemi státem neuznanými (t. zv. „svobodnými“); druhou směrodatnou okolností jest, zda usnesení církví státem uznaných došla státního schválení a tím právní moci. E-é c-ve státem uznané jsou: českobratrská c. e., e. c. augsburského vyznání na Slovensku, německá e. c. v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, augsburská c. e. ve východním Slezsku v Československu, Jednota bratrská a reformovaná církev na Slovensku a v Podkarpatské Rusi. Církvemi státem neuznanými jsou vedle malých společností, jež mají spíše ráz přivrženců náboženského hnutí, odbočky církví zahraničních, a to: Církev methodistická (odbočka biskupské methodistické církve jižní ve Spojených Státech) a Jednota Česko-bratrská (církev kongregační, původem americká). V odporu proti zásadě uplatňované v právu rakouském, že nelze dáti státního uznání některé církvi pouze pro část státu (zák. z 20. V. 1874, č. 68 ř. z.), jest většina c-ví e-ých schválena v ČSR. pouze pro určité země a nemáme unifikace zákonodárství, činíce rozdíl mezi zeměmi historickými a Slovenskem s Podkarpatskou Rusí; německá e. c. jest zřízena pouze pro země historické, e. c. a. v. na Slovensku pouze pro Slovensko a Podkarpatskou Rus, augsburská c. e. pro východní Slezsko pouze pro část Slezska, reformovaná církev na Slovensku pouze pro Slovensko a Podkarpatskou Rus. Jedině českobratrská c. e. domáhá se v poslední době rozšíření své pravomoci i na Slovensko a Podkarpatskou Rus. Zvláštní postavení právní má Bratrská Jednota Chelčického (větev Světového Svazu baptistů). Její členové tvoří sbory již z doby předpřevratové v zemích historických i na Slovensku. V zemích historických se tato církev nikdy o státní uznání neucházela. Naproti tomu bylo jí uznání uděleno před převrácením pro země uherské (min. v. n. z 2. XI. 1905, č. 67095). Jest zřízení rázu téměř kongregačního, zdůrazňující neodvislost jednotlivých sborů. Jednotlivé sbory výhody státního uznání použily, jiné zůstaly mimo