

TELEOLOGIE

Až na úvodní pojednání **I. A. Bláhy** se texty této kapitoly vztahují k diskusi, kterou vyvolala kniha Karla Engliše *Teleologie jako forma vědeckého poznání* (1930).

Ostrý předěl, který I. Kant spatřoval mezi „světem, jaký je“, resp. „jak se nám jeví“ („Sein“), a „světem, jaký má být“ („Sollen“), byl pro Kanta důvodem k tomu, aby morálku (související se „Sollen“) vyčlenil z dosahu poznání orientovaného na svět, jaký je („Sein“). To některé právníky usilující o filosofické zakotvení právní teorie a její metodologie vedlo k úvahám o svébytné formě normativního poznání („normativní racionality“). Rakušan Hans Kelsen a nezávisle na něm František Weyr, profesor Právnické fakulty Masarykovy univerzity, se stali hlavními tvůrci tzv. normativní teorie právní, vycházející z předpokladu, že specifická práva (právního normového souboru) neumožňuje, aby bylo adekvátně studováno a vykládáno jen metodami poznání „interpretačního“, kauzálního (ani normovými soubory jiného druhu). Tato zásada se stala východiskem teoretické práce tzv. brněnské normativní školy právní, zvané také škola ryzí nauky právní.

Národohospodáře **Karla Engliše**, rovněž profesora brněnské Právnické fakulty, právní normativci inspirovali, aby začal zkoumat noetické základy svého vědního oboru. Protože za jeho ústřední kategorii považoval „účel“, zvolil pro další svébytnou formu poznání, kterou přitom postuloval (a odlišil od poznání kauzálního a normativního), označení „teleologické“; v souladu s tím mluvil pak také o „teleologické racionalitě“. Tím od noetického dualismu Weyrova dospěl k noetickému trialismu. Englišovu argumentaci přibližuje úryvek z knihy *Teleologie jako forma vědeckého poznání* (z r. 1930).

Englišův spis vyvolal odezvu nejen u teoretiků práva, ale i u filosofů. F. Weyr uznal, že teleologická metoda má svá specifika vzhledem k metodě kauzální i normativní, namítal však, že ji nicméně nelze „postavit jako koordinovanou vedle kauzální a normativní“. Soudil také, že Englišův trialismus opouští ryzí stanovisko kantovského idealismu, jeho dualismus světů, že jde o vykročení k ontologickému monismu. Vůle, s níž Engliš v teleologii počítá, patří podle Weyra buď do říše kauzální (jako psychický fakt), nebo do říše normativní (když je v teoretické úvaze oproštěna od všech psychických prvků). Nicméně Engliš zůstal u toho, že svět, který být má (Sollen), může být nazírán jako povinný (normativně), nebo chtěný (teleologicky): „Co má být“ nelze „odloupnout ode dvou hledisek, z nichž jedno se nám jeví ve vůli a druhé v povinnosti“, obecné „co má být“ se zjevuje z jedné strany jako postulát a z druhé jako norma. Engliš tedy soudil, že Kantův kritický idealismus nevyklučuje, aby se proti „světu, jaký je“, kladl „jiný svět“ – povinný, či chtěný.

Z filosofů reagovali na Englišovu knihu **F. Krejčí, J. B. Kozák, J. Tvrďý** (*Sociální problémy* 1931) a **Jiřina Popelová** (*Ruch filosofický* 1931). Otiskujeme zde recenze Krejčího a Kozáka, na něž Engliš replikoval článkem *Ekonomie a filosofie v Národohospodářském obzoru* 1931. **Engliš** na Tvrďého reagoval, když **Tvrďý** v r. 1937 vydal svou *Logiku, s pasážemi Účelnost a Metoda teleologická*. Učinil tak obsáhlou studii *Horror finalitatis*, již přispěl do 5. čísla *České mysli* 1938, věnované Tvrďému k jeho šedesátinám. Tvrďého posledním slovem k polemice je stať *Kritický finalismus*. – Z dalších prací o teleologii odkazujeme alespoň na publikace **Bedřicha Loewensteina** *Velká teleologie. Konstrukce hospodářské noetiky* (1934) a **Vladimíra Tardyho** *Teleologie lidského chtění* (1934). (O Tardyho knize,

pokoušející se o „rekonstrukci Englišovy myšlenky o teleologické racionalitě“, s podrobnou analýzou vztahu prostředku a účelu, psal Jan Patočka v České myslí 1934.) Engliš se po válce ke svému životnímu tématu vrátil v knihách *Apologia finalitatis* (1946), v níž věnoval pozornost i pracím Tardyho a Loewensteina, a *Malá logika* (1947).

I. A. Bláha
Filosofie mravnosti
(Praha 1922, s. 50-59)

Ve světle těchto názorů jeví se tedy účelnost nikoli jako něco realiter v jevech imanentně existujících, nýbrž jednak jako způsob lidského nazírání lišícího se směrem od nazírání kauzálního, nebo jako pomocný prostředek výkladu jevů, jenž směřuje k tomu, aby dočasně a prozatímně, hypoteticky vypomohl tam, kde věda zatím nestačí generalizující pojmotvornou činností zachytit celou realitu a kde přece toužíme po tom, abychom celek nějak uspokojivě pojali, abychom skutečnost v její celistvosti, nejen snad v jejích drobných kauzálně spjatých detailech, přiblížili k chápajícímu lidskému zraku. Toto skutečně plodné pojetí teleologie – vědecky neškodné a schopné smířit mechanismus s teleologií, jak na to již dříve bylo upozorněno – je zásluhou Kantovou a po něm ovšem i novokantovců (Cohena aj.). Vidíme, že se hlavně vztahuje na dění přírodní a tu může také být bezpodmínečně přijato. Ale jak je tomu při dění lidském (individuálně psychickém) a společenském? Jak tu máme nazírat na účelnost, na teleologii? Jako na heuristický princip, či jako na něco realiter existujícího? A je-li účelnost zákonem lidského rozumu, je-li lidským zorným úhlem, je-li subjektivním naším hlediskem, odkud se vzala v člověku schopnost nazírat na dění účelně, kde a v čem je její pramen v člověku?

Všecko jsoucno organické – a pokud chceme mluvit o účelnosti z vědeckého stanoviska, může být vzata v úvahu pouze imanentní účelnost organického jsoucna – již tím, že žije a existuje, představuje určitý řád. Život je řád, přesněji řečeno stálé uskutečňování řádu, stálé uskutečňování určité koordinace všech částečných funkcí ve smyslu celku. Fungování částí ve smyslu celku umožňováno je tím, že částečné fungování děje se ve smyslu celku. Podmíněnost je vzájemná a není toto částečné fungování řízeno žádnou zevní vůlí, nýbrž plyne ze zařazení části v určitý celek, v určitou jednotu. Srdce bije ne proto, aby udržovalo život v celku, jsouc k tomu určeno nějakou zevní vůlí, nýbrž proto, že je orgánem živého celku, jenž ovšem zase žije, poněvadž srdce bije. Tu se pohybujeme v kruhu. Stahování svalu uskutečňuje oběh krve a oběh krve udržuje možnost smršťování svalu. Posuzovány ze stanoviska celku jeví se jednotlivosti jako účelně svými funkcemi do celku zařazené. Život je stálé uskutečňování života, stálé utváření kauzální řady, kde účinek plyne nutně ze své příčiny. Život je i příčina tohoto plynutí řady i cíl. Hledíme-li k výsledku, zdá se nám vše předchozí jakoby chtěné, zamýšlené, aby toho výsledku bylo dosaženo. Ale stejně je život i příčinou, že toho výsledku bylo dosaženo. Život je v každém organismu živel organizační, organizující, jenž tímto organizováním částečných funkcí sebe sama udržuje. Je příčinou i cílem. Nemůžeme tu u bytostí neoduševnělých mluvit o nějaké vědomé účelnosti, jenž si představuje svůj cíl a k němu promyšleně směřuje, ale ovšem o jisté celkové tendenci k životnosti, k účelnosti v tom smyslu, tendenci nabyté mnohými experimenty, zkušenostmi, než cestou výběrnou ustálily se dráhy jednotlivých funkcí v tom, co život udržuje a sílí, tendenci dané samou podstatou

života. U organické bytosti složitější, u člověka tendence tato stává se uvědomělou a je nazývána volním jevem.

Člověk reaguje na vlivy vnějšího světa stejně jako kterákoli jiná bytost živá. Jenže reakce jeho je, poněvadž sám je bytostí složitější, též o to složitější, než reakce bytostí organizovaných jednodušeji, že je uvědoměná. [Srov. co o tom píše Krejčí v Psychologii, zvláště II. a III. sv., a v článku Fenomenální dualism a psychofysický paralelism v České mysli 13, 1912. Též R. Souček, Problém vůle, zvl. kap. I a kap. II, s. 50 an.] Člověk právě proto, že myslí, a díky úsporné povaze svého myšlení, díky tedy zkušenostem, jež podržuje v paměti, dovede předvídat, jinými slovy, dovede přehlížet kauzální řadu dopředu, jak asi pravděpodobně bude probíhat a anticipovat ve svém myšlení její konečný bod. Říkám „pravděpodobně“, poněvadž empirie učí, že řada neprobíhá vždy tak, jak jsme předvíдали, jakož i že nebylo vždy dosaženo konečného cíle s tou bezpečností, jak byl anticipován. Tendence žít projevuje se v člověku, poněvadž je uvědoměná nejen tím, že člověk každou reakci si uvědomuje, ale též dovede anticipovat do budoucnosti průběh kauzální řady, jež probíhá směrem této tendence. Nesmíme přijímat problém příliš antropocentricky, jako by chtění naše bylo jen něco našeho, nám vlastního. I my sami, „i chtění naše je složkou dění světového, je jím podmíněno a je zase samo činitelem v celku světového dění, je spolupodmínkou toho, co se děje a dítí bude. Poněvadž pak chtění jako součástka, či spíše jako reprezentant uvědoměné reakce organismů podléhá zákonitosti přírodní, nelze, aby chtěním něco se způsobilo, popřípadě vytvořilo, co by této zákonitosti odporovalo“. [F. Krejčí, o. c. v ČM, s. 273.] Naše chtění není nic, co by v nás samých samo o sobě z ničeho nic začínalo a zamýšlelo tvořit z ničeho, není akcí nějakého transcendentního „já“, nezařazeného do příčinné souvislosti. I ono je determinováno složením organismu a podmínkami prostředí hmotného i duchovního, i ono je součástí vesmírného dění, a pokud toto vesmírné dění probíhá námi a v nás se uvědomuje, je námi prožíváno, tj. představováno, cítěno, i ve své tendenci do budoucnosti (chtění) zamýšleno. V nás toto dění ožilo, tj. sebe sama uvědomilo, sebe cítí, sebe klade. To je to Fouilléovo „vouloir-vivre“, jeho „idée-force“. Klade-li sebe, to znamená, že sebe stále tvoří. Tvoří sebe stálým sebeuvědomováním a stálým jednáním. Při jednání nutno předvídat. Za přítomným okamžikem naší existence je propast neznáma. Tendence žít v nás předvídaním klade most přes tuto propast a posunuje existenci sledem příčinných událostí stále dopředu. Při tomto hmatání do budoucna řídí se zkušenostmi o skutečnu, jež ve vědomí jsou uchovávány, a dle nich sestavuje v úmyslu kauzální řadu do budoucna, jejíž poslední člen jeví se cílem. Klademe-li si cíl, pojímáme-li úmysl, tedy to znamená, že chceme reagovat na svět zevní či popud vnitřní, jenž nějakým způsobem na nás doléhá, do nás vstupuje a my odpovídáme na tuto akci tím způsobem, že uvědomujeme si dle svých zkušeností svět a jeho dění v sobě, usilujeme se s vlivem (ať vnějším, ať vnitřním) vypořádat, tj. vyzkoumáváme do budoucnosti pro svoji aktivní odpověď, pro své jednání, pevnou půdu. Předvídaní, anticipování výsledku v našem úmyslu není nic jiného, než pokračování v tom, co již začalo mimo nás, či aspoň mimo naše vědomí, v našem organismu, v našem prostředí, co v tom okamžiku v nás se uvědomilo a má tendenci být jednáním našim prodlouženo do budoucnosti. Naše uvědomění je členem kauzální řady, jež prochází z minulosti, zvnějšku, z podvědomí, naším vědomým já do budoucnosti, zase do vnějšku. Jen takové jednání, jež je zasazeno do sledu vesmírné zákonitosti, příčinnosti, jejíž modifikací je i naše chtění, má naději, že dosáhne cíle, tj. že prošedší námi a v nás se uvědomivší, a v nás byvší prožito, z materiálu zkušenosti přeměněno, přetvořeno ve smyslu zákonů příčinnosti, zase dále do této vesmírné zákonnosti a příčinnosti vplývá. Tak se nám objektivní příčinnost v subjektivním prožívání, jsouc v

uvědomovací naší reakci anticipována ve svém budoucím průběhu a výsledku, jeví a může jevit subjektivně v podobě finální, teleologické. Úmysl svítí kauzalitě na cestu, aby, navazujíc v nás na kauzalitu a zákonnost vesmírnou, pokračovala naším jednáním v této započaté dráze a učinila z nás dělníky, spoludělníky, spolučinitele zákonnosti vesmírné. Ten je smysl cílů a ideálů nezbytných pro člověka, že v jejich světle chápe vyšší smysl a význam okamžiku, okamžitého děje, že vidí, jak je okamžik zasazen do rámce věčnosti, jak se vše děje sub specie aeternitatis. Proto jen ten úmysl dojde svého cíle, je korunován úspěchem, který jsa sám článkem v této příčinnosti, zároveň ukazuje správnou cestu sledu příčinného do budoucnosti. Čím více jsouco vstupuje do našeho vědomí, tj. čím více jsme o něm poučení, tím bezpečněji můžeme předvídat, cíl anticipovat. V tomto názoru není nic, co by mělo potvrzovat fatalismus. Je nutno rozeznávat mezi determinismem a osudovou nutností [Srov. též E. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.*], mezi náhlým vynořením se nutnosti z tmy neznáma a slepým podřízením se člověka její moci a mezi příčinným sřetěžením jednotlivých členů životní řady. Tu determinismus vesmírný projevuje se v našem uvědomění jako svobodná a tvořivá účast naše, našeho ducha na jeho díle. Projevuje se subjektivně v tomto okamžiku uvědomění jako akt svobodný, volný, jenž na nic nenavazuje a jen z nás prýští, ač, objektivně pojato, je úzce svázán s řadou příčin předchozích. A ukazuje se tu dále, že vědění jest opravdu mocí, poněvadž tím, že náš rozum učí nás znát skutečno, poučuje nás zároveň o prostředcích, jak na ně působit. Ne úspěch zaručuje pravdu, jak tvrdí pragmatisté, ale pravdivé poznání zaručuje úspěch. A není konečně v té uvědoměné tendenci žít nic mystického, poněvadž je patrné, že je přirozeným exponentem, přirozeným výrazem naší oduševněné životnosti.

Měl pravdu Kant, že zákony přírodní jsou vlastně zákony lidského rozumu, jež rozum přírodě ukládá. Ale ukládá jí je, promítá je do ní ze sebe jen proto, že i v něm se projevuje zákonitost přírodní, že i on je částí přírody, že zákonitost přírodní dospěla v něm k uvědomění. Je ovšem také zřejmé, že skutečno je rozsáhlejší než vědění o něm, že v lidském vědění si rozsvítilo jen slabé světlo, aby sebe samo přehlédlo, krásu své existence procítilo, sebe sama vědomě tvořilo a svůj vývoj vědomě žilo. Světlo lidského poznání nesahá na celý okruh skutečna. Roste však stále a rozšiřuje oblast osvětlenou. A dále: člověk nestačí svým životem, aby prožil všechno skutečno. Všichni ho nějak prožíváme, každý podle jakosti svého organismu, své výchovy, svého prostředí. Ale všichni žijeme se všemi ve společnosti a tvoříme říši skutečna uvědoměného. Svým prožíváním skutečno dobýváme. Jsme svou nepatrnou existencí jen malým zlomkem všeho, jen malou, ale vrcholnou částí všeho, a třeba jsme nebyli vším, tedy přece ta okolnost, že skutečno, v nás se uvědomujeme, v nás zároveň vyvrcholuje, způsobuje, že celek skutečna, na jehož vrcholu stojíme, zůstává i v nás jako touha být vším, tj. poznat vše, procítit vše, působit na vše. A my ve smyslu té touhy po integrálním poznání, cítění, znovustvoření všeho dáváme své subjektivní prožitky dohromady – a musíme je dávat, abychom si rozuměli a mohli žít – odsubjektivňujeme je v poznání objektivní pravdy, objektivní krásy, objektivního dobra. V tom se uskutečňuje náš výboj skutečna, jež odevzdáváme jako zisk svého kolektivního poznávání, cítění a chtění, svého kolektivního prožívání skutečna, budoucí generaci, aby příčinně na ně navazujíc dobývala skutečna dále. Proto ve svém subjektivním prožitku objektivního skutečna příčinně sřetěženého, jež celé obsáhnout nemůžeme, pociťujeme tuto lidskou nemožnost prožití všeho, celku jako touhu po nekonečnosti poznání, po nekonečnosti lásky, po nekonečnosti dokonalosti (tak krásně vyjádřenou v náboženství), jako vědomí, chtivé a žíznivé vědomí toho, co by mělo být a co ztělesňujeme ve své ideály. V nich je vyjádřena tendence našeho života

po úhrnném obsáhnutí nekonečna. Ze všeho jsme vyšli, stavše se svým vědomím světlem na výšinách všeho, a do všeho se chceme vrátit, vším být. Ne aristokratická výsostnost nade vším, nýbrž demokratická rovnocennost se vším a dání sebe do služby všemu. To je význam kladení si cílů, ideálů. Čím širše se rozkleneme svým poznáním, cítěním a jednáním nad skutečným, tím více se blížíme uskutečnění ideálu. Proto je také ideál silou našeho života, směrnou hvězdou našeho jednání, naší mravnosti.

Ale je z toho také zřejmé, že kdežto kauzální vysvětlení je bezpečným výkladem skutečna, vysvětlení finální nemůže stačit právě pro svoji subjektivnost, právě proto, že to, co má být, má sankci v naší touze, tedy v říši citů, jež jsou vždy subjektivnější. Proto příčinnost má ráz naprosté a bezpodmínečné a vždy platné nutnosti, kdežto to, co má být, se proměňuje, vyvíjí, je dočasné, činí často dojem náhodnosti, neúplnosti, relativnosti. Je to přirozené. Neboť se mění s rozsahem poznávání skutečna, s rozsahem jeho prožívání. Ale ovšem je tu synteticky zachycena krása všeho dění, krása touhy po nekonečnosti, po obsáhnutí všeho, jež dnes není ještě uskutečněno, jež je stále ještě touhou, a jež snad jednou – snad – bude též skutečností. [Na tento estetický význam teleologického výkladu skutečna upozornil Prantl i Max Adler.]

A konečně ještě na jeden moment nutno upozornit. Neprožíváme všecko skutečno celou svou osobností. Jsoucno hmotné a jsoucno organické neoduševněné je nám zevní, je jen světem našeho rozumového poznání, našeho představování. Člověka a jeho duševní život poznáváme nejen zvnějšku, ale i tím, že jeho vnitřní svět je též světem našeho vnitřního života, našeho poznání a cítění. Společnost poznáváme nejen dle vzhledu zevního, ale i proto, že svým niterným životem tvoříme součást kolektivní duševnosti – a společnost není jen zevní vzhled, to je daleko spíše tato kolektivní duševnost –, že se aktivně účastníme na vytváření těchto kolektivních představ, citů a snah, jež se spoluprací všech objektivují v kultuře společnosti. Společnost se nepoznává jen zvnějšku, nýbrž tím, jak to správně proti Durkheimovi poznamenal Fouillée [Srov. čl. Sociologie des idées forces v Revue internationale de sociologie 1913, č. 2.], že se stále uskutečňuje svým kolektivním „vouloir-vivre“. Společnost se uskutečňuje, uskutečňujíc stále nejen svůj hmotný vzhled, ale především tuto svoji kolektivní duševnost, zachovává se „zachovávajíc a rozvíjejíc se v inteligenci, mravnosti, moci, bohatství, blahobytu, štěstí“. To náleží k samé podstatě společenské životnosti, to znamená pro jednotlivce – a společnost se neuvědomuje a neuskutečňuje než skrze jednotlivce – učinit se článkem společenské příčinnosti, anticipovat synteticky tuto tendenci společenské životnosti v jejím budoucím ideálním dovršení, to, co drobnými přítomnými momenty, kauzálně v plynulou řadu spojenými, stále se tvoří a uskutečňuje, zachytit v budoucí náplni pravdy, krásy a dokonalosti, projasnit svou společenost na zákonnosti smyslem své denní práce, promítnout ji na plátno věčnosti. V tom je věčnostní smysl pomíjejícího lidského života.

Po tomto objasnění plyne samo sebou, že finální pohled na skutečno dán je subjektivním naším prožíváním skutečna. Teleologický náš výklad skutečna má svůj zdroj v té okolnosti, že my sami podléhající vlivu, tlaku společnosti, usilujeme naň reagovat tím, že svůj život činíme článkem sociální příčinnosti, že z něho děláme prostředek k dosažení sociálních cílů. Tuto svou osobní zkušenost promítáme pak i do ostatního dění přírodního, jež nemůže být tak přímo obsahem našeho osobního prožitku, nýbrž jež je námi jen chladně představováno. Ovšem i v tomto přírodním světě, aspoň pokud je to svět organický, je tendence k účelnosti, tj. tendence k harmonii částí s celkem, jenže tam je tato tendence neuvědoměná, je žita spíše instinktivně, v nás je uvědoměná a v hořejším slova smyslu chtěná, zamýšlená.

Je dále z tohoto výkladu zřejmé, že názor, jako by v sociálním světě, ve světě našeho působení dalo se vše náhodně, bez přísné zákonitosti, libovolně, právě proto, že máme vědomí, jak do něho stále zasahujeme a tvoříme v něm to, co má být – je neoprávněný. I naše chtění je jen modifikací zákonitosti přírodní a determinismus sociální je jen dovršením ostatního determinismu přírodního. Ano, my můžeme jen tehdy úspěšně zakročovat v něm, zasahovat do něho a pozměňovat v něm, tj. účastnit se aktivně na jeho uskutečňování se ve vývoji, uvědomí-li naše chtění sebe jako subjektivní výraz této objektivní zákonitosti, vychází-li z ní a vplývá zase do ní, čili stavíme-li svůj život do sledu objektivní zákonitosti vesmírné a pojmáme-li je jen jako částečný jeho projev. A tvrdí-li se, že v přírodním dění setkáváme se s opakováním jevů a že jen zde možno dojít k tomu, shrnout je v logickou zkratku obecného zákona, kdežto ve světě sociálním máme co činit s jevy jedinečnými individuálními, můžeme naproti tomu poukázat na toto: již Leibniz říkal, že všechna fakta se od sebe liší, ať třeba jakkoli nepatrně, poněvadž je můžeme rozeznávat jedny od druhých (principe des indiscernables: ve všech lesích světa nenajdeme dvou listů naprosto totožných). A Poincaré zjistil též, že fyzika nepojednává o faktech identických, nýbrž prostě jen o faktech sobě navzájem velice podobných. Tedy ani fyzika netvrdí, že by jevy opakovaly se stále a naprosto v téže podobě, což ostatně potvrzuje i druhý princip termodynamiky, jež Clausius nazval principem entropie, tj. jinými slovy principem vývojovým, principem dědičnosti. A naproti tomu ani ve světě sociálním nesetkáváme se jen s jevy jedinečnými, či spíše věda nestuduje na nich jen to jedinečné, nýbrž právě jejich typičnost, to, co mají společného, obecného, zákonitého. To platí o psychologii [Krejčí, Psychologie V, s. 333.] stejně jako o sociologii. Není tedy důvodu činit radikální rozdíl mezi vědami přírodními a duchovními, nýbrž stejně jako determinismus sociální řadí se zcela organicky k determinismu psychickému a ostatnímu přírodnímu, tak i zákony sociální jsou jen zvláštním projevem a dovršením zákonitosti vesmírné a věda sociální, sociologie přirozeným přičleněním k vědám ostatním a jich vyvrcholením. Je hierarchie jsoucna – dle stupně složitosti, je hierarchie zákonů a hierarchie věd.

Vidíme dále, jak na poznání skutečna zúčastňuje se celá naše osobnost. I rozum i cit i vůle jsou tu rovnoprávní. Ani jednostranný intelektualismus, ani jednostranný voluntarismus, ani jednostranný emocionalismus nejsou oprávněny. Rozum je ovšem vždy vůdcem. On je objektivnější, cit a vůle jsou subjektivnější. Je jsoucno, jež může být poznáno jen rozumem; ale je jsoucno, jež, má-li být plně poznáno, musí se stát naším životem, být prožito *osvíceným* citem a osvícenou vůlí. Rozum vždy vede. On je hlavním pramenem poznání. Ale život dává jeho poznání definitivní ověření pravdy. Tak se harmonicky spojují problém poznání a problém života, jež často byly rozlučovány. Ne ovšem v tom smyslu, jak míní pragmatismus, že praxe, praktická úspěšnost ověřuje pravdu, nýbrž ve vzájemném splnutí rozumu a života, jednoty a mnohosti, řádu a chaosu.

Je snad nyní jasno, proč teleologie nemůže být principem vědeckého vysvětlování skutečna, nemůže ani nahradit, ani doplnit vysvětlování kauzální. Hlavně proto, že není bezpodmínečně platná, že má svou sankci, svůj pramen v subjektivním prožívání skutečna. Má ovšem význam estetický, zachycující v syntetickém pohledu krásu dění, krásu minuty, dávající se do služeb věčnosti.

Karel Engliš
Teleologie jako forma vědeckého poznání
(Praha 1930, s. 18-28)

Pozorování a pochopení. Mohu si představit a pozorovat určitý zjev jako existentní, např. déšť. Chápu tento zjev, naleznu-li jeho vztah ke zjevu jinému, který mně existenci zjevu prvního vysvětluje. To je odpověď na otázku Proč? Chápu déšť, vím-li, ze které příčiny prší. Vidím člověka pracovat; chápu tento zjev, dovím-li se, proč (za jakým účelem) pracuje. Odpověď na otázku „Proč?“ nazveme všeobecně racionalitou.

Pochopením se poznání doplňuje, pochopení je součástí poznávání. Hlubší úvaha nás vede k tomu, že pochopení není nic jiného nežli pořádkání našich poznatků, které byly napřed roztříděny podle formálnělogické struktury, a nyní v rovině téže struktury se pořádají dále podle racionality. Racionalitou se pořádají poznatky, myšlenkové obsahy, nikoli reálné zjevy. Racionalita je logická forma myšlení. V přírodě není – abychom anticipovali jeden způsob racionality – žádných příčin a žádných účinků. Náš intelekt spojuje své myšlenkové obsahy o přírodě jako příčiny a účinky (následky) a pořádá je podle toho. Racionalita je logický princip, podle něhož se pořádají myšlenkové obsahy téže logické struktury.

Racionalita je ve funkčním vztahu ke způsobu pozorování, k formálnělogické konstrukci myšlenkových obsahů, tak jako poloměr ke kruhu. To vysvětlí, uvážíme-li, že otázka Proč? nemůže být kladena abstraktně, nýbrž musí být navázána na myšlenkový obsah, který je určitým způsobem představován a myšlen. Vraťme se k příkladu péče o děti. Představujeme-li si péči o děti jako prostě existentní, musíme se tázat: Co vyvolalo existenci péče o děti? Proč je (existuje) péče o děti? Odpověď lze na tuto otázku pouze něčím jiným, co existovalo a co péči o děti vyvolalo. Tento kořen racionality je *kauzální*. Péče o děti se jeví jako *účinek*, to co ji vyvolalo je *příčinou*.

Ale docela jinak dopadne odpověď na otázku Proč?, představíme-li si též myšlenkový obsah jako chtěný. Pak se totiž musíme tázat: Proč *je chtěna* péče o děti? Odpověď zní: Protože je něco jiného chtěno! Ihned se mně řadí tento myšlenkový obsah do řady jiných myšlenkových obsahů, odlišných od těch, které byly pořádkány podle příčiny a účinku. Jiný byl způsob nazírání, jiná byla formální konstrukce myšlenkových obsahů, jiné je pořádkání jejich podle racionality.

V tomto případě je to *účel a prostředek*, podle nichž se myšlenkové obsahy, které si představujeme jako chtěné, pořádají. Zatím šlo jen o příklady, nikoli o vyčerpávající soustavu kořenů racionality.

Avšak už z toho je vidno, že musí být racionalita přizpůsobena způsobu nazírání a že ke každému způsobu nazírání náleží funkčně určitý jemu vlastní kořen racionality. To je přirozené, uvážíme-li, že racionalita je princip, podle něhož se poznatky pořádají. Takový pořádek se dá zjednat pouze mezi poznatky stejné logické struktury. Poznatky různých způsobů pozorování, a tudíž s různou logickou strukturou, mají přirozeně i odlišný princip pořádkací.

Souvisí-li tedy způsob (kořen) racionality funkčně se způsobem pozorování, je jedno, charakterizujeme-li empirickou vědu způsobem pozorování či racionalitou. Je jedno, pravíme-li, že jsou přírodní vědy kauzálními, anebo že si své myšlenkové obsahy představují jako prostě existentní, protože při tomto způsobu nazírání nelze na otázku Proč? odpovědět jinak nežli příčinou, a jako příčiny a následky mohou být pořádkány pouze takové myšlenkové obsahy, které si představujeme jako prostě existující. Racionalita charakterizuje tedy, právě tak jako způsob pozorování, i formálnělogický charakter myšlenkových obsahů. Ba je možno, jak se později ukáže, že se teprve podle způsobu racionality pozná, jde-li o stejnorodý nebo různorodý způsob pozorování.

Princip racionality pořádá však myšlenkové obsahy téže formálnělogické struktury také ještě v jiném směru; seskupuje je totiž podle jejich užší sounáležitosti v druhy, rody atd., zakládá jejich užší stejnorodost a různorodost.

Představujeme-li si předměty a děje jako chtěné a pořádáme-li je jako účely a prostředky, pak vznikají v tomto způsobu myšlení druhy předmětů a dějů tak, že se podřizují společnému účelu. Oděv jako druhový pojem je společný účel klobouku, kabátu, kalhot atd. Stejnorodost a různorodost statků se takto zakládá stejnorodostí či různorodostí účelu, a předměty, které slouží témuž účelu stejně dobře, jsou stejnorodé, bez ohledu na jejich případnou přirozenou různost. V myšlení přírodovědeckém se zakládá užší sounáležitost myšlenkových obsahů příčinou jakožto racionalitou vlastní přírodovědeckému myšlení a zoologická soustava je zásadně kauzální. Princip racionality je tedy všeobecným principem, podle něhož se pořádají myšlenkové obsahy téže logické struktury a slouží jak ke tvoření řad, tak také ke tvoření skupin a druhů.

Základní způsoby pozorování. Základní rozdíl ve způsobu pozorování empirických věd poznal už Kant, který postavil protivu světa, jaký je, a světa, jaký být má.

Přírodní vědy poznávají svět, jaký je, lépe, představují si své myšlenkové obsahy jako existující. Viděli jsme už, že tomuto způsobu pozorování svědčí určitý jemu vlastní způsob racionality, totiž kauzalita. Formálnělogická struktura přírodovědeckých poznatků spočívá tedy v tom, že přírodní vědy si představují své myšlenkové obsahy jako existující (skutečné) a že je pořádají podle principu kauzality (příčina a následek). Právě tak, jako si tu představujeme myšlenkový objekt jako existující, promítáme příčinu a následek do zjevů, ačkoliv jde o pořádání myšlenkových obsahů, nikoliv zjevů samotných.

Tento způsob nazírání je lidskému intelektu nejbližší. Jsme zvyklí své dojmy z venku, např. vjem barvy, promítat opět navenek, představovat si jej jako existující. Je třeba vysokého stupně myšlenkové schopnosti, než se člověk dopracuje vědomí, že vlastně ztělesňuje své myšlenkové útvary. Ostatek se vrátíme k přírodovědeckému způsobu nazírání, až budeme jednat o rozdílech mezi ním a ostatními způsoby pozorování. Uznává-li se dnes už téměř všeobecně, že přírodní vědy jsou vědy kauzální, k čemuž – jak už víme – náleží funkčně i určitý způsob pozorování, není takového obecného mínění ještě o ostatních způsobech pozorování a ostatních vědách.

Jaká je logická protiva světa, který je? Vědecký monismus neuznává jiného nežli skutečně existujícího světa. V tom má asi pravdu, avšak problém není takto správně postaven, protože nejde o to, zda vedle stávajícího světa existuje ještě nějaký jiný, nýbrž o to, zda vedle myšlenkových obsahů, které si představujeme jako existující (skutečné a kauzální), jsou také myšlenkové obsahy logicky jinak konstruované. Na tuto otázku dlužno odpovědět kladně. Myšlenkový obsah „užitečnost“ si nelze kauzálně myslit. Bylinu, kterou vidím, nenalézám potud užitečnou, pokud se na ni dívám jako na prostě existující a pokud ji neuvedu ve vztah k nějakému účelu. Kdyby lidský intelekt byl způsobilý myslit pouze kauzálně, mohl by seznat skutečný svět a vytvořit o něm všechny vědy přírodní, avšak neshledal by nic užitečným. K tomu musí být lidský intelekt způsobilým, představit si také předměty a děje jako chtěné. Formálnělogická struktura myšlenkového obsahu „užitečnost“ je od základu odlišná od struktury obsahu „barva“. Je jisté, že máme myšlenkové obsahy, které jsou formálnělogicky ustrojeny jinak nežli přírodovědecky.

Kant označil mimokauzální skupinu způsobů nazírání světem, jenž má být (die Welt des Sollens). V souvislosti s tímto protikladem byla etablována celá normativní teorie právní (Kelsen – Weyr), která každé „má být“, tedy všechny myšlenkové

obsahy, jež si představujeme jako něco, co být má, označuje jako normy a mluví o světu norem. Norma je vše, co má být, v protívě k tomu, co je, pokud se týče v protívě k tomu, co si představujeme jako existentní a skutečné.

Jsou tedy podle toho dva základní způsoby nazírání, co je a co má být, světa existujícího a světa norem. Normativní teorie má pravdu v tom, že normy jako myšlenkové obsahy jsou konstruktivně odlišné od myšlenkových obsahů přírodovědeckých. Péče o děti jako něco, co být má, je jinak konstruovaný myšlenkový obsah nežli péče o děti, kterou si představujeme jako prostě existentní. Nikoli obsah, nýbrž formálnělogická struktura, způsob nazírání je různý. Normy nemohou být poznávány kauzálně.

Avšak normativní teorie, která obsadila Kantovo „má být“, jež tvoří protivu k tomu, co je, musila se předem postavit odmítavě ke každému jinému nežli kauzálnímu nebo normativnímu nazírání, odpírajíc mu logickou oprávněnost, protože v logické vidlici toho, co je, a toho, co má být, není prostoru pro logický mezičlánek. Empirické vědy jsou podle toho buď kauzální (explikativní), nebo normativní. Nic dalšího nemá koordinované oprávněnosti.

Normativní teorie byla nucena nalézt také svůj princip racionality, podle něhož by dále pořádala své myšlenkové obsahy. Nalezla jej v logickém důvodu, protože norma plyne z normy logicky a normové komplexy jsou myslitelné pouze jako logicky jednotné komplexy. Myšlení mezi účelem a prostředkem odkázala normativní teorie „jakožto obrácenou kauzalitu“ do věd explikativních.

Normativní teorie má pravdu v tom, jak normy pozoruje a chápe, nemá však pravdu v tom, že obsazuje celou myšlenkovou oblast mimokauzálního myšlení, protože přejímá úkoly, na které při své formálnělogické konstrukci nestačí, jak hned ukážeme.

Kantovo „má být“ tvoří, pravda, logickou protivu toho, co je, ale je otázka, zda toto „má být“ má také jednotnou formálnělogickou strukturu. Před touto analýzou budiž jen poukázáno k tomu, že se i o politice praví, že se zabývá tím, co být má, a každý cítí zřetelně, že toto „má být“ v politice je od právní normy odlišné. Politické myšlení de lege ferenda vykážala normativní teorie právem z teorie právní jakožto prvek normativnímu myšlení cizí.

Tomuto dvojímu „má být“ odpovídá i dvojí pojem dobra a špatný čin podle normy může být politicky považován za dobrý. Už tento příklad ukazuje, že Kantovo „má být“, jež on klade v protivu toho, co je, není žádným jednotným „má být“, nýbrž zahrnuje dvojí různé „má být“.

Seznali jsme, že ke každému způsobu nazírání náleží funkčně také zvláštní kořen racionality. Kdyby Kantovo „má být“ bylo formálnělogicky jednotným způsobem nazírání, muselo by mít pouze jediný kořen racionality. Pokusme se v tomto „má být“ pořádat myšlenkové obsahy podle otázky Proč? Proč má být péče o děti? Logika nám praví, že je možná odpověď ve dvou směrech. Jedna logicky možná odpověď zní: „Aby byla příští generace dobrá;“ druhá, logicky stejně oprávněná odpověď zní: „Protože to je přikázáno.“ Kořen racionality rozuzluje nám Kantovo „má být“ ve dva různé způsoby pozorování. Druhý způsob poznáváme jako normativní, který si představuje své myšlenkové obsahy jako povinnost. Jaké je však první nenormativní „má být“?

Jeví se nám jako onen způsob pozorování, ve kterém se na otázku Proč? odpovídá „aby“, tedy účelem. Jak si musíme představovat myšlenkové obsahy, mají-li být pořádané jako účely a prostředky? Normativní teorie měla za to, právě tak jako panující filosofie (Wundt, Logik, 3. vyd., s. 631.), že finalita (pořádání poznatků podle účelů a prostředků) není nic jiného nežli obrácená kauzalita. Kdyby to bylo

správné, pak by nebylo žádného zvláštního způsobu pozorování, který by finalitě odpovídal. Ale to právě není pravda. Sledujme příklad, který uvádí Wundt na potvrzení věty, že finalita je obrácená kauzalita. „Sobald wir die Wirkung in der Vorstellung vorausnehmen, erscheint sie als Zweck, und die Ursache, welche die Wirkung herbeiführt, erscheint als das Mittel zu diesem Zweck. Wenn wir von den Pumpwirkungen des Herzens zu der Bewegung des Blutes in den Gefäßen übergehen, so sind jene die Ursachen der letzteren, wenn wir umgekehrt von der Blutbewegung in den Gefäßen auf die Herzaktion zurückgehen, so ist die erstere der Zweck, die durch letztere erreicht wird.“

Spočívá rozdíl opravdu pouze v tom, že se otázka Proč? postaví opačně? Nikoli! Navážu-li otázku Proč? na pumpování srdce, aniž bych měnil způsob pozorování, pak zní otázka: Proč pumpuje srdce? Na tuto otázku, která předpokládá, že si stále představujeme pumpování srdce jako prostě skutečné, nelze odpovídat žádným „aby“. Logicky správná odpověď zní: Protože něco předcházelo (změny ve svalech a nervech), co toto pumpování způsobilo! Jestliže si však též obsah (pumpování srdce a oběh krve) představíme jako (někým) chtěný, pak zní otázka: Proč je chtěno pumpování srdce? A odpověď zní: Protože je chtěn oběh krve. Teprve v tomto způsobu nazírání objeví se nám pumpování srdce jako prostředek, a oběh krve jako účel. Kauzalita vykládá skutečné A skutečným B, finalita vykládá chtěné B chtěným A. Myšlenkové obsahy, představované jako skutečné (existující), pořadají se jako příčiny a následky, myšlenkové obsahy, představované jako chtěné, se pořadají jako prostředky a účely. Způsob nazírání, který odpovídá finalitě a ve kterém si tedy myšlenkové obsahy představujeme jako chtěné a pořadáme je jako prostředky a účely, je odlišný od přírodovědeckého způsobu nazírání, je to teleologický způsob nazírání.

Stal se pokus charakterizovat rozdíl mezi kauzalitou a finalitou také tak, že se kauzalita dívá z přítomnosti do minulosti a finalita do budoucnosti. Avšak za světové války jsme mluvili o účelu války a o účincích války, obojí do budoucna, avšak s tím rozdílem, že se účelem minily následky války někým chtěné.

Je tedy nade vší pochybu, že teleologický způsob nazírání s finalitou je samostatný a jak od přírodovědeckého, tak od normativního odlišný způsob nazírání, který tvoří po stránce formálnělogické zvláštní myšlenkové obsahy a tyto dále svým způsobem pořadá. Nazveme-li postulátem jakýkoli myšlenkový obsah, který si představujeme chtěným, pak se zabývá teleologie postuláty.

Dospíváme takto ke třem základním způsobům nazírání. První je přírodovědecký s kauzalitou (příčina – účinek, následek), podle níž se pořadají přírodovědecké poznatky, druhý je teleologický s finalitou (prostředek, účel), podle níž se pořadají myšlenkové obsahy, které si představujeme jako (někým) chtěné, třetí je normativní s logickým důvodem jakožto pořadacím principem.¹

1 Schematický popis tří myšlenkových řádů podle Engliše vypadá takto:

I. Ontologie

Způsob nazírání: něco je (existuje)
Pochopení: příčina – účinek
Vlastnost: přirozená (působící) vlastnost
Hodnota: stupeň přirozené vlastnosti

II. Teleologie

Subjekt (jako bod přičítání) toho, co je chtěno
Způsob nazírání: něco je chtěno
Pochopení: prostředek – účel
Vlastnost: vztah k účelu (užitečnost)
Hodnota: stupeň užitečnosti

III. Normologie

Způsob nazírání: něco má být (norma)
Pochopení: normologický důvod
Vlastnost: vztah k normě (správnost, platnost)

Subjekt: subjekt povinnosti (jako bod přičítání)

František Krejčí

Karel Engliš: Teleologie jako forma vědeckého poznání

(Česká mysl 26, 1930, s. 560-563)

Jsou velice různá stanoviska, z nichž pohlíží na poměr vědy a teleologie z jedné strany autor, z druhé referent. Nejlépe to vysvitne z výroku o vědeckém upotřebením teleologie na s. 131. Autor praví, že jde o to, *jak se dá* formálně logických instrumentů teleologického myšlení, které byly – podotýkám já – s velikou důkladností a znalostí vytčeny na předcházejících 130 stránkách, *vědecky použít*. Naproti tomu já kladu otázku, *zdali se smí teleologie vědecky použít*. Rozdíl je v tom, že to, co já činím teprve problémem, Engliš už předpokládá za rozřešené, a to kladně, aniž se s dokazováním tohoto předpokladu namáhá. Je myslitelné, že by se obě stanoviska shodla stejným výsledkem; avšak pouhá možnost záporu ubírá vývodům učiněným z prvního stanoviska apodiktichnost přesvědčivosti a nechává je toliko platit problematicky. Výsledky úvah autorových, i kdyby fakticky odpovídaly skutečnosti, visí ve vzduchu. Schází důkaz; neboť není nikterak samozřejmé ani vědecky projednáno, že se teologie ve *vědě* použít smí. Bránit tomu ovšem nemůže nikdo nikomu, ale já zastávám, a posledně jsem tak učinil v Základech vědeckého systému psychologie, mínění, že když se ve vědeckém myšlení užije teleologie, není to více věda, a v tom si s autorem odporujeme. Je to spor zásadní, a bylo by za té okolnosti nějaké kritizování bezúčelným. Ale vždycky může prospět věci ukázat, jak se různosti stanoviska v důsledcích svých projevují v podrobnostech, o nichž také není ve vědecké práci jednotného názoru, a přesvědčit se, nevedou-li k nedůslednostem a vnitřním sporům, z čehož je popřípadě možno těžit pro konečné rozhodnutí nebo vyrovnání mezi spornými stanovisky. V tomto směru budiž učiněno několik poznámek.

Rozdíl stanovisek noetických tuto proti sobě postavených má vzápětí anebo je snad důsledkem různosti toho, zač se považuje věda; je podmíněna růzností definice vědy. Směr, jehož se zastávám, definuje vědu vůbec jako *soustavu poznatků* a vědu jednotlivou jako *soustavu poznatků určitého oboru*. Zde jsou tři jenom pojmy jakožto znaky, ale všechny jsou důležité pro pochopení vědy a vědecké práce a mohou být, a řekněme také hned, že bývají, kamenem úrazu pro logiky a noetiky, poněvadž se neberou vždy v tom významu, ve kterém se dle pravidel logických brát mají.

Engliš definuje: věda je soustava stejnorodých myšlenkových obsahů. Předpokládáme-li, že pojem soustava bere v témž smyslu jako my (slovo je ovšem stejné) a že stejnorodost neznamená nic jiného než naše „téhož oboru“, je různost pouze v pojmech *poznatek* a *myšlenkový obsah*, o nichž nelze zpředu říci, že by snad mohly znamenat jedno a totéž. Rozhodně je však pojem *myšlenkový obsah* širší než *poznatek* a mohl by jej v sebe zahrnout; než zde padá na váhu jen, co myšlenkový obsah znamená Englišovi; neboť s běžným významem slov „obsah“ a „myšlenkový“ zde nevystačíme. *Poznatek* je v logice myšlenka pravdivá, nabytá procesem poznávacím, tedy částečný výsledek poznání, a poznávání je uvědomování sebe sama a poměru svého k jsovcu ostatnímu. Tedy *poznatek* je myšlenka, ve které nebo skrze kterou je poměr subjektu k veškerenstvu, k vnějšímu světu, v jednotlivých případech správně vystižen.

Myšlenkový obsah není v tomto noetickém smyslu u Engliše definován, nýbrž pouze na počátku (snad!) ztotožňuje se anebo (zase jen snad) uvádí ve vztah s

obsahem vědy – což by při definici této vyznělo v tautologii, a na to se jenom praví, co myšlenkový obsah, resp. obsah vědy *není*. Myšlenkový obsah dle obvyčejného významu těchto slov je tolik co obsah myšlenky; myšlenka má formu a obsah, které spolu integrálně souvisejí – jedna nemůže být bez druhé; proto místo *myšlenkový obsah* můžeme dosadit do definice vědy prostě pojem *myšlenka* a pak by věda byla soustava stejnorodých myšlenek – jakýchkoli pravdivých, nepravdivých, finálních, normativních myšlenek, fantazií. To autor asi nemyslí, ale vyjadřovat se přesně a určitě je v noetických úvahách *conditio sine qua non*. Tento požadavek přijde nám na mysl na více místech vývodů autorových. K objasnění definice vědy autor podotýká hned, když ji podal, že obsahem vědy nejsou vnější reality, nýbrž naše představy o nich, a že proti reálnému předmětu stojí předmět myšlenkový, takže z jednoho a téhož reálného předmětu lze získat více různých předmětů myšlenkových. To zase není dost jasně řečeno.

Autor pravděpodobně přijímá relativismus noetický, že poznáním jsme obmezeni na jevy; absolutní skutečnost je nám nedostupná a poznáváme ji jen, jak se nám projevuje skrze smysly. – To je docela správné. Když však stavíme proti sobě předmět reálný a předmět myšlenkový takovým způsobem, že o jednom a témž předmětu reálném je možných více předmětů myšlenkových, nesmíme zapomenout na vnímání a na *vjemy*. Vjemy také nejsou reality ve smyslu autorově, vnímáním si však představu o předmětu tvoříme, ale této představě ihned připisujeme tím samým procesem existenci ve světě vnějším, nepředpokládajíc žádný jiný předmět někde v absolutnu, který by byl tohoto vnímání předmětu podkladem. A tento vjem je možný jenom jednou, je singulární, jednokrátý i vzhledem k nedostupné jsoucnosti absolutní i vzhledem ke skutečnosti relativní. Vjem *předmětu* strom, voda je jen jeden; ale o tomto předmětu skutečném můžeme tvořit z jiných hledisek než z hlediska existence (ontologického) představu zase jiné, které autor zařazuje pod pojem předmětů myšlenkových. Vzhledem k tomu musí se tedy stručně výroky autorovy o předmětu reálném a myšlenkovém rektifikovat v ten smysl, že proti předmětu reálnému v transcendentnu může se stavět pouze jeden předmět myšlenkový (ve smyslové skutečnosti) a že ty představy, které si mimo to tvoříme o vnímaném předmětu z hledisek jiných, nejsou stejnorodé útvary myšlenkové a vjemy. Nelze tedy říci, že z jednoho a téhož reálného předmětu lze získat více různých předmětů myšlenkových. Zde by bylo dobře volit název jiný. Proto je nepřipadný příklad s „vodou“, jak jej uvádí autor stavěje proti reálnému předmětu voda myšlenkový předmět voda přírodovědce a myšlenkový předmět voda praktického člověka. Přírodovědcova *voda* je pojem a ten má být všude stejný a je jen jeden, laikova *voda* je obrys, jenž je nevyhnutelně u každého jednotlivce různý. Pojem vody spadá tudíž v jedno anebo kryje se s ponětím předmětu reálného anebo řekněme, stavíce se na stanovisko autorovo, že je v jiném poměru k reálnému předmětu voda než obrysy. Bylo by snad možno případnému zmatku z těchto nepřesností významových hrozícímu čelit přesným určením a rozlišením termínů, jichž autor ve výkladu svém užívá: *obsah*, *předmět* a *realita*. Co se tohoto posledního týče, kdyby se ponětí reality a reálnosti neobmezovalo na jsoucnost absolutní a na to, co má samostatnou trvalou existenci, byly by realitami také abstrakce, které samy o sobě neexistují, ale ze skutečnosti světa smyslového jsou konstatovatelné jako vztahy, tzv. fundované obsahy a tvarové kvality a měly by také obsahy pojmů ze zkušenostních faktů i z abstrahovaných svoji reálnost, kteréžto rozlišování bylo by jenom s prospěchem pro vědeckou práci. Pak by také mohlo odpadnout paradoxní tvrzení, jímž autor své zajímavé a pozoruhodné výklady uvádí, že obsahem vědy nejsou vnější reality, čímž připouští se v odporu s dalšími distinkcemi pojmovými vedle realit vnějších i reality vnitřní a ponětí

myšlenkových obsahů se činí nesrozumitelným. Pak by autor také odvolal své další tvrzení, že stejnorodost myšlenkových obsahů, které tvoří soustavu speciální vědy, není podmíněno myšlenkovým obsahem, nýbrž způsobem nazírání, pozorování, kteréžto tvrzení je ostatně také z jiných důvodů nesprávné. Engliš vychází totiž při dokazování tohoto tvrzení od věty (s. 14), že *otázka po způsobu* pozorování předchází otázku po předmětu vědy, neboť způsobem pozorování, nazírání myšlenkový předmět se teprve tvoří na základě předmětu reálného, čili *získává* se z předmětu reálného. To je však divné: když mám něco nazírat nebo pozorovat, musí tu přece to něco být a musí to už být rozčleněno, tj. musí tu být víc různých entit, neboť každý případ pozorování vyžaduje zvláštního něčeho, čeho se má týkat, jinak by se nevypozorovala žádná rozmanitost. Pozorováním nabude se, řekněme krátce, nějaké představy a různým způsobem pozorování zase jiné, a tvoří-li tyto výtvořiny pozorovací činnosti látku vědní, čímž je učinit má každý právo, co začneme s těmi zkušenostními předměty, jichž nazíráním vznikly? Které po nazírání a po utvoření vědy tady zbudou? Nezmizí přece, když se o nich utvoří představa. Věda se tvoří pro život a neznamenaají ony reálné předměty pro život nic? Zdá se, že tu je změřeno transcendentno s konkrétnem a metafyzické ontologické stanovisko s čistě logickým. Dle potřeby svých vývodů autor přeskakuje z jednoho do druhého, a to ovšem není přednost. Již z tohoto rozboru pojmového materiálu autorova lze také tušit, že ponětí *soustavy*, jež se vyskytuje v obou definicích vědy, není v nich stejné, a to se potvrzuje a je v soulase s tím, co se v obou definicích považuje za vědní látku. Autor, jenž za vědní látku pokládá docela všeobecně myšlenkové obsahy, má volnost ponětí soustavy brát jako urovnání dle libovolně určeného principu. Je tedy dr. Engliš docela v právu, když k urovnání vědecké látky užije principu teleologického vedle principu kauzálního a – jak on jej nazývá – principu racionality a když pak rozeznává tři druhy věd. Kauzativní (přírodní), normativní a teleologické, k nimž zcela důsledně počítá všechny praktické.

Avšak jsou-li materiálem vědním poznatky jakožto myšlenky co do pravdivosti zjištěné, nemůže soustavné uspořádání poznatků stát se jinak než vystižením a vytknutím jejich kauzální souvislosti. Jak se to děje v přírodovědě, tak se to musí dít ve vědě vůbec, a tam, kde se to nemůže dít, nemůže se mluvit o vědě, leč s výhradami a obmezením jako při vědách praktických a normativních. Praktické tzv. vědy nejsou samostatné vědy, nýbrž aplikace věd teoretických a normativnost je vlastnost náležející vědám všem jakožto vědám.

Je tedy rozhodnouti, zdali je nutno za vědní látku pokládat poznatky a nikoli libovolně volené obsahy myšlenkové. A tu myslím, že je na tu otázku dávno odpověděno kladně životní praxí, v níž poznání slouží určení poměru člověka k okolí, které má se dít správně=pravdivě. V témž smyslu je na ni odpověděno také teoreticky noetikou a psychologii, což je vyjádřeno od nikoho nepopíranou maximou, že cílem myšlení je pravda. Nepravdivé myšlení není poznání a nemá pro člověka ceny: je tedy pravda tím samým požadavkem vědeckého myšlení, jemuž musí být vyhověno v zájmu zachování života člověka, a věda je soustavou poznatků. V důsledku toho záleží soustava vědy v kauzálním uspořádání, neboť jinak pravdivých myšlenek nelze se dodělat, jak poučuje elementární logika naukou o dokazování.

A nyní vidíme, co je o teleologii jakožto formě vědeckého poznání a o vědeckém upotřebení teleologie soudit. Ať se považuje za podstatu teleologického myšlení hodnocení dějů a předmětů vzhledem k účelu, anebo cokoli jiného, nikdy nedojde se takovým způsobem k myšlenkám obecně platným podle logického kritéria pravdivosti, což se nedá zamaskovat výmluvou, že v teleologickém myšlení nejde o pravdu ve smyslu shody se skutečností, nýbrž o užitečnost ve smyslu přiměřenosti

prostředků k účelu. Odpovídá-li se na otázku proč? s *aby*, není to poznatek a nepatří do vědy. Teleologické myšlení má svou teorii, své principy, své postuláty, které rovnat se dají v soustavu, teleologie je formou nazírání i myšlení. Dr. Engliš o tom všem jedná ze svého stanoviska, které jsme odmítli, výborně, ale epiteton „vědecký“ musí se ze všech výtěžků takovéto noologie škrtnout.

J. B. Kozák

Karel Engliš: Teleologie jako forma vědeckého poznání

(Naše doba 38, 1931, s. 341-348)

Ministr financí našeho státu prof. Karel Engliš patří k oněm nemnoha lidem s tuhou životní kázní, jakých vzorem je prezident Masaryk, a kteří ve víru politického života budují své životní dílo vědecké. Kniha o teleologii (tj. účelosloví) je prvním svazkem jeho trojdílné Teleologické teorie hospodářské. Je noetickým základem k celému systému, podává jeho logický arzenál a tříbí národohospodářské pojmy. Autor vyslovuje naději, že tento filosofický první díl vzbudí zájem i mimo ony kruhy, které sledují hospodářské děje. Byl-li dosud zklamán, je to, jak jsem přesvědčen, jen zdánlivé. Filosofové půjdou na tuto knihu opatrně. Neboť je to kniha, jakých vychází u nás málo. Je to taková světlá kniha, jednoduchá v základech a úsporná ve výrazu.

Rád bych, aby moje kritika vypadala stejně průzračně. K tomu však nestačí zařadit autora a pronést nějaký soud, jehož předpoklady nejsou z článku patrné, nýbrž je nutno reprodukovat jeho hlavní myšlenky. Mám jiné stanovisko, ale důvody pro i proti musí být patrné z těch několika řádek, které lze napsat do malého článku.

Dr. Engliš vychází z definice vědy (= soustava stejnorodých myšlenkových obsahů). Obsahem vědy nejsou vnější reality, nýbrž naše představy a pojmy o nich. Týž objekt reálný se zdá v různých vědách z rozmanitých hledisek zpracován, jinak u fyzika, chemika, geologa, jinak v praktickém životě. Proto musíme u každé vědy zkoumat nejprve způsob, jak své pojmy tvoří. Otázka „jak“ (myslím) jde před otázkou „co“ (poznávám). Toto „jak“ tvoří formálně logický předpoklad (je apriori). Je „formou“ své vědy. Je-li věda čistě ideální (např. logika, matematika), nevztahuje se k objektům reálného světa. Jde-li však vědět o reálné objekty a dění, pak je to přece její formálnělogické apriori (nikoliv stejnorodost objektů), co z ní tvoří celek stejnorodých myšlenkových obsahů. Proto je nutno, aby tento základ každé vědy byl prozkoumán nejprve. To je noetická úloha a tu řeší dr. Engliš pro svou vědu, pro národní hospodářství. Obsahem jeho vědy bude vše, co lze tímto prizmatem vidět.

Mám-li něco „pochopit“, musím odpovídat na otázku „proč“. Úhrn takových odpovědí zve Engliš *racionalitou* vědy. Racionalita je však různá. Buď je *příčinná* a hledí zpět, nebo je *normativní* a hledí k tomu, co má (a nemá) být, nebo za třetí – a tuto třetí skupinu pokládá autor za svůj objev (proti Kantově distinkci „toho, co jest“ a „co být má“ a proti Kelsen-Weyrově normativní teorii právní). Racionalitu kauzální mají přírodní vědy, jejichž objekty jsou myšleny jako skutečné; normativní vědy (etika a právo) se orientují podle neskutečné normy, z níž logicky dedukují. Mezi nimi však vzniká mezera, jejíž jsoucnost Engliš obšírně dokazuje. Tam patří vědy teleologické, v nichž je vše pozorováno pod zorným úhlem účelu. A teleologické je národní hospodářství. V něm všechno se promýšlí, *aby* se dosáhlo jistých cílů.

K tomu *logicky* patří *subjekt*, který chce. Teleologie není (jak učil např. Wundt) obrácená příčinnost. Patří k ní chtění. Avšak nikoliv psychologické chtění („chtít“ může v národním hospodářství např. i stát nebo jiná právní osoba). Subjekt chtění je

pouze „bodem přičetnosti“, patří k metodě jako korelát objektů účeloslovně pojatých, nikoliv vždy jako psychicky skutečný subjekt.

Na tomto základě buduje Engliš hlavní národohospodářské pojmy: postulát, potřebu, užitečnost, výnos, maximální a minimální účel; jedná o opatřování a upotřebením prostředků, o konkurenci účelů a prostředků. Sledovat, jak vybrušuje např. pojem výnosu, je logickým požitkem; přitom se ukáže, že Engliš vyvrací zakořeněné omyly hospodářské. Ovšem k jaké teorii hospodářské to všecko spěje, nedovede laik dohlédnout, jelikož schází přehled materiálu a problémů této vědy. Tento článek by měl být doplněn jiným z pera ekonomického odborníka. My chceme na vše hledět z filosofického hlediska, neboť kniha Englišova je toho druhu, že diskuse o ní bude filosoficky plodná.

Z filosofického hlediska se řadí Engliš mezi novokantovce. Analogické nauky najdeme u H. Rickerta a u filosofů tzv. marburské školy (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer). Kritika musí vyjít od základních *tezí*. Lze souhlasit s názorem, že každá věda je konstituována *pouze* svým formálně logickým postojem? Pochybovat o této věci, je-li tak skvěle vyložena, je kusem odvahy.

Patří k uznaným zásluhám Immanuela Kanta a jeho žáků, že vyzvedli a osvětlili funkci subjektu při poznání. V pojetí subjektu kolísali mezi výkladem víceméně psychologickým a „čistě transcendentálním“, tj. objektivně logickým a metodickým. Poslední etapou této očisty Kantova učení od psychologismu jsou myslitelé svrchu dotčení. Zcela v souhlase s nimi vykládá Engliš své pojetí subjektu jako „bodu přičetnosti“. Subjektem je tu již jen jeden pól v apriorní struktuře určité vědy, nikoliv takový nebo onaký jednotlivec. Problém je, jak to také Engliš pojal, vědoslovný, nikoliv psychologický. Marburská škola také důsledně tvrdí, že úhrn těchto apriorně logických forem není jednou provždy dán (jak se domníval Kant), nýbrž že se postupem doby a vědy konstituují nové vědecké objekty, poněvadž se tvoří nové metody, aspekty a vědy. Kantovci mají na to teorii, kterou, jak se podobá, Engliš nesdílí. Tážeme-li se, v čem je založena *objektivní platnost* věd, odpovídají, že v obecné apriorní struktuře (formě) „rozumu vůbec“, který není psychologickou realitou, nýbrž jakýmsi kolektivním rozumem, jenž se manifestuje v pokroku vědecké práce.

Každému je patrné, proč takový názor musí být nazván noetickým idealismem. Idealismus nezačíná teprve tam, kde se škrtná reálná „věc o sobě“, nýbrž tam, kde se materii poznání nepřipisuje funkce žádná, nebo nejvýše neurčitá, formě poznání pak víceméně všechno, čím platné poznatky vznikají. Vráťím se ještě ke kusu věčné pravdy, která v tom zůstává a která bude vzdorovat všem pokusům o vyvrácení. Zatím však konstatujeme: Engliš je noetický idealista. A tu si musíme především uvědomit význam novoty, kterou do idealistické koncepce vědy zavádí. Zde se Engliš vyrovnává se svými kolegy z brněnské univerzity, s normativními právníky, zejména podle všeho s prof. Weyrem. Máme-li normu A, můžeme ji logicky odvodit z nějaké základnější normy B a tuto opět z jiné, C, atd. Brzy budeme v koncích, praví Engliš. Dospějeme k otázce, nikoliv proč má být ta nebo ona norma, nýbrž proč má vůbec něco být. Avšak tu už se netážeme normativně, protože se už netážeme po normativně myšleném obsahu.

Tu se tážeme po původu normy a povinnosti vůbec. Představa povinnosti předpokládá představu cizí vůle. Něco je chtěno. Mluví-li normativní teorie o státu jako subjektu normového komplexu, pak je to subjekt volní, který je myšlen pouze teleologicky, a definice tato náleží už k teleologickému nazírání. Tak si Engliš vydobývá pro svoji vědu vlastní kus půdy. I normotvorný stát se tu pak dá odvodit z toho, co je chtěno, zejména z chtění hospodářského. Toto chtění může být vůlí

individua, ale daleko častěji jí není. Je vůlí společenských kolektivů, která není psychologickým faktem, nýbrž bodem přičetnosti. Z tohoto základu se pak dají odvodit celé řady důsledků. Především si musíme všimnout polaritý postulátů (tj. toho, co vyplývá z myšlení teleologického), která se podobá polaritě normativní. Zde polarita záleží v tom, že na základě norem hodnotíme něco jako hodnotu vyšší nebo nižší, kladnou nebo zápornou; při postulátech v tom, že něco buď chceme nebo nechceme. Při kauzálním myšlení této polaritý není.

Celý sedmý oddíl knihy Englišovy je věnován „noetické očistě věd“; také je tak nadepsán. Především žádá, aby se do přírodních věd nepletlo nazírání teleologické, např. tak, že by se v přírodě viděla buď plánovitá soustava jdoucí za božskými účely nebo zařízení, *aby* byl tvorstvu umožněn život. Přírodní vědy se etablují v ryze kauzálním myšlení, jak to pro ně stanovil kdysi Helmholtz. Do jejich souboru počítá Engliš i biologii a psychologii, jak vyplývá z tabulky připojené na konci spisu, kde se vědy třídí na formální, jež hledají správnost myšlení (noetika, logika, matematika, geometrie), materiální a praktické. Materiální vědy teoretické mají podle něho jen tři skupiny: jsou přírodní, teleologické, nebo normativní. Engliš se tak dostává do sporu s moderním nekantovským tříděním věd, kde se dnes takřka obecně uznává základní rozdíl mezi vědami přírodními a duchovými.

Zde by mohla začít kritika jeho systematiky. Englišův hlavní argument je, že i vůle je předmětem kauzálního zkoumání. Totéž platí o organismech, jejich orgánech a instinktech. Vykládat tyto zjevy teleologicky znamená Englišovi připisovat jejich vytvoření subjektu, který je chtěl, protože chtěl jejich účel. Živočich sám nemůže být tímto subjektem, protože, jak máme za to, např. ryba o svém měchýři ani neví. Ale ani člověk není si toho vědom, že má dvě oči položené tak, aby mu zprostředkovaly stereoskopicky obraz světa. Přírodovědám – v širokém pojetí toho slova, jak ho Engliš užívá – nezbyvá, nežli aby vysvětlovaly kauzálně, neboť jinak by dospěly k teologickým vysvětlením všeho toho z vůle Boží nebo k nějaké přírodní filosofii, která by znamenala, že se zpronevěřily svému kauzálnímu krédu a tím porušily svou noetickou čistotu.

Je známo, jaký zápas se vede již v biologii mezi mechanismem a vitalismem, resp. neovitalismem. Ve zostřené formě tento boj pokračuje v psychologii, kde není možno přehlížet fakt, že psychické pochody jsou většinou záměrné. Tato záměrnost patří k faktu a fakt je bezprostředně dán, takže zde nemůžeme tvrdit, že by to byla teprve věda (ať již noeticky čistá nebo nečistá), která by jej teprve dělala tím, že zavádí tam zvláštní hledisko. Jsou slovem jevy, k jejichž podstatě patří, že mají smysl. Nemohu zde vykládat, co všechno znamená toto mnohoznačné slovo (psal jsem o tom v České mysli na jaře loňského roku). Je zřejmo, že něco jiného znamená, když řeknu, že nějaký orgán nebo zimní kožich zvěře, reflex, pud atd. má smysl, a užiji-li téhož slova o myšlence, slovu, větě. Něco společného tu však vždy je. O smyslu můžeme mluvit tam, kde shledáme, že v nějakém kauzálním vztahu posterius podmiňuje prius. Nejen duchovědy, nýbrž i některé vědy přírodní se tímto problémem musí zabývat, poněvadž jevy, jejichž popis a výklad podávají, smysl mají. Tu je ovšem stále ještě možno, aby někdo smysl těchto jevů prohlásil za něco zdánlivého, za pouhý klam. Ale naděje takového mechanismu klesají rok od roku. Nejen ve filosofii, nýbrž i v těchto vědách samých se hledají nové cesty. Vysvětlování zůstává kauzálním, ale příčiny již nejsou mechanické, nýbrž nějak prospektivní (prospektivní tendence v biologii Drieschově apod.).

Teleologické, tj. výslovně účelné děje v tom smyslu, jaký dává tomu slovu Engliš (podle něhož jsou výsledkem chtění), jsou jen jednou částí jevů telických (de Baerova „Zielstreibigkeit“). Telické děje mají vždy smysl, ale ten se neuskutečňuje

uvědoměným chtěním, nýbrž jinými příčinami, jichž povahu zajisté velmi málo známe, ale které patří k hlavním vědeckým problémům dneška.

Na toto všechno může Engliš odpovědět, že to nijak neruší jeho teorie. On nikde zajisté nepraví, že příčiny musí být mechanické a nesmyslné. Patrně by se shodl s námi, že žádnou kumulaci dějů, které smyslu nemají, nemůžeme vysvětlit toho, co smysl má. Měl by pravdu: racionalita oněch věd zůstává kauzální, přestože u nich konstatujeme prospektivní tendence.

Ale přece jsou v tom háčky, které se mohou obrátit proti němu. Je to především jednoduchost jeho třídění věd. Ale hlavně je to poznání, že teleologie není jen způsobem zpracování, že nevyplývá jen ze zorného úhlu, pod který svůj materiál postavíme, nýbrž že je někdy diktována tímto materiálem samým. Je ve faktech, nikoliv pouze v jejich vědecké interpretaci. Patří k faktům a tato fakta jsou nám někdy – v našem duševním životě – bezprostředně dána. Je reálná, nikoliv fiktivní. Dr. Engliš však rozdělil vědy podle toho, zdali chápou své objekty jako *reálné* nebo jako *nereálné* (tj. buď jako „být mající“, což by odpovídalo vědám *normativním*, nebo jako *chtěné*, žádoucí, jako účel). Jeho protest proti normativní teorii právní a etické šel jen tak daleko, že jí upíral právo, aby okupovala veškeré pole mimo to, které je kryto vědami o realitách, jejichž racionalita je kauzální. Rozštěpil pole neskutečna podle dvou hledisek: teleologického a normativního. K jakým důsledkům to vede?

Podívejme se na závěr knihy. Tam čteme např. tato slova: „Chápe-li teleologická teorie chování se člověka jako uspořádané podle určitých účelů, a dávají-li vědy praktické k uskutečnění objektivních účelů návod, pak mohou být vědy teleologické tříděny a seskupovány pouze podle lidských účelů. Soustava těchto věd vyžaduje tedy soustavy účelů lidských.“ To musí být zpracováno teoreticky a prakticky a rozdíl mezi teleologickou teorií a teleologickými vědami praktickými (jako např. právě národní hospodářství) charakterizuje autor – velmi duchaplně – takto: kdežto teleologická teorie se vždy táže po *účelech* pozorovaných *prostředků*, hledá naopak praktická věda, právě tak jako jednající subjekt, vhodné prostředky pro dané účely.

Tím se však najednou dostáváme na *pole skutečnosti*. Jednající subjekt je skutečný, jeho účelné, záměrné jednání, jeho hledání prostředků k cílům též. To se jeví být v nesouhlasu se základními distinkcemi díla.

Dr. Engliš jako národohospodářský odborník je a bude zřejmě mnohem menší měrou noetickým idealistou, nežli jím byl v úvodních kapitolách tohoto pozoruhodného svazku. Účelnost nebude pouze věcí hlediska, nýbrž tvrdým, skutečným faktem. Tato výtky se nedá odrazit, odpovíme-li, že ten účel sám, pokud ho není dosaženo, je neskutečný a pouze duševně představovaný, zřený. Zde nejde o to, nýbrž o jednání člověkovu, které se v teleologické teorii chápalo pouze *jako* uspořádané podle určitých účelů. Žádné „jako“ – ono tak uspořádáno je.

Jeví se tudíž rozpor, který v knize vidím, jako rozpor obou hlavních stanovisek noetických, totiž idealismu a kritického realismu. Sám jako kritický realista uznávám skutečnosti i tam, kde objekty netraktujeme přírodovědecky. Skutečnost a její smysl nejenže překračuje obor všeho, co Engliš pojal ve svou rozšířenou přírodovědu, nýbrž zasahuje částečně i do oboru toho, co zpracováváme teleologicky a normativně. Engliš se zpočátku vyjadřuje jako novokantovský idealista, později jako kritický realista. Avšak tím je řečeno, že neurčuje jen způsob nazírání a zpracování (ta formálnělogická struktura, to apriori) předmětů, nýbrž předměty samy si určují, podle jakého hlediska kdy na ně máme jít. To Engliš na více místech sám naznačuje (např. tak, že do určité vědy patří, co jejím způsobem *lze* vidět a zpracovat).

Tento problém synergie subjektu a objektu je vlastním tématem noetiky. Čistě idealistické stanovisko je vlastně laciné řešení, protože škrtá jeden pól, právě ten, který nám působí nejvíce obtíží: non-myšlenkové reality. Tak daleko Engliš nejde.

Nejde? Odpověď je přece jen trochu nejistá. Což netvrdil, hned prvními slovy svého díla, že obsahem vědy *nejsou vnější reality, nýbrž naše představy a pojmy o nich?*

Jak to tedy je? Patrně takto: Věda si konstruuje pojmy a pojmy nejsou reality. Pojmy nejsou, nýbrž platí. Ale proto objektem věd nejsou vždy jen pojmy. U věd ideálních ano, ale jen tam, a ani tam ne vždy. Všude jinde je nám pojem jen reprezentantem reality. Pojem mám, ale skutečnost, kterou reprezentuje, míním. Toto „mínění“, ten intencionální vztah, jenž v moderní nekantovské noetice hraje od dob Brentanových znovu roli nesmírně významnou, v Englišově teorii schází. Objektem věd *jsou* většinou reality. Ty ovšem nejsou dány bezprostředně, nýbrž jsou jen reprezentovány v našem vědomí představami a pojmy. Jen v introspekci, v prožívání vlastních přítomných procesů duševních jsou nám reality (tj. skutečné děje psychické) dány bezprostředně sice, ale nejasně. O tom by se musilo ovšem psát více, nežli je kdo ochoten číst v této revui.

Ale k závěru to přece stačí. Dr. Engliš příliš podlehl zpočátku Rickertovu novokantismu, což se projevilo v tvrzení, že obsahem vědy nejsou reality. Pak v tom zakolísal. Ví, jak Engliš odpoví: že nesmíme zaměňovat *obsah* vědy a *objekt* vědy. Ale chyba je právě v tom, že se obsah a objekt příliš radikálně rozlučují. To je proton pseudos všeho kantovského apriorismu. Objektům se tam neponechává při vzniku poznání funkce vlastně žádná. Apriorní aspekty jsou všecko. A v otázce, zdali jsou vskutku všecko, zdá se mi, že Engliš kolísá.

Neboť kam bychom takto dospěli? Zajisté k úplnému subjektivismu. Ne k subjektivismu individuálnímu, nýbrž třeba kolektivně vědeckému nebo metodickému, jak to chceme nazvat. Ale výsledek by byl týž: obsah vědy by byl něčím, o čem nelze říci jen, že jej spolutvoříme, nýbrž že jej vůbec tvoříme.

Četná místa v díle Englišově se zdají tomu nasvědčovat. Za povšimnutí stojí, jak často se tam opakují slova „jako by“. Některé vědy jednají o předmětech svých „jako“ o skutečných, jiné „jako“ o chtěných, jiné „jako“ o být majících. Mimoděk si přitom vzpomeneme na *Vaihingerovu* pověstnou „Philosophie des Als Ob“. Málo se zdůrazňuje, že Vaihinger, jenž pravdy všechny všude traktuje jen „jako by“ byly pravdy, je vlastně důsledným domyšlením kantovského subjektivismu. Ne nadarmo se v Kantově Kritice čistého rozumu celý život vrtal a psal k ní nemožně dlouhé, nedokončené komentáře. Chce Engliš skončit tam, co Vaihinger? Jeho výklady o „logickém bodu přičetnosti“ jsou myšleny v tomto stylu. Být či nebýt kantovcem – that's the question.

Je, jak známo, skoro nemožno, aby filosof s filosofem zcela souhlasil. Dr. Engliš však *je* filosof a myslí skvěle. Proto právě tento pokus o filosofický rozbor chce dokumentovat, že svým dílem obohatil naši filosofickou literaturu.

Josef Tvrđý
Logika
(Praha 1937, s. 196-199)

Účelnost. Pravý pojem účelu znamená stav vědomí, který je charakterizován představou cíle spojenou s představou prostředků vedoucích k jeho uskutečnění. Zde je pojem účelnosti přesný a jasný a nikdo nepochybuje, že jsou děje determinované

účelem. Ale *účelový čili teleologický determinismus* je omezen jen na určité děje a tyto determinované děje lze jen jednotlivě získat na základě zkušenosti. Nějakého všeobecného principu účelnosti, jako je princip kauzální, není. Máme-li ovšem zařadit teleologický determinismus, můžeme jej zařadit jediné do *strukturálního determinismu*, a to do strukturálního determinismu, v němž má značný význam strukturální centrum. Teleologický determinismus je pak jen jeho zvláštní odrůdou.

Pojem účelu může být také chápán *metafyzicky* a základy tohoto chápání podal Aristoteles, neboť čítá jej mezi známé čtyři druhy příčin, avšak *příčina účelová* (causa finalis), jsouc konečným cílem každého dění a každého pohybu (entelecheia), je vlastně ze všech příčin nejdůležitější a je tedy vlastní příčinou. U Aristotela nalézáme úplné *smíšení příčiny s účelem* a z tohoto pomíšení vznikla jeho fyzika, která byla dlouhou dobu překážkou vědeckého pokroku v dalším vývoji vědeckého myšlení. Moderní fyzika mohla se postavit jediné na pravé vědecké stanovisko, když odmítla tuto metafyziku a s ní odmítla hledat příčin účelových. Z moderních filosofů zvláště Descartes zúčtoval velmi důkladně s finalismem (mísením příčiny a účelu) a měl odvahu vyloučit dokonce pojem účelu jako vysvětlovacího principu z biologie. Avšak kdežto ve fyzice úplně ovládl směr kauzální a tím i fyzika kvantitativní, kterou neodstraní ani ojedinělý pokus Duhemův o kvalitativní fyziku Aristotelovu, v biologii stále se objevují od doby Paracelsovy pokusy o *vitalismus* (který vlastně znamená biologický finalismus) a i v moderní době obnovuje také vynikající filosof Hans Driesch aristotelovskou formulaci vitalismu i s jeho pojmem entelechie, který vlastně znamená metafyzickou příčinu účelovou. Současně však pod vlivem značného rozvoje fyziky a chemie byl vitalismus stále nucen upouštět od finalistického vysvětlování životních jevů a připouštět, že se dají kauzálně vysvětlovat i takové jevy, které dříve považoval za kauzálně nevysvětlitelné (organické sloučeniny aj.). Tak nezbylo vitalismu nežli konstatovat jen zvláštní *vitální* strukturu, kterou kauzalita nevysvětluje a pro kterou vyžaduje Driesch metafyzický pojem entelechie jakožto účelovou příčinu. Avšak strukturální determinismus, kterého nelze vysvětlit kauzálně, není jen omezen na život, nýbrž sahá i do říše anorganické a duševní a má svůj základ v pojmu celistvosti, který lze uplatnit ve všech třech říších.

Účelová příčina byla také považována za důležitý vysvětlovací princip v metafyzicko-idealistické psychologii a v duchovědách. Tak např. William McDougall (Outline of psychology, 1923, př. též do češtiny) považuje všechny jevy duševní za účelné a účelnost vůbec za základní kategorii psychologie. Tedy nespokojuje se s účelností jevů našeho úmyslného jednání, nesoucího nepochybný její charakter, ale přenáší ji i na jiné jevy, jako jsou instinkty, vášně apod., u nichž účelovost i v přeneseném slova smyslu je velmi pochybná. Mnohem lépe vykládá moderní psychologie celistvosti tyto jevy na základě strukturálního determinismu, jehož odrůdou je účelovost. A je to tím důležitější, že tento strukturální determinismus nevylučuje příčinného vysvětlování a nestaví se k němu v protiklad, naopak svým překonáváním dualismu těla a ducha na základě pojmu celistvosti (i hmotné i duševní součástky mohou tvořit týž celek) mu dává lepší základnu.

U nás Karel Engliš ve své knize Teleologie jako forma vědeckého poznání (1930) buduje teleologii v tradicích německého novokantovství a klade ji v protiklad ke kauzalitě v národním hospodářství. Je jisté, že pokud má národní hospodářství základ v úmyslném chtění a jednání lidském, má teleologický výklad v něm náležité místo. Ale klást jej v protiklad k výkladu kauzálnímu a vylučovat kauzální vysvětlování z národního hospodářství je podobnou metodologickou umělou konstrukcí jako Windelbandova idiografická metoda historická. Je naprosto pochybné, že by hospodářské jevy měly základ jen v úmyslném účelném jednání

(které ani nepřihlíží k jevům, jež Wundt nazval heterogonií účelů, tj. když původní účel se ztratí a činnost zcela neúčelně pokračuje dále) a nikoli i v ostatních našich tendencích, podle kterých jednáme, aniž si toho jsme vědomi, a to zvláště v hospodářství. Dále hospodářské jevy netvoří jen chtěných struktur, ale vznikají hospodářské struktury vlivem poměrů společenských, a ty pak nelze všechny účelně vysvětlovat.

Engliš hledá noetický základ teleologie v Kantově noetice apriorních forem a teleologie je mu tedy zvláštní *formou nazírání*. Tento termín není vhodný, neboť by se měla spíše nazvat *formou myšlení* neboli *kategorií*. A tu Kant byl mnohem opatrnější, neboť nenazval ji ani formou myšlení (nazírání), poněvadž teleologie nemá charakteru univerzálního jako forma kauzální. U Kanta je to jen subjektivní forma naší soudnosti a postupovat můžeme podle jejího principu jen, jako by měl platnost. Účelnost podle Kanta je tedy jen *regulativním* (metodickým) principem a *nikoli konstitutivním* principem našeho myšlení, jak Engliš v přečeňování metody předpokládá. Kant si byl vědom, že prohlášení teleologie kategorií a konstitutivním principem vede přímo do metafyziky, a to dosti jednoduché, a nechtěl do noetiky přece jen tak zavádět takovou metafyziku. Engliš těchto skrupulí nemá a přiznává zjevně metafyzické pozadí této metody.

Metafyzické teorie účelnosti nemohou se zbavit Aristotelova názoru a považují vždy účelnost za jiný druh kauzality, který se s obvyklou kauzalitou vylučuje. Tohoto názoru nelze srovnat s pojmem příčinnosti, jak k němu dospěla moderní věda i logika, neboť má svůj původ v antropomorfní představě technologické. Od přesného pojmu příčinnosti se liší teleologie tím, že klade příčinu do budoucnosti, přítomnost je tedy determinována budoucností, kdežto při přesném pojmu příčinnosti příčina vždy předchází účinu a tedy přítomnost je determinována minulostí. Tento teleologický názor, který se zdá, jak praví Goblot, ze stanoviska kauzálního determinismu absurdním, dá se jediné pochopit ze stanoviska strukturálního determinismu na základě pojmu *celistvosti*, neboť jediné pojem celku, který není závislý na časovém sledu, může způsobit, že děje nynější mohou být determinovány ději, které se objeví teprve v budoucnosti. Není to však determinace příčinná, nýbrž čistě strukturální. Proto také výklad teleologický, má-li tendence čistě vědecké a nemá-li být projevem nějaké metafyzické hypotézy ad hoc, nemůže být protikladem příčinného vysvětlení a vylučovat se s ním.

Metoda teleologická. Metody teleologické užíváme ve vědě všude, kde jde o úmyslnou volbu prostředků k dosažení určitého cíle. Její uplatňování děje se na základě indukce a musí být zdůvodněno. Nejnápadnější její uplatňování děje se v psychologii a v duchovědách vůbec, ale všude tam, kde jde o úmyslné lidské chtění. Důležitý úkol má v historii a děje se obvykle podle metody tzv. vžití neboli vcítění, avšak tato metoda náležející mezi metody intuice má jen tehdy hodnotu vědeckou, je-li to vlastně řádně zdůvodněná indukce. Nic tak snadno všude nevkládáme jako své vlastní účely do druhých osob. Proto je velmi těžko přenášet teleologickou metodu mimo úmyslné jednání lidské a vykládat jí druhé jevy. Již v psychologii zvířat je to obtížné a teprve obtížné je to při výkladu organismů vůbec, jak to činí vitalismus. Správnější nežli metoda teleologická je přesný strukturální popis a konstrukce celistvosti. Tím nesprávnější je pak vkládání účelu do dějů anorganických; tu je jen subjektivní osobní pomůckou badatelovou a nemůže mít nijaké logické hodnoty. Nesmíme však každé objevení strukturálního determinismu nazývat účelností. Jestliže, jak uvádí A. Dratvová (Heuristické předpoklady fyzikálního bádání, 1934), v Bohrově modelu atomu podle věty o energii počíná elektron svítit s určitou frekvencí již v okamžiku, když se začne vzdalovat od své dráhy kvantové, a je-li tato frekvence

určena nejen hladinou, z níž elektron vychází, ale i hladinou, na niž konečně přejde, pak tu rozhodně nelze mluvit o finalitě, přestože jev je určen nejen počátečním, ale i konečným stavem, nýbrž je to strukturální determinismus.

K míšení účelnosti a příčinnosti neobyčejně přispěl Vaihingerův pojem *fikce* (Philosophie des Als Ob, 1911). Vaihinger činí sice rozdíl mezi hypotézou a fikcí, hypotéza může být skutečností verifikována, kdežto fikce nikoli. Přesto však pojem fikce historicky souvisí s pojmem nepravdivé hypotézy, o níž jsme se zmínili dříve. Fikce je totiž pojem neverifikovatelný, plný sporů, který má jedině biologický účel podporovat nás v boji o život, jež vedeme poznáním se skutečností. Fikce je tedy pojem, jehož ve svém myšlení úspěšně užíváme, a přece o něm víme, že neodpovídá skutečnosti. Užíváme ho tedy, *jako by (als ob)* vyjadřoval skutečnost. Podle příkladů Vaihingerových, jako atom, základní kategorie myšlení aj., je vidět, že z našeho stanoviska jsou to vlastně hypotézy, které nutno verifikovat, a fikcí se stávají tehdy, nejsou-li verifikovány. Z logického hlediska jsou to tedy jen subjektivní hypotézy a velmi se hodily metafyzikům a noetikům, kteří chtěli přivést k platnosti určité pojmy bez logického zdůvodnění. Jak je taková fikce nesprávná, je vidět např. u vědeckého pojmu atomu, kde se moderní fyzika nespokojila s názorem, že atom je fikcí, nýbrž právě od doby objevení se pojmu fikce vzniká nový vývoj mikrofyziky, kde věda hledí naopak pojem atomu opravit a přiblížit ke skutečnosti. Rovněž tak moderní matematika infinitezimální opouští hrubé fikce z dřívější doby (pojmy, které trpí vnitřními spory, jako je pojem nekonečna malého) a vracejíc se k řeckému stanovisku hledí podat definice pojmů infinitezimální matematiky, které by byly logicky přesné a neměly by vnitřních sporů.

V teleologii se zavádí pojem fikce, aby se mohlo užívat teleologie tam, kde se jí užívá vlastně nepřesně, jako při výkladu všech organismů. Tak také u nás Vladimír Tardy (Teleologie lidského chování, 1934), který nemohá přijmout Englišovu noetiku hledí aspoň zachránit jeho teleologii pomocí pojmu fikce. Ježto považujeme pojem indiferentní hypotézy a fikce za logicky nesprávný, odporující hlavní zásadě logické o dostatečném důvodu, nemůžeme uznat rozšíření teleologie pomocí pojmu fikce, neboť brání přesnému a správnému strukturálnímu chápání předmětů a dějů.

Karel Engliš

Horror finalitatis. Poznámky k Logice Josefa Tvrdeho

(Česká mysl 34, 1938, s. 140-189)

Věnoval jsem celý život logické a noetické fundaci hospodářské vědy, jejíž chaotický stav má svou příčinu v tom, že se stále usilovalo vyložit metodami přírodních věd to, co vyžaduje rekurzu k inteligenci a vůli člověka. Toto úsilí ztělesněné v řadě spisů, zvláště pak v Základech hospodářského myšlení, Teleologii jako formě vědeckého poznání, Teorii státního hospodářství a posléze v Soustavě národního hospodářství, neušlo pozornosti české filosofie; vždyť šlo o problém logiky a noetiky. Jak se ani nedalo jinak čekat, došlo k námitkám, protože bylo právě nutno fundovat logicky a noeticky hospodářskou vědu jinak, nežli činila tradiční filosofie, která nedovedla svými hledisky usměrnit myšlení hospodářské vědy a pomoci jí z chaosu. Byl to zejména tradiční odpor k oné teleologii jako rekurzu k inteligentní vůli, jež se ukázala tak plodnou pro rozřešení všech problémů vědy o hospodářském pořádku, který (odpor) se projevil ve všech námitkách proti mé logické a noetické fundaci hospodářské vědy. Ale právě tato teleologie zůstala přes tisíciletí myšlení, v němž se stále vracel problém teleologie od dob Aristotelových, nejméně probádanou

oblastí logiky a noetiky. Filosofie zůstala vůči tomuto problému na zcela nevyvinutém stupni vývoje. Toto vše platí také o Logice Josefa Tvrdeho, která se postavila na tradiční stanovisko, a tudíž i proti mým snahám o vybudování filosofické teleologie. Když jsem dobudoval na řečených logických a noetických základech pořádkovou hospodářskou teorii, která velmi dobře ověřila únosnost své logické fundace, je nutno vybojovat s tradiční filosofií zápas myšlenkový o správnost této fundace. Půjde nakonec o celou výstavbu logiky. (Není náhodou, že to byl národohospodář Mill, který stál svého času před obdobným problémem a napsal vlastní logiku.) Ale to bude vyžadovat ještě času. Zatím je nutno vypořádat se alespoň s námitkami tradiční filosofie proti naší logické a noetické základně hospodářské vědy. Přitom je třeba ukázat, že tradiční logická konstrukce oněch pojmů, které jsou součástí naší nauky, je logicky neudržitelná. Tím se zatím negativně ukazuje, že je nutně třeba revidovat základy tradiční logiky a noetiky; pak bude nutno budovat pozitivně novou stavbu logiky, která by byla opravdu základem všech věd.

V této studii podáváme ukázky neudržitelnosti tradiční logiky, jak je vyjádřena také v Logice Josefa Tvrdeho.

Pojem účelu. Tvrdý definuje účel takto: „Pravý pojem účelu znamená stav vědomí, který je charakterizován představou cíle spojenou s představou prostředků k jeho uskutečnění.“ K tomu dodává Tvrdý dále: „Zde je pojem účelnosti přesný a jasný.“ (196) Tato definice je vadná z těchto důvodů:

1. Především třeba *odstranit dvojsmysl*, který je obsažen ve rčení, že „*pojem účelu znamená stav vědomí*“. Dvojsmysl spočívá v tom, že „stav vědomí“ se může vztahovat buď na *pojem účelu* (tedy že *pojem* [účelu] je stavem vědomí), anebo na *účel sám* (tedy že *účel* je stav vědomí). Každý pojem je jako psychický fakt stav vědomí, také pojem otce nebo stolu. Zde však neběží o psychologický výklad toho, jak vzniká *pojem* (čehokoli), nýbrž o výklad toho, co je *účel*. Musíme tedy mít za to, že stavem vědomí se zde definuje účel sám. Musíme vykládat Tvrdeho definici účelu, jako by byl napsal: „Pravý pojem účelu je tento: Účel jest stav vědomí, který atd.“

2. Tvrdý tedy *definuje účel stavem vědomí*. Pumpuji-li vodu, abych napojil dobytek, není přece účelem pumpování vody můj stav vědomí (jakýkoli), nýbrž napájení dobytka. Účelem podniku v podnikání je výdělek peněz, žádný stav vědomí. Účelem léku je pozdravení nemocného, žádný stav vědomí. Účelem vodovodních rour, v nichž teče voda, není stav vědomí, nýbrž doprava vody. Tvrdý mně namítne, že *pokud pumpuji vodu, je napájení dobytka jen v mé představě* (jako účel pumpování) a *tedy jen představou a stavem vědomí*. Na to třeba odpovědět:

a) Především se nevztahuje účelové myšlení pozorovatele jen na dobu *před* uskutečněním účelu, nýbrž také na dobu po jeho uskutečnění nebo při jeho uskutečňování. Účel podnikání, obilního monopolu, vodovodních rour je toho dokladem. Jsou to trvalá zařízení sledující stále určitý účel, který uskutečňují. *To, co uskutečňují* (výdělek peněz, stabilizace obilních cen, doprava vody), je jejich účelem, *nikoli stav vědomí těch*, kdož tato zařízení zamýšleli a uskutečnili.

b) Ale i tenkrát, když ještě *účel není* uskutečněn a je *jen v představě* jednajícího, pak účelem není *představa*, nýbrž její obsah, který je představován (a chtěno), nikoli *představa* napájení dobytka, nýbrž *napájení dobytka*, které je představováno a chtěno. Kdyby byla *představa* účelem, byl by *účel uskutečněn představou samou*. Pravíme-li, že byl účel uskutečněn, nebyla uskutečněna představa „jako stav vědomí“, nýbrž to, co bylo jejím obsahem. *Představa* jeho „jako stav vědomí“ byla „uskutečněna“ (byla zde) *už před* uskutečněním účelu, ba před dějem prostředkovým, jednáním. Práví-li Tvrdý, že účel je představa jako stav vědomí, pak *zaměňuje představu jako stav vědomí (psychický děj) s obsahem představy*. Můžeme

to znázornit ještě příklady na jiných obdobích. Třeba lišit a nesmíme zaměňovat *obavu* něčeho (jako stav vědomí) a to, co je obáváno, co je předmětem obavy; pravíme-li, že obava se splnila, míníme tím to, co bylo jejím obsahem; obava jako stav vědomí byla zde už dříve. Nesmíme zaměňovat *chtění* něčeho jako stav vědomí a psychický děj s tím, *co je chtěno*, co je předmětem chtění. Nesmíme zaměňovat *vynucování* něčeho jako děj s tím, co je vynucováno, co je předmětem vynucování; *milování* něčeho s tím, co je milováno atd. Tento předmět představy, který je účelem, je pak buď už uskutečněn anebo čeká na své uskutečnění, a je zatím jen obsahem představy, ale účel *není představou samou (psychickým dějem)*.

3. Stav vědomí, který je účelem, charakterizuje dále Tvrdý jako *představu cíle spojenou s představou prostředků vedoucích k jeho uskutečnění*. Tedy především *představou cíle*. K tomu třeba poznamenat:

a) Co znamená *cíl*? Tvrdý tento pojem nedefinuje a máme tudíž právo rekurovat ke smyslu, který tomuto názvu dává obecná mluva. Cíl je účel, snad konkrétně zabarvený (při hře, při dostizích ap.), je účelem, k němuž hledáme prostředky (také v Tvrdeho definici se mluví o prostředcích k cíli). „K tomu účelu“, „k tomu cíli“, „k tomu konci“ vyjadřují totéž. Řecké telos, od něhož se odvozuje teleologie, znamená konec i cíl. Obdobně latinské slovo finis, od něhož se odvozuje finalita. *Cíl je tedy účel*, případně konkrétně zabarvený.

b) Je-li cíl vlastně účel, pak se vyjímá podivně definice účelu, který je zase představou účelu, in infinitum. Je-li cíl účel, protože to je totéž, pak bychom *definovali účel představou účelu*, který je zase představou účelu, in infinitum. Je-li cíl účel konkrétně zabarvený, species účelu, pak k tomu přistupuje druhá vada, totiž že se definuje *genus* (účel vůbec) pomocí *species* (účel konkrétně zabarvený). To platí tím více, přistupuje-li k představě cíle další specifikace (spojení s představou prostředků), o níž bude dále řeč.

4. Představa cíle je však podle Tvrdeho jen tenkrát účelem, „*je-li spojena s představou prostředků, vedoucích k jeho uskutečnění*“. Všimněme si zatím *představy cíle spojené s představou prostředků*. V pojmu cíle i prostředku je dvojí: jednak to, co je cílem, účelem (napájení dobytka, výdělek peněz, uzdravení nemocného), pokud se týče, *co je prostředkem* (pumpování vody, práce v podniku, lék, vodovodní roury), tedy *obsah*, jednak to, že ten který obsah je cílem, účelem, pokud se týče prostředkem, tedy jeho *účelovost a prostředkovost* (pojem účelu s vyabstrahovaným obsahem; podle našeho názoru, jak později dovodíme, *forma*). Mohu mít *představu dotýčného obsahu* (účelu či prostředku), aniž myslím na to, že jsou účelem či prostředkem (i když jimi jsou pro jednající subjekt), anebo *mám také toto* na mysli. Mluví-li někdo o představě cíle (účelu), jak činí Tvrdý, může myslit na jedno nebo druhé. Proberme oba případy:

a) Je-li v představě cíle (účelu) *také cílovost, účelovost* toho, co tvoří jeho obsah (že tedy tento obsah je cílem, že je účelem), *pak k této představě patří nutně i představa prostředku*; protože cíl je cílem, *účel účelem jen vzhledem k prostředkům a pro ně*; účel je vždy účelem *něčeho*; totiž prostředku. [Kdyby nebyl myslitelný prostředek k dosažení toho, co si přeji, pak to, co si přeji, nemohlo by být účelem. Např. chci být všemohoucí! Toto přání nemůže být účelem, protože není cesty, jak bychom k němu dospěli.] Pak ale je *pojem prostředku obsažen v pojmu účelu jako je pojem účel obsažen v pojmu prostředku*. Jsou to *dva korelativní pojmy* jako příčina a následek; neboť i příčina je jen příčinou následku, a následek je následkem vzhledem k příčině. Pak ale nemohu určovat jeden z těchto korelativních podvojných pojmů druhým. Nemohu definovat příčinu následkem, když je pak navzájem nutno určovat následek příčinou. Stejně pak *není žádným bližším určením cíle, že jeho představa je*

spojena s představou prostředku, protože tato představa prostředku je už implicitně v představě cíle, účelu obsažena. Neběží o dvě různé představy, nýbrž o jednu, pozorovanou ze dvou protilehlých bodů. Kdyby doplněk představy cíle, totiž že je spojena s představou prostředku, odpadl, bylo by to totéž. Zbylo by, že představa účelu je představa cíle, účelu, což je tautologie. Tak tomu je, když se držíme přesného doslovu Tvrdeho definice.

b) Jestliže Tvrdý praví, že účel je představa cíle (který není ničím jiným nežli účelem) spojená s představou prostředků, pak asi při představě cíle a prostředku zde nemyslel na jejich *cílovost* (účelovost) a *prostředkovost*, protože by mu jistě nebylo ušlo, že upadá do tautologie, nýbrž měl zde na mysli *obsah*, tedy to, co je účelem, pokud se týče, co je cílem. Jestliže se pak *spojuje představa takových dvou obsahů* (napájení dobytka, pumpování vody) a jestli jeden vede k uskutečnění druhého, vzniká účel. To měl asi Tvrdý na mysli. To, co spojuje tyto dvě představy (pumpování vody, napájení dobytka), je, že to, co *tvorí obsah představy jedné, je způsobilé uskutečnit to, co tvorí obsah představy druhé. Vnější technická způsobilost jednoho uskutečnit druhé spojuje představy obou a představa druhého pak je účel.* V tom se však Tvrdý mylí.

Mám představu elektrického proudu, který je způsobilý k zabití člověka. Je proto elektrický proud prostředkem a usmrcení člověka účelem? Ano, ale *jen pro toho, kdo chce jedno i druhé*, kdo chce usmrcení člověka pomocí elektrického proudu, např. při popravě v Americe. Ale *pouhá představa jednoho, jehož lze docílit pomocí druhého, nečiní ani z onoho účel, ani z tohoto prostředek.*

5. *Účel se tedy nedá redukovat na představy o dvou zjevech, které souvisejí technicky tak, že jeden je způsobilý uskutečnit druhý.* K tomu musí přistoupit ještě něco jiného, co Tvrdý *úplně pomíjí*, ač tvoří základní podstatu věci. To spočívá v tom, že subjekt si nejen zjev A (obsah představy prostředku) a B (obsah představy účelové) představuje, nýbrž *že je oba chce; že chce B* a hledá prostředek k jeho uskutečnění a *že chce A* k tomu cíli jako prostředek. Ne všechno, co je způsobilé uskutečnit B, je prostředkem, nýbrž *co člověk chce jako prostředek, třeba by to ani nebylo technicky a objektivně vůbec způsobilé uskutečnit B* (zařikávací na zahnání nemoci); *záleží na mínění a vůli subjektu. Účel i prostředek je něco chtěného.* Na účel i prostředek se vztahuje nejen *vědomí* (představa), nýbrž i *vůle* subjektu. Prostředek je to, co je chtěno, protože je podle mínění subjektu způsobilé uskutečnit něco jiného, rovněž chtěného jako účel. *Prostředkovost a účelovost není ve vnějších předmětech a zjevech, nýbrž v hlavě subjektu; vždyť týž zjev je v jednom směru účelem* (obilí se mele na mouku), v jiném prostředkem (z mouky se peče chléb).

6. Na tomto místě třeba upozornit na otázku, kterou při tom Tvrdý rovněž pomíjí, tj. *otázku subjektu*, který si představuje a chce obsah účelu a prostředku. Třeba dobře lišit subjekt *poznávající* a subjekt *jednající*.

Subjekt *poznávající* (vědecký pozorovatel teoretický) pozoruje, chápe a vykládá jednání (účelové úkony) subjektu *jednajícího*; vykládá je jako prostředky k účelům; uvědomuje si, že jednající subjekt chce A (lék), protože chce B (zdraví), vidí účelovost a prostředkovost ve změnách, které jednající subjekt působí svými zásahy. *Přičítá tomuto subjektu inteligentní vůli.* Chce pochopit vnější úkony jednajícího subjektu a vnější děje a změny, které svými úkony způsobil, a to tak, *že za těmito úkony a vnějšími ději hledá obsah myšlenek a obsah chtění jednajícího subjektu, hledá vztahy mezi tím, co subjekt chce.* Tak vzniká teleologický způsob výkladu, teleologická teorie.

Josef Tvrđý

Kritický finalismus. Odpověď na poznámky Karla Engliše k mé Logice
(Česká mysl 34, 1938, s. 264-277)

Vážím si Englišovy veliké práce v jeho oboru a jistě také s pozorností sleduji, co přináší jeho práce k obohacení logiky. Nepůjde sice „nakonec o celou výstavbu logiky“, jak se Engliš domnívá, přeceňuje v té příčině svůj speciální odbor a jeho význam pro logiku, neboť nejen logika musí si všímat speciálních odborů, ale speciální odbory vědecké, chtějí-li mluvit o logice, musí být informovány o tom, co se v logice vykonalo a co je v ní nového. Dnešní logika sotva se již dá zlákat na starou cestu racionalismu. Moje logika není v tomto směru tradiční, jak tvrdí Engliš, neboť tradiční logika si nevěděla s teleologií rady a prostě ji odbývala tvrzením, že je to obrácená kauzalita. Já však jsem teleologickou metodu zařadil do *strukturální metody* a v té věci se domnívám, že moje logika přináší *novum*, neboť v ní je metoda, která nabývá čím dále tím většího významu ve vědách, poprvé logicky zařaděna. Toho si Engliš ve své diskusi vůbec nevšiml, aspoň nikterak to nedal najevo, ač tu je nejdůležitější místo pro diskusi a pro posuzování poměru kauzality a teleologie.

Odpovídat na všechny námitky Englišovy, které proti mým názorům, definicím atd. činí, nebudu; jednak bych tím diskusi přiváděl do nechutné hádky o slovíčka, a za druhé ani nemohu, neboť nemám tolik místa na odpověď jako Engliš na kritiku. Omezím se tedy na hlavní věci a rozlišení stanovisek. Hádky a obviňování odpůrce z nelogičnosti a nedůslednosti, zvláště když se nedovedeme postavit na odpůrcovo stanovisko, nemají ani vědecké ceny, ani nepřispívají k ujasnění pravdy.

Předně, pokud se týče mé definice pojmu účelu, chci podotknout jen to, že každý pojem, který má být definován, musí pocházet buď ze zkušenosti vnější (a tou je definován), anebo ze zkušenosti vnitřní, ale nesmí se v definici obě zkušenosti mísit. Proto charakterizuji pojem účelu na základě vnitřní zkušenosti jako „*představu cíle spojenou s představou prostředků k jeho uskutečnění*“. Engliš se pozastavuje nad tím, že pravím představa cíle, neboť podle něho není rozdíl mezi cílem a účelem, nanejvýš je cíl konkrétně zbarvený účel. Nebudu zde citovat literaturu o rozdílu mezi pojmem cíle a účelu (stačilo by uvést jen Schelera) a řeknu hned, že cílem je předmět (věc, děj, abstraktum atd.), k němuž každá aktivita směřuje (aktivitu беру tu v nejširším slova smyslu). Naše touhy, přání, lásky, různé činnosti mají vždy nějaký cíl. Cíl je tedy něco obecnějšího nežli účel, neboť účel je cíl, k němuž vědomě volíme prostředky, a nedopustil jsem se tedy nijakého logického přehmatu, jak se domnívá Engliš, že bych definoval genus pomocí species, naopak definuji species pomocí genus. Ostatně rozdíl mezi účelem a cílem sám Engliš nevědomky udává, když praví, že přejí-li si být všemohoucím, nemůže to být účelem, protože není cesty, jak bychom k němu dospěli. Ale cíl přece toto přání má, chybí mu jen právě ona cesta, která z cíle činí účel. Proto odpadají jakožto zbytečné Englišovy úvahy, že k pojmu cíle nutně náleží pojem prostředku. Nenáleží, neboť cíl je účelem. Všecky tyto polemické poznámky mají jen smysl, ztotožňujeme-li pojem cíle s pojmem účelu.

Za druhé vytýká mi Engliš, že nevidím podstatu účelu a prostředku v tom, že jsou oba chtěné. Opravdu podstatu v tom nevidím, neboť bereme-li chtěné ve významu rozhodnutí motivů, pak není pro strukturu účelu a prostředku podstatným momentem, podstatným rysem této struktury je to, že má vést k uskutečnění, ať už to chceme, nebo ať vyhovujeme rozkazu či přání něčemu, anebo ať napodobíme někoho.

Souhlasím úplně s tím, že pojmy účelu a prostředku nejsou ve vnějších zjevech, že mají původ subjektivní, ale řešení tohoto subjektivního původu vidím v náležitém objasnění introspektivním a nikoliv v novokantovské hypostazi obecného

subjektu a dokonce ne v jeho dělení hypostazovaného subjektu na subjekt poznávající a subjekt jednající, pocházejícím ze staré tradiční psychologie mohutností, která dala tak charakteristický ráz filosofii Kantově a jeho stoupenců. Těžko ovšem lze pochopit, když někdo je přesvědčen, že účelovost a prostředkovost jsou subjektivního původu, jak ji může vkládat do objektivních dějů. Je-li účel a prostředek jen v mé mysli, pak nemůže objektivně spojovat dva vnější děje, nýbrž jen dvě konkrétní představy těchto dějů. Oddělovat představu od jejího obsahu, jako činí Engliš, je sotva správné, neboť pak by z představy nezbylo nic. Od obsahu možno oddělovat obecný děj představování, který si můžeme myslit, abstrahujeme-li od konkrétního obsahu jeho, ale nikoliv konkrétní představu. Reknu-li tedy představa cíle, pak nezaměňuji psychický děj s obsahem představy, neboť mně tu nejde o psychický děj představování, nýbrž o představu obsahu. Ostatní kritika Englišova, zvláště pokud má vztah k časovosti účelu, padá vedle, neboť chápu-li teleologii strukturálně, jak vyplývá z mé definice účelu, pak nelze mi přičítat metafyzickou definici, užívanou zvláště v biologii, o účelu jakožto budoucí příčině, poněvadž ji odmítavě kritizují a nahrazují definicí strukturální, jak vyplývá z mých slov na s. 197: „Tento teleologický (metafyzický) názor, který se zdá, jak praví Goblot, ze stanoviska kauzálního determinismu absurdním, dá se jedině pochopit ze stanoviska strukturálního determinismu na základě pojmu *celistvosti*, neboť jedině pojem celku, který není závislý na časovém sledu, může způsobit, že děje nynější mohou být determinovány ději, které se objeví teprve v budoucnosti. *Není to však determinace příčinná, nýbrž strukturální.*“ [Podtrhuji nyní já.] Tedy účel a prostředek neberu jako obrácenou kauzalitu, nýbrž beru je jako součástky jednoho celku, chápu je strukturálně, čehož si Engliš nevšiml, a tím odpadají zase všechny ony dlouhé úvahy, které Engliš k názoru mylně mi připisovanému připíná.

Proč potřebuje Engliš hypostaze pojmů subjektu poznávajícího a jednajícího? Poněvadž to jsou dva hlavní sloupy kantovské teorie noetické, prohlašující myšlení za *apriorní*, neboť podle Kanta a jeho stoupenců si je vytváří subjekt sám bez ohledu na zkušenost. A jako Kant pomocí hypostaze subjektu jednajícího (vůle) zajistil si apriorní kategorický imperativ mravní, stejným způsobem hledí si Engliš zajistit cestu k tomu, aby mohl prohlásit teleologii za zvláštní druh apriorního myšlení praktického, majícího základ v subjektu jednajícím a tvořícím bez ohledu na zkušenost „úsudek“ specifický o „dobru“, nikoli o pravdě (s. 148). [Kant sám ovšem tak daleko nešel a nepovažoval teleologii za obecný princip myšlení, tedy neuznával „teleologické myšlení“.] Proto považuje Engliš chtění, opírající se o pojem subjektu jednajícího, za podstatu účelovosti, a mně vytýká, že ve své definici této podstaty nevyjadřují. Poněvadž ovšem nemám o „chtění“ metafyzický názor, závislý na pojmové hypostazi jednajícího subjektu, nýbrž názor, jak vyplývá z psychologické introspekce a behavioristického popisu vnějších projevů chtění, výtka tato mě úplně míjí. Tu je místo, kde se budeme s Englišem vždy rozcházet, poněvadž vycházíme každý z jiných předpokladů.

Nevidím tudíž v teleologickém myšlení nějaký zvláštní druh myšlení, nýbrž jen metodu, kterou zařadíme do metod strukturálních; ty však projevují ve svých soudech a úsudcích obvyklé formální myšlení logické, neboť z logického stanoviska je myšlení jen jedno: a to buď logické (správné), nebo nelogické (nesprávné). A jsem opravdu rád, že v této příčině mohu se dovolávat národohospodáře, zvěčnělého J. Loevensteina, který studiem Schopenhauerova základního noetického spisu aspoň poněkud se zbavil pout novokantovství, ač jinak i jeho teorie národohospodářská jeví jeho značné stopy. Také on vidí v teleologickém myšlení jen obvyklé logické myšlení, a to sylogismus kategorický. Souhlasím s ním úplně, jen bych zaměnil podle dnešní

logiky kategorický sylogismus úsudkem hypotetickým, jehož základní soud vyjadřuje právě vztah mezi účelem a prostředkem. Tento soud není ovšem soudem hodnotním, jak se domnívá Engliš aj., nýbrž soudem *odhadovacím*, který je v praxi a v strukturálním myšlení velmi obvyklý a náleží mezi soudy hypoteticko-relační (prostá implikace). [Engliš užívá všude slova úsudek hodnotní, ale nepodává nikde ani jeho formu ani jeho poměr k hodnotnímu soudu. Či má to být překlad Windelbandova slova: Beurteilung?] Chtění, které Engliš uplatňuje jako základ teleologie, není obsaženo v tomto soudu, nýbrž, jak správně ukázal Loevenstein, teprve v úsudku, který je však již útvarem čistě logickým (nikoli hodnotním). Chci účel (tzn. je účel), chci tedy prostředky (jsou tedy prostředky). Avšak pro vznik účelu není chtění bezpodmínečně nutné, neboť účel vzniká též na rozkaz, přání druhých, anebo tím, že je napodobíme.

Jistěže účel a prostředek jsou součástmi určitého pořádku, který teleologie odkrývá, neboť jak jsem již dříve konstatoval, je teleologie pojem strukturální, ale jako druhé struktury nemá k odkrývání správnosti „dobra“ jiných prostředků nežli logický soud a úsudek. Teleologii, pokud je myšlením, nejde o „dobro“, to je cílem našeho jednání, které nemusí být spojeno s myšlením, jako např. ve vášni, myšlení jde vždy a všude jen o *správnost*. Není tedy zvláštní logiky teleologické, neboť logické útvary má společné s ostatní formální a vědoslovnou logikou. Konáme-li v teleologii soud, není „evidentní“, nýbrž musí být logickými metodami teprve zajištěn (indukcí, dedukcí ad.), jak také ukázal Löwenstein. A proto nejdůležitější cesta je od účelů k prostředkům, jak tomu je také v technice, kde prostředky se hledí zjistit metodami logickými. (Např. že cihly jsou prostředkem k dosažení účelu domu, mám zajištěno induktivně na základě zkušenosti.) Cesta od prostředků k účelům je kontrolující, a to od skutečných prostředků ke skutečným účelům. A tu se užívá také *metody kauzální* (prostředek se činí příčinou účelu – cihly jsou jednou z příčin domu), o níž jsem proto napsal ve své *Logice*, s. 198, že nemusí být s teleologickou metodou v protikladu. Z prosté implikace činíme tu implikaci striktní. Spekulativní stanovení hypostaze jednajícího subjektu „jakožto bodu přičitatelnosti pro myšlení, chtění a jednání“ považuji za zbytečnou myšlenkovou konstrukci, která překračujíc meze pouhé logiky, nepřispívá nikterak ani k pochopení teleologické struktury, nýbrž naopak zavádí ji do tradičních vod metafyzických. Dovolává-li se Engliš pro svoje spekulativní stanovisko pojmu síly v přírodovědě, tedy tím svého stanoviska neposiluje, neboť právě pro metafyzické zneužívání pojmu síly ve fyzice hledí moderní fyzika obejít se bez něho anebo jej formuluje tak, aby měl přesný význam, ztotožňujíc jej s trvalou příčinou nebo zákonem kauzálním. Tím více to platí o účelích vyžadujících úplně fiktivní osobnost, jako při různých společenských celcích. Je to jeden z případů sociologického organicismu, který složité struktury společenských celků hledí vpravit do jednoduchých pojmů, převzatých z biologické, resp. psychologické zkušenosti, jako je kolektivní vůle a jednotný účel. Dnes vědecká sociologie opustila již tyto analogie, mající nahrazovat přesné zkoumání složitých struktur společenských, a tak lze těchto pojmů užívat jen jako fikcí, ale nikoli k vysvětlení jevů, nýbrž jen jako heuristické pomůcky. Ovšem, kdo neuzná pojmu fikce právě pro jeho zneužívání k zavádění nevědeckých hledisek do vědy, opustí tyto pojmy úplně. Dnes a vlastně již i dříve užívali a užívají těchto fiktivních pojmů rádi politikové, aby svým teoriím, jdoucím za zvláštními účely, dodali vědeckého rázu, proto svádějí tyto teorie snadno k určitým sociálně politickým důsledkům.

Svémi názory o „teleologickém myšlení“ překračuje Engliš hranice pouhé logiky, neboť logika nemá co dělat se subjektem poznávacím a jednajícím, logika zná nanejvýše subjekt jakož pojem, od něhož naše souzení vychází. Englišovo zdůvodnění

„teleologického myšlení“ není tedy logické, nýbrž *noetické*, a to na základě kantovské noetiky, používající hypostaze obecného subjektu k řešení základních problémů noetických. A tu je druhé místo, kde se rozcházíme s Englišem a kde se nikdy nedohodneme; já považuji v souhlase s většinou badatelů v logice logiku za samostatnou vědu, nezávislou na noetice, která jakožto filosofie poznání nemůže logice předpisovat pravdy a metody, nýbrž naopak z logiky čerpá svoje názory o intelektuálním poznání. Engliš naproti tomu ztotožňuje logiku s noetikou, jak ukazuje jeho termín „noetická logika“, a noetika podle něho může logice určovat cesty a metody (odtud jeho názor, že „půjde o celou výstavbu logiky“). Tu má také svůj původ odmítání psychologie z teleologie, stupňující se až v odpor k psychologii, neboť noetické předpoklady Englišovy jsou závislé na *určité psychologii*, a to metafyzické psychologii mohutností, a proto z tohoto hlediska nemůže připustit druhou psychologii, odbýváje ji novokantovským heslem, že užívá „myšlení kauzálního“. Avšak moderní psychologie neuvádí jen metody kauzální, nanejvýš jen v některých oborech, naopak velmi důležitou metodou stala se v poslední době v psychologii metoda *strukturální, celková*, která není metodou kauzální, nic neatomizuje a naopak přispívá k poznání celků a struktur a mezi nimi i teleologie. Myslím, že podobná situace jako v psychologii je i v národním hospodářství. Přiznávám se tu k omylu, neboť jsem měl dojem, že Engliš připouští teleologii, poněvadž ji v národním hospodářství tak zdůrazňuje, za jedinou metodu této vědy. Nejsem ovšem v tomto dojmu, který je podporován jeho novokantovským postulátem charakterizovat vědy podle metod, osamocen, měli jej i druzí. Engliš výslovně uznává pro národní hospodářství vedle metody teleologické metodu kauzální, avšak jen pro historické zkoumání; myslím však, že ji bude musit připustit i pro řešení jiných otázek, které zasahují i do hospodářské systematiky, neboť jak ukázal K. Maiwald, všechny zjevy hospodářské, jako např. směna, nedají se vysvětlit teleologicky, leda per fictionem. A vedle metody kauzální a teleologické bude třeba v národním hospodářství použít jednak strukturální metody psychologické a strukturální metody, kterou národní hospodářství má společnou se sociologií, neboť hospodářské jevy mají úzké souvislosti s ostatními sociálními jevy a mají s nimi často společnou strukturu, z níž se dají jen násilnou abstrakcí vyloučit.