

E-LOGOS/2001

ISSN 1211-0442

Jiří Vaněk:

Metodologický odkaz Karla Engliša jako český příspěvek k rozvoji liberalismu

Tato práce vznikla v rámci grantového projektu
"F. A. Hayek a teorie spontánního řádu" financovaného
Grantovou agenturou České republiky (reg. č. 402/99/0848).

Resumé:

Pojetí lidského poznání, jež zformuloval český ekonom a filosof Karel Engliš (1880 - 1961), je v této stati pojednáváno z metodologického hlediska. Při tematizaci Englišovy teorie myšlenkových řádů se analýza soustřeďuje hlavně na teleologii, chápanou jako základ ekonomického myšlení. V daném kontextu se zvažuje problém objektivitě poznání, otázka pravdy a sepětí obecných myšlenkových přístupů s konkrétními vědními metodami. Zdůrazňují se Englišovy cenné podněty pro současnou metodologii ekonomické vědy.

Klíčová slova:

kauzalita - logika myšlení - metoda - mezní užitek - myšlenkový řád - norma - pravda - racionalita - teleologie

Zvažujeme-li filosofická pojetí pravdy a metody, jež se zrodila na české půdě, neměla by mezi jejich výčtem chybět koncepce, již zformuloval filosof a ekonom Karel Engliš (1880 - 1961). Tím spíše, že ve svém životě si vskutku za pravdou svého přesvědčení stál až k hořkému konci zapovězeného profesora a zapuzeného čelného akademického funkcionáře, jenž se musel po únoru 1948 vzdát své práce na Karlově univerzitě a natrvalo se vystěhovat z Prahy. Ani v teoretickém pojednání o gnoseologii a logice nezapomíná na problém poměru člověka k pravdě, i v pozdním shrnutí svého celkového filosofického postoje, nazvaném Věčné ideály lidstva, připomíná: "Pravda je předpokladem, každého jiného dobra".¹⁾

V teorii váže Engliš otázku pravdy k oblasti empirických soudů o skutečnosti, již odlišuje od druhé sféry lidského poznání, která se týká logiky uspořádání myšlených obsahů. Zatímco logické nástroje myšlení mohou být vzhledem ke sledovanému poznatkovému cíli buď správné nebo nesprávné, empirické soudy jsou ve vztahu ke skutečnosti, o níž něco tvrdí, pravdivé nebo nepravdivé. Pravdu pak Engliš chápe tradičně jako shodu soudu se skutečností. Samo toto rozlišení a vymezení je běžně používané a uznávané; teprve konkrétní rozvedení tohoto přístupu je originálním Englišovým přínosem. Ten byl v mnohém podnícen vlivem Immanuela Kanta.²⁾

Nastoluje se totiž problém možnosti porovnání údajného poznatku, obsaženého v empirickém soudu, s realitou samou. "Neboť abychom se mohli o shodě svého poznatku se skutečností přesvědčit, musili bychom mít možnost svůj poznatek se skutečností srovnat. Ale to právě nemůžeme, neboť *co srovnáváme*, abychom se přesvědčili o pravdivosti empirického soudu (poznatku, tvrzení), *je vždy poznatek s poznatkem*, poznatek zrakový s poznatkem hmatovým, sluchovým atd., poznatek svůj s poznatkem jiných osob (případně zvířat), svůj poznatek přímý s poznatkem přes přístroj (fotografický nebo jiný) atd., avšak *poznatek se skutečností srovnat nemůžeme*. Z toho už plyne, že o absolutní pravdě ve smyslu naprosté shody našeho poznání se skutečností se přesvědčit nemůžeme."³⁾ Úvaha tu sice mluví o nemožnosti absolutní, úplné pravdy, ale vlastně prohlašuje, že se ani nelze dobrat plné objektivitě. Engliš v tomto smyslu půjde v Kantových stopách, neboť, jak naznačují i citovaná slova, poslední hranicí výpovědi o údajné skutečnosti je intersubjektivita.

Tomu ostatně odpovídá i Englišovo výslovné přejímání Kantova stanoviska, že skutečnost "o sobě" poznat nemůžeme.⁴⁾ Ohlas této základní pozice je patrný i při výkladu interpretace smyslových záznamů: "Obsah vněmů (a představ) promítá člověk do (*domnělého*) [proložil J.V.] jejich původu (bolest do zubu, zvuk do hudebního nástroje atd.), v přesvědčení, že je něco mimo jeho vědomí..."⁵⁾ Podobně o něco dále je uvedeno: "...vněmy promítáme do skutečnosti, protože máme za to, že je působí."⁶⁾

Vzniká pak ovšem otázka, na čem lze stavět ono úsilí o shodu empirického soudu se skutečností, když skutečnost samu o sobě nelze postihnout. Přitom za skutečnost Engliš pokládá vše, co je předmětem poznání kromě logických nástrojů myšlení. Skutečnost je takto vlastně rozvržena jako jakési pole za hranicemi myšlenkových procesů, do něhož jsou hypoteticky umísťovány údaje obsažené v mysli.

V Englišově vymezení existuje tudíž poznání dvojího druhu: poznání myšlenkových řádů (logických nástrojů) a poznání všeho toho, co je mimo myšlenkové řády, tj. skutečnosti hmotné i nehmotné povahy (včetně psychického dění, postulátů, norem). Z toho pak nutně vyplývá i povaha strategie poznávacího procesu, metodologie vědy.

Ke zjištění pravdy zbývá na základě takto formulované koncepce asi jediné: soustavná konfrontace různých již dosažených poznatků s poznatky získávanými, a to za pomoci logiky obsažené v "myšlenkových řádech" i postupů, jimiž je vedeno příslušné konkrétní bádání, tj. metod.

Jak známo, Engliš rozlišuje tři "myšlenkové řády", jež mu představují trojí základní možnost uvažování. Jsou to pojmové soustavy, uvnitř nichž je přesně určena vzájemná souvislost mezi

pojmy, jichž se tam užívá. Ontologicko-kauzální myšlenkový řád je způsob myšlení pod základním zorným úhlem příčinných vztahů skutečnosti. Teleologický (od telos = účel) řád je úvahou řízenou dominantním hlediskem zvoleného účelu. A posléze normologický řád je takové pořádání myšlenkových obsahů, při němž se vše odvozuje z nějaké stanovené hlavní normy.

Existoval zvlášť podstatný důvod, proč Engliš ve své teorii myšlenkových řádů věnoval velkou pozornost tomu z nich, který na skutečnost pohlíží z hlediska účelu, chtěného či nechtěného. Je to proto, že právě v něm nachází filosofický základ ekonomického jednání.⁷⁾

Teleologické určení jevů bylo ovšem ve filosofii rozpracováno již dávno. Připomeňme si, že první velký koncept teleologie rozvinul už Aristotelés ve svém učení o látce a tvaru, jenž je cílem, účelem (telos) pohybu látkové stránky reality. U Aristotela ovšem šlo o přírodně filosofickou teleologii: celá příroda se takto uskutečňuje v účelově determinovaném pohybu. Teleologie je tak jádrem Aristotelovy ontologie, teorie bytí, třebaže se v ní výslovně rozeznává čtverý druh "příčin" věcí, z nichž jen jedna je "účelová".⁸⁾ "Účelová příčina" (causa finalis) má v Aristotelově pojetí mnohem významnější roli než ostatní příčiny (látková, hybná a tvarová), neboť v rámci "účelové příčiny" hybnost a tvar splývají s účelem. Cíl, účel je jakoby předem hotov - pohyb, v němž se věc uskutečňuje, je jen postupnou materializací tohoto předem jsoucího účelu. "Neboť všechno, co je od přirozenosti, je účelné anebo je alespoň průvodním jevem účelného uspořádání."⁹⁾ U filosofického reprezentanta vrcholného středověku Tomáše Akvinského je účelnost (vše ve světě je uspořádáno podle promyšleného plánu) jedním z proslulých pěti důkazů boží existence, z nichž jiný se zase dovolává příčinné souvislosti (nekonečný řetěz příčin je nutno někde zastavit, u nějaké první příčiny všeho); kauzalita a teleologie jsou zde rovnocennými argumenty.

V novověké filosofii vystupovali zastánci teleologického principu jako odpůrci mechanicismu a kauzálního vysvětlování. Kauzální objasnění věci na základě "přirozených příčin" a jejich účelový (teleologický) výklad jsou chápány jako dvě alternativní, navzájem se vylučující možnosti explikace. Námitky proti teleologii byly někdy vyslovovány v tom smyslu, že je to vlastně jenom "obrácená kauzalita". Proti tomu bude ve svém pojetí vystupovat i Engliš. Do jeho doby však prodělaly teleologické koncepte ještě několik zvrátů.

Mechanické chápání příčinných souvislostí užitá při naturalistickém přístupu k člověku a společnosti (tj. když lidské není ve své specifčnosti odlišeno od přírody) vedlo k stanovisku, že člověk je zcela podroben přírodní nutnosti. Svoboda jako možnost volby je fakticky nulová. Neboť i ten, kdo by ji interpretoval jako "poznání nutnosti", při takovémto jednodimenzionálním, lineárním pojetí nutného procesu (nutná jednosměrná příčinná souvislost) by ji ve skutečnosti anuloval.

Na rozdíl od naturalistického konceptu I. Kant pojímá člověka jako jsoucno kvalitativně odlišné oproti přírodě, která je doménou kauzálních vztahů. V lidské poznávací aktivitě má však podle Kanta své místo i teleologický výklad organické přírody. Kant se ovšem nedomnívá, že by teleologie byla objektivní charakteristikou organické přírodní reality; teleologie (v Englišově terminologii teleologický "myšlenkový řád") je pro něj pouze takovým způsobem pochopení organické přírody, který je adekvátní našim rozumovým mohutnostem. Pokud jde o člověka samotného, je účelem sám o sobě jakožto mravní bytost, která si normativně určuje zákony svého

jednání. Tím vedle světa, jak jest, se utváří svět, jak býti má. V kantovské tradici je teleologie a normativnost pojata jako způsob lidské svobody - teleologie je součástí spontánní aktivity poznání, normativita zase vyjadřuje svobodné přimknutí se k poznané normě.

Další vývoj německého klasického myšlení po Kantovi však přenesl těžiště teleologické úvahy z lidského subjektu na svět objektivní skutečnosti. Hegelova filosofie chce vyjádřit objektivně pojatou teleologii nadosobního (absolutního) Rozumu spočívajícího v základech světa. Individuální lidský rozum vystupuje u Hegela jako pouhý nástroj sebeuvědomění absolutního Rozumu a též jako prostředek jeho dějinné seberealizace. Svoboda člověka se tak u Hegela mění v pouhé subjektivní zdání: je pohlcena nadindividuálním totalizujícím Rozumem, v jehož apriorní struktuře jsou účely dějinného vývoje světa předem stanoveny. V Marxově modifikaci hegelovské filosofie je účelem teleologicky řízené dějinné seberealizace objektivního Rozumu komunistická společenská formace, která se podle této koncepce uskutečňuje s dějinnou nutností vyjádřenou známými Marxovými "zákony" historického vývoje.

Jednou z negativních reakcí na objektivizaci teleologie v pokantovské německé filosofii bylo i heslo "zpět ke Kantovi", které vytyčila koncem minulého století novokantovská filosofie. Engliš byl (prostřednictvím významného teoretika práva H. Kelsena a též díky zmíněné brněnské škole normativního práva, která z Kelsena vycházela) inspirován zejména tzv. bádenskou školou novokantovců; její zakladatel Wilhelm Windelband učil, že logické, etické a estetické normy jsou apriorní (transcendentálně-subjektivní) podmínkou teleologického uskutečňování rovněž apriorních hodnot Pravdy, Dobra a Krásy, kteréžto hodnoty jsou předmětem našeho chtění. Zřejmě pod vlivem Windelbandových idejí přiřazuje Engliš k zorným úhlům kauzality a normativních požadavků též hledisko chtěného účelu.

Na pozadí tohoto proměnlivého chápání teleologie v historii filosofických úvah se plastičtěji vynořuje význam Englišovy pozice. Když Engliš připisuje teleologii výlučně úlohu pořadajícího hlediska v našem myšlení¹⁰⁾, odmítá tím jít ve stopách oněch tradic v dějinách filosofie, jež pojímaly teleologii v rovině ontologické a objektivní. Jeho stanovisko se tím odlišuje od těch objektivně ontologicky interpretovaných teleologických koncepcí, jež vyúsťovaly v totalitní princip jediného vševládného Rozumu, který nakonec - má-li se projevit - musí "promlouvat" prostřednictvím nějakého lidského rozumu, jemuž údajně "svěřil" poselství absolutní a definitivní pravdy a jenž se cítí oprávněn stanovovat jednotně plánovaný společenský vývoj, včetně hospodářského.

Kdo je ale potom nositelem teleologického myšlenkového řádu u Engliše? Je to právě onen transcendentální logický subjekt, jenž se vyjevil už při srovnání s Kantem, tj. obecný apriorní logický předpoklad naší zkušenosti o světě: to, co v lidské logice umožňuje získávané empirii porozumět v její obecné dimenzi a vysvětlit ji. Není to, jak sám Engliš zdůrazňuje, nějaký psychologický či "psychofyzický" subjekt; psychologický (empiricky daný) subjekt jakožto předmět poznání totiž předpokládá poznávající subjektivitu, která už není empirická. Tato subjektivita je u Engliše označena termínem "subjekt přičitatelnosti"¹¹⁾; je to takový subjekt, jemuž se přičítá určité chtění (jde zejména o chtění poznávat), a který tedy vystupuje jako konečný vztažný bod veškeré myšlenkové aktivity.

Teleologie vystupuje právě jako výklad jednání z hlediska (logického) subjektu. Engliš si je ovšem vědom, že poznání získané touto cestou musí být doplňováno empirickými poznatky o konkrétních životních podmínkách a procesech různých sociálních vrstev a okruhů. A tak i z této strany poukazuje k hranicím teleologického pohledu: "Jakmile ... při výkladu jednání rekurujeme k inteligentní vůli člověka, pak si myslíme všechna jednání jako chtěná *subjektem této inteligentní vůle*, což už je logická konstrukce (není to psychofyzický člověk, který přece sám může být *předmětem této chtěnosti*). Můžeme a musíme zde předpokládat *svobodu vůle*, protože *subjekt je zde bodem přičitatelnosti, na který nemůže působiti žádná příčina*.

Jestliže však shledáváme, že mezi lidmi jsou obdoby, podobnosti a shody v jednání (např. ve složení spotřeby učitelských rodin), pak *přestává výklad teleologický*, protože stálost v takových podobách a shodách nás nutí k domněnku, že je zde též *určitá stálá příčina* (životní podmínky, podobnost jednajících v ohledu fyzickém, intelektuálním, mravním, která působí *stálost oné podoby a shody* (např. stálé procento plodnosti, zločinnosti atd.). Jen v kausálním pohledu hromadném jsou tyto podoby a shody vysvětlitelné. V tom mohou být i *reakce organismů na vnější popudy*, které jsou zde *příčinou*. To, že jsou tyto organismy zařízeny snad '*přírodní účelovostí*', na věci nic nemění, jejich reakce je v pohledu, v němž hledáme vztah mezi nimi a hromadným shodným zjevem, *příčinou*. To, že je puška účelné zařízení ke střelení, nepřekáží tomu, že výstřel z ní byl příčinou něčí smrti. Když se díváme na jednání jednotlivce, nemůžeme zjistit *příčinu*, proč kupuje různé statky v určitém poměru, a hledáme teleologický výklad ve vyrovnání relativních užitků mezních. Teprve při *hromadném pozorování*, při němž se ukazují stále větší či menší *shody*, *soudíme na stálou příčinu těchto shod*." ¹²⁾

Engliš zde vlastně klade otázku po možnosti kauzálního výkladu jedinečné volby, jednotlivého rozhodování. Odpověď zní, že za takovou "příčinu" lze pokládat jen účelově vedenou úvahu. Leč v takovém případě jsme se neocitli v potenciálně nekonečném řetězci příčin, ale v konečném řádu účelů. ¹³⁾ Teprve dotaz, proč se sleduje právě ten určitý hlavní účel, určující onen hierarchický pořádek účelů nižších, přivádí tazatele na půdu kauzality, tedy k širším příčinným souvislostem.

Tímto způsobem si zřetel k hromadným procesům vyžaduje změnu zorného úhlu, přechod z logické konstrukce kladení účelů a volby prostředků do roviny objektivních vztahů, v nichž subjekty a jejich projekty budoucího jsou podmiňovány souhrou minulých a již existujících okolností.

Svou snahou o přísně vědecké hledání logických základů hospodářské činnosti připomíná Engliš klasický pozitivistický ideál poznání, liší se však od něj výrazně právě začleněním teleologie do systému poznávací aktivity ve vědě. Proto pozitivista F. Krejčí ve své kritice Englišova spisu takový přístup jednoznačně odmítá. ¹⁴⁾ Oproti tomu lze z hlediska dnešního poznání pokládat teleologii naopak za výstižnou charakteristiku specifičnosti lidského jednání. Smysl lidského jednání lze totiž uchopit pouze v rámci teleologie.

Východiskem teleologického pohledu je, že něco je chtěno. Otázka Proč? v rámci tohoto myšlenkového řádu vede k odpovědi: Protože je chtěno něco jiného. ¹⁵⁾ Tak se ukazuje řetěz prostředků a účelů, jež zase samy slouží jako prostředek k účelu dalšímu. Tento řetěz je ovšem na rozdíl od nekonečného kauzálního nexu konečnou řadou účelů. Poukazují totiž posléze k nějakému původnímu základnímu účelu, jemuž ty ostatní účely v dané řadě slouží jako

prostředky. "Přemětem teleologického poznání jsou tedy vždy soubory postulátů, které jsou uspořádány podle principů finality a jsou ovládány společným účelem původním."¹⁶⁾

K pojmovému systému, jímž je teleologický způsob uvažování vybaven, náleží především tyto pojmy: chtěnost, subjekt, prostředek, účel, potřeba, užitečnost, hodnota, škoda, náklad, výnos. S nimi je spojena soustava pravidel (zákon o relativním užitku, zásada hospodárnosti).¹⁷⁾ Engliš v nich spatřuje pojmy a pravidla formální, nikoliv taková, jež přísluší empirickým vědám. Opět zde, jako už v případě vztahu fyzikálních a ontologických pojmů, umisťuje některé pojmy, tradičně pokládané za ekonomické, do ještě obecnější, filosofické roviny.

A s ohledem na toto pojetí teleologie jakožto logiky je také vymezen obsah příslušných pojmů.¹⁸⁾ Potřeba je vztahem účelu k prostředku, nikoli pocit, ne psychické chtění. Diferenciace potřeb pak probíhá podle obsahů účelů. Užitečnost je vztah prostředku k účelu. Užitek se rozumí uskutečňování účelu, škodou účelová újma. "Užitečnost a škodlivost jsou pod tímž účelem stejnorodé a bezprostředně srovnatelné. Kulturní užitek určitého opatření a kulturní škoda jiného opatření se dají bezprostředně srovnati, protože jsou vzhledem k společnému účelu kvalitami stejnorodými. *Positivní či negativní charakter kvalit nemění ničeho na jejich povaze*, která je dána účelovou linií, avšak nikoli směrem na ní. Tento poznatek třeba zdůrazniti, protože při použití pozitivních a negativních teleologických kvalit na jednání člověka se vyskytují omyly."¹⁹⁾

Je-li děj současně užitečný i škodlivý, je chtěn, pokud užitek převyšuje škodu. Přebytek užitku nad škodou se označuje jako výnos, relativní škoda, jíž se výnos vykupuje, jako náklad. Toto samo o sobě jednoduché vymezení pojmů a zásad nabývá na významu u složitějších, méně průzračných souvislostí, kdy je zvláště třeba dbát o jejich přísně ohraničené užití.

K omylům např. může dojít při nesprávné konstrukci nákladu, při ztotožnění ušlého užitku se škodou, nebo při záměně prosté užitkové úvahy za výnosovou.

Nesprávná konstrukce nákladu vznikne snadno takto: "Je-li užitečný děj spojen se *zničením prostředkového předmětu* (chléb se spotřebí, peníze se vydají), staví se *užitek z toho upotřebení předmětu* (úkoj hladu) proti *škodě, která je spojena se zničením statku*; ztráta chleba jest nákladem, úkoj hladu užitek. Tento myšlenkový postup jest úplně nesprávný. *Ztráta chleba nemůže být nikdy postavena jako náklad proti úkoji hladu jako užitku*; v této formulaci už proto nikoli, že jde o různý a nesrovnatelný obsah. Mohlo by se namítnouti, že chléb znamená určité množství úkoje hladu a že proti přítomnému úkoji (ze spotřeby chleba) jako užitku stojí ušlý budoucí úkoj jako škoda, čímž se odstraní námitka obsahové různosti. To jest správné, ale pak se prohlašuje *ušlý užitek za škodu*, která má býti konstituantou výnosu, což jest *noeticky nemožné*, jak podrobně prokážeme.

Je-li úkoj hladu účelem, pak jest užitek zlepšení úkojného stavu (nasycenosti) a škodou jeho zhoršení. Děj, který pozůstává v tom, že se spotřebou chleba stav nasycenosti zlepší, přináší jen užitek, ale žádnou škodu a proto také žádný výnos. Ale - namítne se - byl chléb přece obětován, vynaložen; to odpovídá i obecné mluvě. Pod nasycením jako účelem nemůže býti prohlášen chléb za náklad, nýbrž pouze úbytek nasycenosti. Ze spotřeby chleba nevznikl žádný úbytek nasycenosti, nýbrž naopak pouze zvýšení nasycenosti. Ale budoucí úkoj - namítne se dále -

utrpěl. Ani to není pravda, protože budoucí úkoj ztratil možnost zlepšení, ale neutrpěl zhoršení. Konkrétní chléb byl způsobilý poskytnouti určité množství nasycenosti, přítomné nebo budoucí, při spotřebě došlo prostě *k volbě mezi spotřebou a nasyceností přítomnou a budoucí.*"²⁰⁾

Engliš pak ve svém vnitřním argumentačním dialogu, dosti příznačném pro jeho způsob myšlení, ukazuje, že totéž platí, půjde-li místo volby z hlediska času o rozhodnutí týkající se preference věcí. Vybere-li si subjekt, že určitý prostředek věnuje jednomu ze dvou účelů, jimž je nadřazen účel třetí, nelze z toho vyvozovat výnosovou úvahu. Především nemůže být užitek ze zvoleného účelu srovnáván s domnělou škodou z účelu nerealizovaného, neboť jde o obsahově různorodé kvality pod různými účely. "Utrpěl společný účel tím, že byl statek věnován jednomu z podřízených účelů? Zjevně nikoli, protože také u účelu B (neuskutečněného - J.V.) nešlo o škodu, nýbrž o ušlý zisk... Ze stanoviska společného účelu není zde žádné škody a proto také žádného nákladu a žádného výnosu. Jde jen o volbu mezi dvěma možnými upotřebeními, nikoliv o jeden upotřebovací akt, který je současně užitečný i škodlivý.

Nejvíce je tato chyba rozšířena při *výkladu upotřebení peněz* (v domácnosti). Koupě jest upotřebení peněz, při němž se pro kupujícího peníze spotřebují a ztrácejí. Koupí lze získati různé statky a s nimi různý užitek, volí se koupě relativně nejužitečnější. I zde srovnávají někteří spisovatelé užitek koupě uskutečněné s ušlým užitekem koupě odpadnuvší a konstruuji zde výnos. Tato konstrukce spočívá na stejném omylu, jaký byl odhalen v předchozích případech, protože také zde jde pouze o volbu; odevzdání peněz nesmí nás másti."²¹⁾ Smysl přesné teleologické úvahy je tedy opodstatněn už u takovýchto nejjednodušších podob ekonomického myšlení.

Nastane-li děj zároveň užitečný i škodlivý z hlediska rozdílných účelů, je nutné podříditi tyto účely vyššímu a porovnávat pak užitek a škodu se zřetelem k němu. Teleologická úvaha musí však počítat i s relativní omezeností prostředků.

Základní zásadou hospodárnosti je myšlení z hlediska maximálního účelu, tj. snaha o maximální užitek a minimální náklad. To nazývá Engliš teleologickým principem racionality. Pod tímto zorným úhlem zkoumá opatřování prostředků i jejich upotřebení, volbu mezi možnými upotřebeními. Zjišťuje, že lze konstatovat řadu klesajících relativních užiteků a stoupajících relativních nákladů. V určitém bodě se nejmenší relativní užitek a největší relativní náklad vyrovnávají. To je hranice pro opatřování prostředků. Nejmenší relativní užitek vyvažující ještě největší relativní náklad je mezní užitek.²²⁾ Celou tuto rovinu uvažování pokládá Engliš za metaempirickou a metaekonomickou.

Souhrnně pak obsah teleologie formuluje takto: "Rozklad principu racionality v zásadu relativního užitku a relativního nákladu, v zásadu o vyrovnání relativních (minimálních) užiteků mezních a relativních (maximálních) nákladů mezních *vyčerpává celou strukturu teleologického myšlení pod maximálním účelem a podle principu racionality.*"²³⁾

Toto chápání teleologie v rovině racionality rozhodujícího se subjektu (a tudíž nikoliv ve smyslu jakéhosi objektivního nadindividuálního principu) je v souladu se současným liberalismem. To ostatně dosvědčuje i poznámka F. A. Hayeka na Englišovu adresu: "Často se doporučovalo, aby se ekonomická teorie, jakož i další teoretické vědy o společnosti... charakterizovaly jako vědy 'teleologické'. Tento termín je však zavádějící, neboť má tendenci naznačovat, že nejenom

činnosti jednotlivých lidí, ale také společenské struktury, které tito jednotlivci vytvářejí, jsou někým záměrně naplánovány, aby realizovaly nějaký účel.. Takto to vede buď k `výkladu` společenských jevů na základě cílů stanovených nějakou vyšší mocí, nebo k opačnému a neméně osudnému omylu, který spočívá v tom, že se všechny společenské vědy považují za produkt vědomého lidského plánu. , tedy k `pragmatické` interpretaci, která je překážkou veškerého skutečného pochopení těchto jevů. Někteří autoři, zejména O. Spann, užívali termín teleologický k ospravedlnění nejtemnějším metafyzických spekulací. Jiní, jako K. Engliš, jej použili způsobem, proti němuž se nedá nic namítat, a jasně rozlišili teleologické a normativní vědy."24)

Protože Englišem rozlišované myšlenkové řády jsou formy myšlení uplatňované a uplatňovatelné při rozmanitých úvahách, tedy při myšlenkové práci s rozličnými obsahy myslí, náleží do oblasti logiky. Tyto tři obecné myšlenkové postupy ovšem byly ve vědě také nazývány metodami. Engliš se k tomu vyjadřuje ve svém spise Malá logika: "Mluví se o *metodologických problémech* vědy, ale míní se logická konstrukce poznatků a myšlenkového předmětu vědy. Veliké úspěchy přírodních věd, které se etablovaly (skoro výlučně) v ontologickém způsobu pozorování a pochopení, vedly k tomu, že se tento způsob myšlení začal považovati za jedině oprávněný a ostatní vědy hledaly v něm také svůj úspěch. A to tím spíše, že logika jiné způsoby pozorování a pochopení skutečnosti úplně zanedbala a stala se tak vlastně mimoděk *logikou ontologie*. Ale všechny problémy práva, hospodářství, etiky atd. nebyly v rovině tohoto způsobu pozorování řešitelné. Odtud právě v těchto vědách se znova a znova hlásil ‚metodologický problém‘, který vedl k vypracování teleologického a normologického způsobu pozorování..."25)

Engliš ovšem zdůrazňuje, že tyto formy myšlení náležejí do oblasti logiky, zatímco metody jsou konkrétněji volené postupy podle určitých poznávacích cílů. Tyto postupy (metody) musí být uplatněny v rámci toho kterého myšlenkového řádu. Myšlenkový řád pouze zavazuje, aby logické soudy uvnitř něj byly konsistentní, tedy aby bylo v dané úvaze užito pojmosloví, jež k sobě náleží, a aby empirické soudy nebyly s logickými principy v rozporu. Volba konkrétních badatelských cest, směru výzkumných kroků, je pak tím, co podle Engliše představuje zvolenou metodu.

V tomto smyslu se různé metody užívají v "logické" i v "empirické" rovině myšlení jak při zkoumání, tak i při výkladu jakéhokoli problému: "Tutéž rovnici o více neznámých lze řešiti substitucí, eliminací ap. Různými způsoby lze vyložití a dokázati, že jsou všechny obvodové úhly stejné. Kdybych dvakrát po sobě vykládal rozdíl mezi logickými a empirickými soudy, nebude výklad přesně stejný, ač dospívá k témuž závěru [...] Tím širší je volnost v poznávání *empirickém* (co se pozoruje, které vztahy se hledají atd.; jen nesmí a nemohou býti v rozporu s myšlenkovým řádem). Každá věda empirická hledá v rovině svého způsobu pozorování cesty k nabytí svých poznatků a uvažuje účelově. Jak bych pořídil statistické zápisy spotřebitelských rodin, abych co nejlépe vystihl jejich spotřebu peněžní a reálnou? Jak bych zařídil zápisy o placených cenách pro účely indexu cenového? Jakými myšlenkovými postupy a použitím jakých poznatků by se dalo usuzovati o vnitřní teplotě slunce? Jak zjistiti rychlost zvuku nebo světla? Jak rozřešiti určitou otázku právní?"26)

Jak patrně, Engliš vyhrazuje pojem metody pro cílené myšlenkové kroky, volené pro splnění výzkumného úkolu nebo i jen dílčí zadané otázky. Z hlediska dnešních terminologických zvyklostí bychom o tom, co má Engliš na mysli pod pojmem myšlenkového řádu, a o tom, co pak

v užším smyslu nazývá metodami, hovořili spíše jako o dvou úrovních vědcovy metodologické výbavy (1. dominanta kauzality či teleologie atd. na obecnější rovině; 2. jednotlivé cesty teoretického i praktického bádání na speciálnější rovině). Nejde nám tu však o terminologické, nýbrž o faktické odlišnosti mezi uvedenými rovinami myšlení, na něž nás Englišova koncepce věcně navádí:

Logická úroveň myšlení je dána ustáleností pojmových vztahů (Engliš mluví přímo o jejich *mechanickém* rázu) a týká se *správnosti* nebo *nesprávnosti* myšlenkových pochodů. U speciálních postupů bádání oproti tomu lze zvažovat jejich *vhodnost* nebo *nevhodnost* pro příslušný poznávací cíl a jejich volba vyžaduje nikoliv "mechanické" uplatnění, nýbrž *tvůrčí, heuristický* přístup. Englišův koncept zároveň zdůraznil, že metod vedoucích k téže pravdě je více. Problém ontologického zakotvení pravdy pojaté relativně (dané především již zmíněnou relací mezi konfrontovanými poznatky o domnělé skutečnosti²⁷⁾) fakticky zůstal nadále otevřen.

Analogicky k těmto podnětům Englišovy koncepce můžeme zformulovat i hlavní úkoly a směry metodologického bádání ve vědách:

- metodologie musí vycházet z logiky myšlenkových vazeb (v Englišově pojetí konsistence v rámci myšlenkových řádů, tedy sledovat otázku správnosti myšlení); oproti Englišovu názoru však nutno mít v této sféře na paměti nejen ustálenost určitých logických vazeb, ale také tvůrčí variantnost myšlení při uplatňování různých typů kauzality, teleologie (finality) apod., o nichž Englišova koncepce nepojednává, které však jsou v moderní vědě užívány a v metodologii vědy tematizovány (odlišnost uvažované finality v biologických a společenských systémech aj.);
- metodologie se musí zároveň zabývat otázkou vhodnosti užití konkrétních metod;
- nutno současně hledat míru ontologického zakotvení metod: jak si předmět vyžaduje určité jemu odpovídající způsoby (postupy) zkoumání.

Tím se však také znovu vrací problém výstavby našeho poznání a základů jeho pravdivostní hodnoty. Jak je tedy vůbec nějakého poznatku dosaženo? Na to Engliš odpovídá výkladem postupu, jenž obsahuje některé prvky staré empirické gnoseologie a zároveň jinými svými rysy předznamenává stanoviska současné pokantovské teorie poznání.

Ohlas empirismu zaznívá již tehdy, když filosof za první empirický poznatek označuje *určovací soud*, jenž předpokládá vjem, ať už smyslový či vnitřní (například bolest), "kterým nabýváme vědomosti o skutečnosti".²⁸⁾ Hned nato se zvlášť projeví úskalí empirismu v určení toho, co je "před" a co potom": "Po vněmu začínáme ,myslit' a hledáme pojem, kterým bychom to, co vnímáme, určili."²⁹⁾ Pojem pokládá Engliš dokonce za užší abstrakci oproti "celému konkrétnímu vněmu", ačkoliv vjemy samy jsou již jistou abstrakcí. Po této operaci určovacího soudu přichází ke slovu *soud popisný*, jenž představuje rekonstrukci předmětu z toho či onoho hlediska, jímž na onen předmět chceme nahlížet: z hlediska kauzálních, teleologických či normologických vztahů.

Tuto cestu formuluje i na jiném místě: "Na empirických poznatecích získaných takto *přímým pozorováním* se budují další *nepřímou usuzováním a úsudkem*, tedy souborem soudů, z něhož můžeme čerpat závěr, a to logicky."³⁰⁾

Jak známo, tato empirická orientace, podle níž poznání údajně začíná vjemem zachycujícím holý fakt, byla již odvržena zásluhou kantovské tradice, dovedené do formulací K. R. Poppera a představitelů postpozitivistické historické školy. Nelze však říci, že Englišovo pojetí cesty k pravdě se jeho zmíněným empirickým postojem vyčerpává. Je tu totiž klíčové prohlášení: "Ani empirický soud nemůže být pravdivý, není-li logicky možný."³¹⁾ A na jiném místě autor Věčných ideálů lidstva zdůrazňuje: "Veškeré poznávání skutečnosti jde tedy přes myšlenkové řády, jimiž je spolupodmíněno..."³²⁾ To pro Engliše platí o to více, že předmět poznání není určen toliko oněmi konkrétními pojmy, jimiž vnímanou skutečnost vymezujeme, ale celým myšlenkovým řádem, do něhož ty pojmy náleží.

Předmět poznání je však při svém vymezení spoluurčován nejen obecnou úrovní "myšlenkových řádů", ale také užitými speciálnějšími metodami: "Vědecká metoda jest pro důkaz poznávací hodnoty poznatků nezbytná a proto věda nemůže jen obsahovati hotové poznatky, k nimž dospěla, nýbrž i metodu, jak k nim dospěla."³³⁾ Zde je jedna z Englišových formulací, jimiž její autor předběhl svou dobu. Obsahuje totiž myšlenku o sepětí poznatku a metody, již byl získán, myšlenku, která bude v teorii vědy stále sílit v druhé půli dvacátého století. A skrytě zahrnuje ve svém důsledku i požadavek, jenž se objevuje koncem druhého milénia u vědců filosofujících o metodologických předpokladech svých konkrétních bádání, totiž aby výklad konkrétních věd na školách obsahoval nejen hotové poznatky, ale také informace o cestách, jimiž byly dosaženy. Neboť jen tak se mohou vychovávat početní budoucí vědci v inspirativním tvůrčím duchu vědy.³⁴⁾

Tak jako v celku své filosofie, i v tom jejím úseku, který se týká pojetí pravdy a metody, se Engliš nachází na linii mezi Kantem a postpozitivismem. Jednostranné formulace, že teprve po vjemu začínáme myslet a určovat věc pojmy, jsou de facto korigovány celkovým Englišovým chápáním poznání určovaného v základu logickými strukturami myšlení. Stačilo by jen dořici, že fakt zachycovaný vjemem vidíme proto, že jsme již určitým způsobem zaměřili pozornost a nastavili směr úvahy a že určení samotného vjemu se děje prostřednictvím připravené mysli. Proto Englišova koncepce získávání pravdivého poznatku je jak svědectvím obtíží na vývojové cestě novověké filosofie poznání, tak i ukázkou, jak se těmito obtížemi prolamuje předznamenání současného pochopení povahy gnoseologických procesů jakožto základu a východiska metodologické strategie vědeckého poznání. V neposlední řadě pak náleží k významným podnětům Englišovy koncepce důraz na tvůrčí, heuristickou povahu metodického pluralismu.

Poznámky a odkazy:

1) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, Praha 1992, s. 60. Právě v této práci se její autor obšírněji věnuje tématu pravdy a pravdivosti.

2) Tomuto podnětu i své odlišnosti od teorie německého filosofa věnoval Engliš samostatnou studii Kantův apriorism a myšlenkový řád (Filosofický časopis 1967, č.4, s. 531 - 543).

3) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, s. 54.

4) Viz tamtéž, s. 57.

5) Tamtéž, s. 43.

6) Tamtéž, s. 56.

7) Základy své teleologické teorie Engliš rozpracoval již ve stošedesátistránkové knížce *Teleologie jako forma vědeckého poznání* (F. Topič, Praha 1930), která našla ihned vážnou odezvu ve dvou kritikách předních českých filosofů různých generací: tehdy 42letého prof. J. B. Kozáka, který se hlásil ke "kritickému realismu", a prof. F. Krejčího, 72letého nestora českého pozitivismu, jehož stanovisko k Englišově koncepci bylo mnohem zamítavější, než hodnocení Kozákovo. Engliš se s kritickými výhradami obou filosofů obratem vyrovnával studií *Ekonomie a filosofie* (Praha 1931, 45 stran).

8) Viz Aristoteles, *Metafyzika*, kn.III., 2, 996b, Praha 1946, s. 76.

9) Aristoteles, *Člověk a příroda*, Praha 1984, s. 276.

10) Např. viz i Engliš, K.: *Malá logika*, s. 294.

11) Termín užívaný Englišem v pozdějších textech, když opustil svoji dřívější verzi z *Teleologie* ("bod přičetnosti"), chtěje se zřejmě vyhnout dvojznačnosti a nežádoucím asociacím tohoto původního výrazu.

12) Engliš, K.: *O poznávání a hodnocení*. Rozprava se Zd. Neubauerem, Bratislava 1947, s. 32.

13) Bližší poukaz k tomuto základnímu rozlišení mezi kauzálním a teleologickým výkladem viz níže.

14) "Naproti tomu já kladu otázku, *zda-li se smí teleologie vědecky použít*." A uzavírá: "epiteton 'vědecký' musí se ze všech výtěžků takovéto noologie škrtnouti." (Kritika prof. dr. Krejčího, příloha in: *Ekonomie a filosofie*, s. 52 a 55.)

15) Engliš, K.: *Malá logika*, s. 294.

16) Engliš, K.: *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, s. 52.

17) Engliš, K.: *Malá logika*, s. 295.

18) Engliš, K.: *Teleologie jako forma vědeckého poznání*, s. 52n.

19) Tamtéž, s. 56 - 57.

20) Tamtéž, s. 78 - 80.

21) Tamtéž, s. 80, 81 - 82.

22) Tamtéž, s. 109.

- 23) Tamtéž, s. 130.
- 24) Hayek, F. A.: Kontrarevoluce vědy, Praha 1995, s. 34 - 35.
- 25) Engliš, K.: Malá logika. Věda o myšlenkovém řádu, Praha 1947, s. 339.
- 26) Engliš, Malá logika, cit. vyd., s. 332 - 333.
- 27) Viz již cit. pasáž podle pozn. 4.
- 28) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, s. 55.
- 29) Tamtéž, s. 56.
- 30) Tamtéž, s. 45.
- 31) Tamtéž, s. 55.
- 32) Tamtéž, s. 45.
- 33) Engliš, Malá logika, cit. vyd., s. 334.
- 34) Srv. např. Migdal, A.: Hledání pravdy, in: Světová literatura 1986, s. 111 - 134. Též viz Umění ve století vědy (sborník), Praha 1988.