

LIBERÁLNÍ INSTITUT PRAHA

TELEOLOGIE KARLA ENGLIŠE

A

LIBERALISMUS

JIRÍ VANĚK

LIBERÁLNÍ INSTITUT

1992

LIBERÁLNÍ INSTITUT PRAHA

TELEOLOGIE KARLA ENGLIŠE

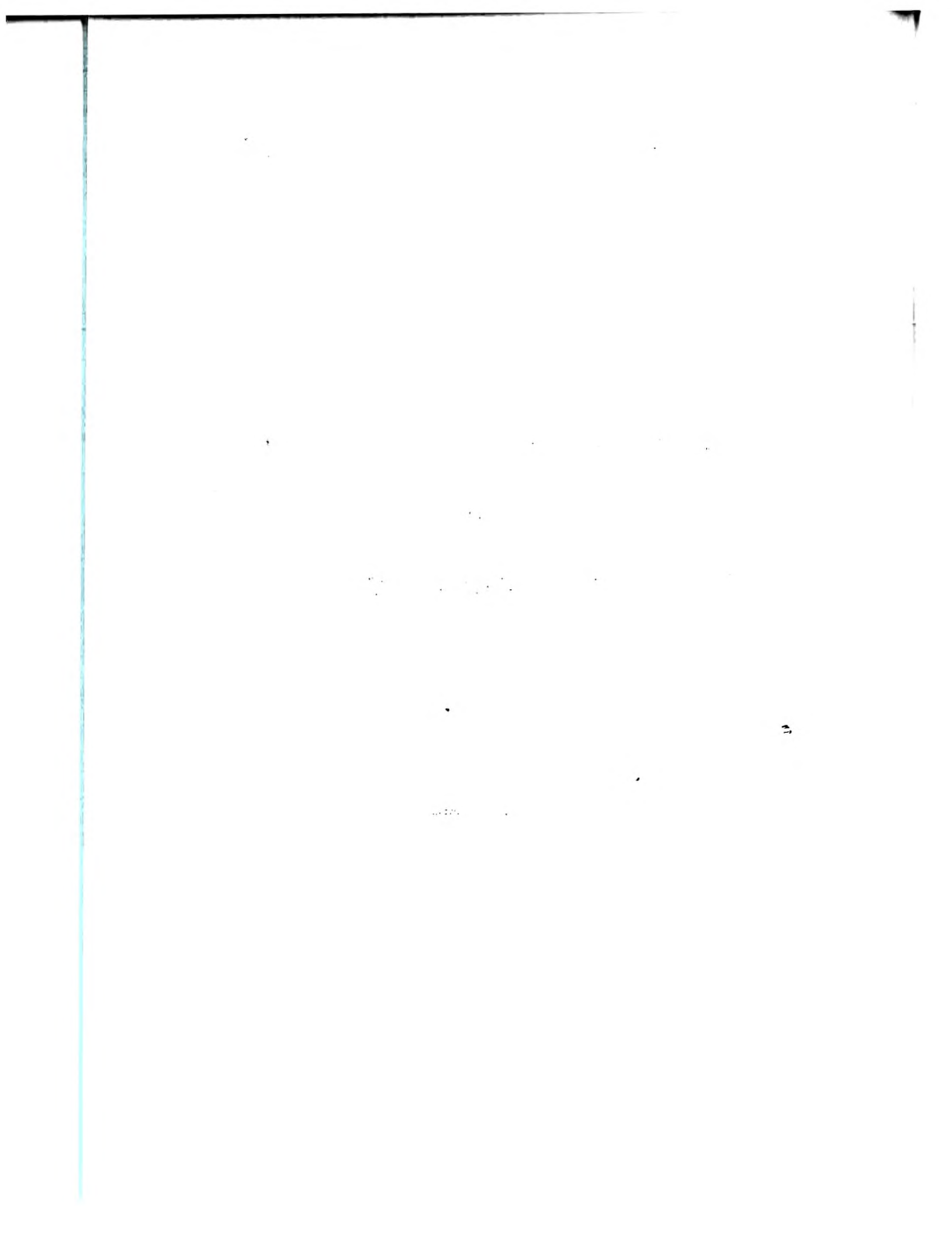
A

LIBERALISMUS

JIRÍ VANĚK

LIBERÁLNÍ INSTITUT

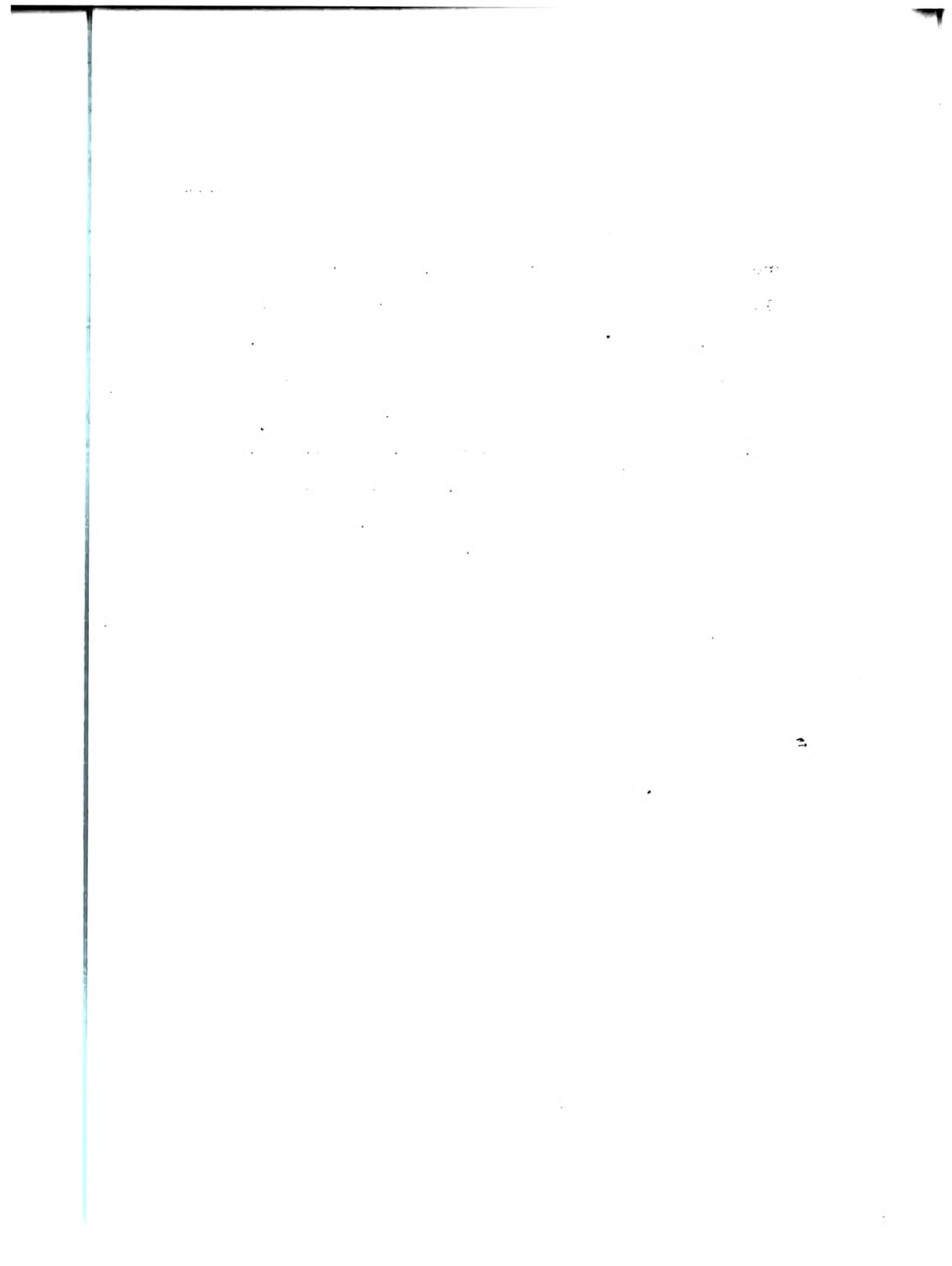
1992



## O b s a h

strana

1. Svoboda a účelovost .....	1
2. Sepěti Englišova ekonomického a filosofického díla .....	2
3. Teorie myšlenkového řádu .....	3
4. Teleologie jako forma vědeckého poznání .....	13
5. Axiologický aspekt teleologie a kritika H. H. Gossena .....	23
6. Dobro, spravedlnost a svoboda .....	25
7. Liberalismus a teleologie .....	28
8. Shrnutí: Englišův přínos k filosofickým základům ekonomické teorie .....	32
Poznámky a odkazy .....	37



## 1. Svoboda a účelovost

Strom svobody neroste pro cizí cíle. Proto F. A. Hayek vymezuje svobodu "jako stav, ve kterém každý může používat své znalosti pro své účely."<sup>1)</sup> A tak se nabízí otázka, jaký je vztah mezi liberalismem, prosazujícím maximum možné svobody ve společnosti, a sociální teleologií, tj. pojetím společenských procesů jakožto určených účelem. Na to, že tento vztah není zdaleka jednoznačný, upozorňuje Hayek při své analýze odlišnosti sociálních věd oproti přírodovědě. Nástrojový charakter předmětů lidské činnosti se projevuje v pojmech společenských nauk, jež musí vyjadřovat mentální postoje člověka k těmto věcem. Nutně se objevují výrazy jako "je vhodný pro", či "je určen k", anebo nějaké jiné, které se týkají použití, jež pro danou věc někdo určil.<sup>2)</sup> "Často se proto navrhuje, aby se ekonomie a další teoretické vědy o společnosti nazývaly 'teleologickými' vědami. Tento výraz je však zavádějící, neboť implikuje názor, že nejenom činnost jednotlivých lidí, ale také sociální struktury, které lidé vytvářejí, jsou někým úmyslně konstruovány za určitým účelem. To vede buď k 'výkladu' sociálních jevů jako cíleně určených nějakou vyšší mocí, nebo k opačné a neméně osudové chybě, kdy se všechny sociální jevy považují za produkt vědomého lidského projektu, tedy k 'pragmatické' interpretaci, která je překážkou skutečného pochopení těchto jevů. Někteří autoři, zejména Othmar Spann, užívali termín *teleologický* k ospravedlnění nejtemnějších metafyzických

spekulací. Jiní, jako Karel Engliš, ho používají přijatelným způsobem a přesně rozlišují mezi teleologickými a normativními vědami.<sup>3)</sup>

Přesto Hayek dodává, že uvedený termín stejně zůstává matoucím, a navrhuje pro oblast společenských nauk označení praxeologické vědy.

Zmíněné hodnocení je jedním z těch, jež nás pobízejí zvážit z hlediska metodologie společenských a obzvláště ekonomických věd jak úlohu teleologického určení jevů, tak teoretické dědictví českého filosofa a národohospodářského badatele i praktického ekonoma Karla Engliše (1880-1961).<sup>4)</sup> A to tím spíše, že Engliš ve své ekonomické teorii i praxi vystupoval jako "přesvědčený liberál". Vzhledem k tomu, že základ jeho koncepce tvořilo teleologické pojetí ekonomie, lze si na jeho teoretickém přínosu ověřit možnosti spojení teleologie a liberalismu.

## 2. Sepětí Englišova ekonomického a filosofického díla

Dílo K. Engliše je svébytnou filosofickoekonomickou teorií, jež dokládá potřebu vnitřního propojení ekonomické a filosofické nauky. Obsah Englišových prací Základy hospodářského myšlení (1922), Finanční věda (1929), Teorie státního hospodářství (1932), Národní hospodářství (1929, 1940, 1946), Soustava národního hospodářství (1938), Hospodářské soustavy (1946, 2. vydání 1991, angl. v USA: An Essay on Economic Systems, 1986) aj. byl podložen jeho filosofickými spisy, z nichž hlavními jsou Teleologie jako

forma vědeckého poznání (1930), *Ekonomie a filosofie* (1931), *Malá logika* (1947), *O poznávání a hodnocení* (1947) a *Velká logika* (v rukopisné pozůstalosti, z níž byly publikovány jen dílčí studie). Mezi dochovanými rukopisy vyniká stopadesátistránková práce nazvaná *Věčné ideály lidstva* (1956), koncentrovaně shrnující autorův myšlenkový odkaz.<sup>5)</sup> Jádrem těchto spisů je pojetí teleologického způsobu uvažování, které je součástí Englišovy teorie myšlenkových řádů.

### 3. Teorie myšlenkového řádu

*"Pořádek v hlavě je pořádek a síla v díle"*<sup>6)</sup>, prohlašuje Engliš a zkoumá proto myšlení jako nástroj poznávání skutečnosti. Přitom myšlení chápe výhradně "ve smyslu logiky", tj. jako "záměrné pořádání myšlenkových obsahů za účelem poznání, nikoli jiné střídání myšlenkových obsahů ve stavu bdělém či ve snu podle zákonů psychologie (asociace atd.)."<sup>7)</sup> Takto pojaté myšlení má svůj řád, jenž spočívá v sepětí pojmů. "Skutečnost tedy zobrazujeme (popisujeme a vykládáme) nikoli jednotlivými pojmy, nýbrž celým myšlenkovým řádem, z něhož nemůžeme jeden článek přijmouti a druhý odmítnouti, jsou-li souvislé, protože by náš popis (výklad) byl nesmyslný."<sup>8)</sup> Myšlenkový řád je forma, způsob zpracování zkušenosti; je to tudíž účelový poznávací instrument. Jeho účelovost je podle Engliše zřejmá z toho, že jeden řád je nahrazen jiným, když na svůj úkol nestačí. Odtud vyplývá, "že logické vztahy čerpané

*z určitého myšlenkového řádu jsou správné, nutné, obecné a jisté jen za jeho předpokladu a platnosti, nikoli absolutně, jak by tomu nutně bylo, kdyby byly čerpány z čistého rozumu podle Kanta".<sup>9)</sup> Analýzou povahy analytických a syntetických soudů a jejich výkladu v Kantově gnoseologii dospívá Engliš k tomu, že proti Kantovu rozlišení apriorního a aposteriorního poznání klade své vymezení rozdílu mezi říší soudů logických a empirických.*

Jak známo, Kant při studiu analytických soudů (tj. takových, jež pouze rozvádějí významy obsažené již ve výchozím pojmu, aniž je k tomu zapotřebí zkušenosti) a soudů syntetických (které k výchozímu pojmu přičleňují charakteristiky, jež jím nejsou původně míněny) shledává, že předzkušenostní (apriorní) nejsou pouze soudy analytické, ale paradoxně i některé ze syntetických soudů. Většina ze syntetických soudů jsou ovšem poznatky nabyté ze zkušenosti (aposteriorní). Nicméně ty syntetické soudy, které jsou apriorní (např. usuzování o příčinném vztahu), teprve umožňují, aby se poznatek získaný vjemovou zkušeností stal obecně platným. Jsou tu jako hotové předpoklady toho, abych v jedinečné zkušenosti mohl rozpoznat nějaký obecnější význam. Tyto předem dané rastry, jimiž procházejí jednotlivá empirická zjištění, aby tak nabyla obecné platnosti, mají v celkové struktuře předpokladů našeho poznávání svou obdobu v rovině názornosti: jsou to prostor a čas jako apriorní formy nazírání: cokoli nazírat lze jen v prostorových a časových dimenzích.

Engliš se ze svého hlediska snažil dovodit, že tohle

všechno, čemu Kant přisuzuje obecnou platnost, platí jen relativně, totiž potud, pokud jsou ony soudy a formy názornosti užity v rámci myšlenkového řádu, do něhož náleží. Existence neeuklidovské geometrie a nový pojem "prostoru uzavřeného a oblého" je Englišovi důkazem účelnosti takové konstrukce a dokladem rozdílných "prostorových myšlenkových řádů". Nicméně tím Kantovo pojetí základů geometrické prostorové konstrukce není narušeno, nýbrž jen do určité míry relativizováno. Podobně je tomu s kauzalitou: oproti Kantovu názoru, podle něhož je kauzalita všeobecným předpokladem empirického poznání, je u Engliše výklad pomoci příčinné souvislosti jen jedním z logických myšlenkových řádů.<sup>10)</sup>

Myšlenkové řády obsahují jednak empirické pojmy ("myšlenkové prvky skutečnosti") a jednak pojmy logické, jimiž se zachycují vztahy uvnitř řádu samého.<sup>11)</sup> Kantův přínos Engliš oceňoval především v souvislosti s tímto svým rozlišením pojmů a pak ještě zejména v kontextu se svým celkovým chápáním myšlenkových řádů. A tak význam I. Kanta spatřoval v tom, že tento filosof 1. viděl problém soudů vnitřně jistých, jakými nejsou nikdy soudy empirické a 2. že rozpoznal, jak naše poznání není s to vystihnout skutečnost jinak, než s příměsí poznávajícího subjektu. "*V obou směrech (apriorních poznatků, poznávání skutečnosti) se stýká idea myšlenkového řádu s filosofií Kantovou, ale v obou směrech se od ní podstatně odlišuje.*"<sup>12)</sup>

Engliš rozeznává tři základní myšlenkové řády:

1. ontologicko-kauzální

2. teleologický

3. normologický.

K nim přiřazuje ještě řady množinové a prostorové, obsažené v matematice a geometrii.

3.1. Ontologií je tu míněna sféra tvrzení o existenci věcí. Zde vládne kauzální způsob myšlení nebo pozorování. Východiskem je konstatování, že něco jest nebo že něco se děje. Kauzální způsob myšlení je zadán otázkou "Proč?" Odpovědí je právě zjištění příčiny či kauzálního nexu (řetězce příčin). Kauzalita je tak pořádacím principem našich empirických myšlenkových obsahů uvažovaných ontologicky. Tento způsob myšlení je však pouze druhem pohledu: "Existence je *obecnou formou*, kterou si skutečnost myslíme".<sup>13)</sup> Není v dějích, předmětech, ale v našem způsobu, jak se na ně díváme. Podle Engliša lze každou skutečnost myslet ontologicky a tedy chápat kauzálně, ne vždy je však takovéto chápání s to podat uspokojivý výklad - např. jde-li o jednání vůbec nebo souvislost všech jednání kupř. v hospodářství.

Takovéto pojetí ontologie je ovšem z hlediska současného filosofického a metodologického poznání značným problémem. Ontologie jakožto teorie bytí se spojovala s kauzalitou především v novověkém mechanicismu. Když se posléze zjistilo, že mnohdy k vysvětlení determinace složitějších, zvláště biologických a společenských systémů kauzalita nestačí, začaly se ve stejné výkladové rovině hojně užívat i další způsoby určení jevů: např.

prostřednictvím funkce (funkcionální), stanoveného cíle (finální či teleologické) či vývoje spjatého s proměnami sítě prvků ve zkoumaném celku (geneticko-strukturální, systémové). Obvykle je však takovéto vymezení pojímáno tak, že vyplývá z povahy studovaných věcí samých, tj. že je ontologicky založeno. Způsob zkoumání je takto odvozen z povahy zkoumaného. Ostatně i u Engliša je tento postoj skrytě obsažen: jestliže přece kauzalita není s to v určitém případě poskytnout uspokojující objasnění, užije se jiného způsobu vysvětlení. Proč však nemůže mnohé věci vysvětlit, to už Engliš neříká. A tak vlastně navzdory jen takto naznačené souvislosti mezi charakterem jevů a jejich výkladem váže ontologii pouze ke kauzálnímu vysvětlování.

Uvedeným poukazem na vztah ontologie a determinismu však není ještě možná diskuse ukončena. Problém se totiž přesouvá na povahu ontologie samé. Je pro nás skutečností vždy totéž? Není to, co pokládáme za skutečnost, závislé na způsobu pohledu? Tyto otázky si klade současný "postpozitivismus" (T.S. Kuhn a zvláště P. Feyerabend) a odpovídá na ně kladně. Englišova koncepce myšlenkových řádů a hlavně definice existující skutečnosti takovéto pojetí v sobě obsahuje. Máme-li na paměti, že v teorii poznání vede od "postpozitivistů" jakožto čtvrté generaci pozitivistických názorů zpět přímá linie ke Kantovi a k novokantovcům, pak se na ní v určitém bodě setkáváme i s Englišem. Také Engliš se stejně jako Kant táže po transcendentálních předpokladech empirického poznávání (tj. po podmínkách, jež empirii transcendují, tj. překračují,

a jsou tak jejím základem, který zkušenost umožňuje). Engliš to chce vědět nejen kvůli poznání vůbec a přírodovědnému zvláště /jak je tomu u Kanta/, ale v první řadě proto, aby pochopil, jak je založeno poznání ekonomické.

Na rozdíl od Kantovy teorie se však v Englišově koncepci transcendentálně pojaté logické předpoklady štěpí do souběžných myšlenkových řádů. Ty ovšem jsou (stejně jako u Kanta jím vyzdvižené transcendentální podmínky zkušenosti) chápány ve své obecné platnosti, nikoliv historicky. Englišovy myšlenkové řády jsou analyzovány jako různé logiky vůbec. Oproti tomu již zmíněná tzv. postpozitivistická historická škola chápe různé logiky (a s nimi spjaté ontologie) jako historicky podmíněné a v dějinách se střídající reflektory, jimiž osvěcujeme to, co pak nazýváme skutečností. Linie Kant - novokantovství - Engliš - "postpozitivismus" je tedy cestou od monologiky k obecné polylogice a posléze k historicky diferencované pluralitě logik. Tím se vyjevuje, že Englišovo teoretické úsilí zapadá do smyslu jedné podstatné novověké evropské myšlenkové tradice.

O tom, že v této racionalistické tradici, na jejímž počátku stál R. Descartes, tkvěl Engliš ještě hlouběji, svědčí jeho snaha nalézt nejobecnější pojmy každého myšlenkového řádu, jež by vyjadřovaly nejjednodušší principy, jejichž aplikací by pak bylo základní speciálněvědní pojmosloví. Jestliže totiž pro empirika jsou údajně nejjednoduššími prvky poznání jednotlivá empirická fakta, pro racionalistu jsou jimi naopak ty nejobecnější

principy, vysvětlující co nejširší okruh skutečnosti. A tak Engliš, veden tímto záměrem, nejednou posouvá mezi nejobecnější filosofické kategorie i některé pojmy, jež jsou zpravidla pokládány za uzlové termíny speciálních věd. Jako základní pojmy, jimiž se vyjadřuje ontologicko-kauzální myšlenkový řád, uvádí tyto: existence, příčina, následek, hmota, síla, energie, ontologická kvalita, pohyb, setrvačnost (daný stav se bez nové příčiny nemění). V tomto smyslu lze pak rozpoznat, "které fyzikální zákony jsou vskutku empirické a které jsou formálně logické (filosofické). Např. zákon o progresivní rychlosti pohybu při stále působící síle je zákon logický (jeho aplikací je např. zákon o volném pádu)."<sup>14)</sup>

K nejpodstatnějším rysům kauzálního myšlení náleží:

a) Postupné odkazování k dalším a dalším příčinám, neboť každá zjištěná příčina má sama zase svou příčinu (tzv. nekonečný kauzální nexus).

b) Kauzální vztah podle Engliše vylučuje hodnocení, neboť v něm nevystupuje subjekt. Myšlenkový řád, v němž je tento vztah vyjádřen, shledává jen příčinnou souvislost mezi objekty. Není tu proto nic dobrého ani zlého, krásného ani ošklivého, užitečného, mravného či spravedlivého, anebo nějaké opačné hodnotové kvality. "Vidí snad přírodopisec užitečné a škodlivé ptáky?" táže se Engliš ve věčných ideálech lidstva a předpokládá zápornou odpověď. Z kauzálního hlediska jsou podle něj patrné pouze hmotné předměty, jejich změny a působící síly. A protože tu nevystupuje subjekt, nelze odtud vidět ani duši, ducha či

Boha. Engliš tento pohled nazývá přímo materialistickým.

S uvedenými rysy souvisí ještě další, který z nich plyne, aniž je Englišem při základní charakteristice výslovně rozebírán:

c) Z časového zřetele je kauzalita determinací minulým dějem - příčina vždy předchází následku. V kauzálním řetězci je přítomnost a budoucnost podřizena minulosti a jí pokořována. To je jeden z hlavních důvodů, proč kauzalita nevyhovuje při výkladu lidského jednání a proč je při jeho vysvětlování třeba užít jiného myšlenkového řádu.

3.2. Teleologie je myšlenkový řád z hlediska chtěného (nebo nechtěného) účelu, kladeného jako postulát.

3.3. Normologie je pořádkem z hlediska "poslušnostního subjektu", tj. se zřetelem k poslušnosti vůči cizímu účelu, který vystupuje jako norma. Rozdíl mezi postulátem a normou tedy nespočívá v obsahu, ale ve způsobu pozorování. Týž myšlenkový obsah je ze strany subjektu vůle postulátem, ale s ohledem na "poslušnostní subjekt" normou. Teleologicky lze stanovit vznik normy, ne však její platnost. Normologicky není myšlenkový obsah určen příčinou, nebo účelem, ale normologickým důvodem: norma A platí, protože byla vydána podle platné normy B; z toho ovšem plyne, že mohou platit i neúčelné právní normy.<sup>15)</sup>

Normy jsou tak založeny jedna v druhé a jsou si pro určení správnosti a platnosti dostatečným důvodem. Ve věčných ideálech lidstva pro to Engliš uvádí dojemně

patriarchální příklad: "Otec řekne matce: 'Chci, aby děti byly zdravý, a proto aby šly brzy spát.' Matka řekne dětem: 'Máte jít spát!' Děti se ptají. 'Proč?' 'Otec to nařídil!'"<sup>16)</sup> Dítěti Englišovy doby snad ještě stačilo takovéto normologické zdůvodnění, dnešní ratolesti, ať už jen nenavýklé skutečným autoritám, nebo opravdu svobodněji a demokratičtěji vychovávané, se budou pít po smyslu příkazu, po jeho účelu. A tehdy přestoupí na pole teleologie.

Stejně je tomu s právními normami v ještě obecnější rovině. Výstižnou zkratkou ve svém kritickém výkladu Englišovy koncepce vyjadřuje filosof J.B. Kozák, co se stane při postupném odkazování z normy na normu: "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 jest chtěno. Mluví-li normativní teorie o státu jako subjektu normového komplexu, pak jest to subjekt volní, který jest 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 odvoditi z toho, co jest chtěno, zejména z chtění hospodářského."<sup>17)</sup> Engliš se tímto vymezením hranic zorných úhlů a jim odpovídajících poznávacích prostředků vyrovnal s brněnskou školou normativního práva v čele s prof. F. Weyrem. Kritizoval ji za nesprávné směšování myšlenkových

řádů.<sup>18)</sup> Každý z nich má totiž svou specifickou pojmovou výstavu. Uvnitř jeho hranic jsou jeho pojmy do sebe "obsahově zakloubeny".

Základními poznávacími prostředky normologické úvahy jsou: norma, povinnosti subjekt, povinnost, správnost, platnost, spravedlnost, normologická hodnota. Nemohou být tedy užívány při úvahách v rámci jiného myšlenkového řádu.

\* \* \*

Tímto způsobem každý z myšlenkových řádů působí jako určitý "filtr" (přímo Englišův termín), jímž lze z různých stran a souvislostí nahlížet na předměty našich úvah. Základní pojmosloví každého z nich je nepřenositelné, jejich přenos je zmatečný. Filtry se podle Engliše "neprodyšně doplňují": je-li poslední normologickou odpovědí "Protože to bylo nařizováno" a odtud vede přechod k teleologii, tj. k oblasti chtěného, pak otázka "Proč je vůbec něco chtěno?" je přechodem z teleologického způsobu nazírání ke kauzálnímu: tážeme se zde po vzniku vůle. "Odložil jsem filtr teleologický a nasadil filtr ontologický"<sup>19)</sup>, říká Engliš.

Myšlenkový řád (jakožto obsah pojmů a jejich vzájemné vztahy) poznáváme logickými soudy, jež ještě samy o sobě nevyprávějí o skutečnosti. To činí až soudy empirické, jež formulují "zkušenost o skutečnosti", ovšem právě pomocí myšlenkového řádu. Zde je určitý paradox: Engliš je nucen mluvit o skutečnosti, kterou logické soudy nevykazují, ale

co je skutečnost jako předmět myšlení, to vlastně v našem vědomí instalují až myšlenkové řády (v již zmíněném smyslu, jímž se nabízí analogie mezi Englišovým pojetím a "postpozitivistickými" koncepcemi).

Englišovo rozlišení dvojích soudů implikuje i dvoji hodnocení: zatímco logické soudy mohou být jen správné nebo nesprávné, soudy empirické jsou pravdivé či nepravdivé.

Nakonec ještě vyvstane otázka: "odkud se berou myšlenkové řády?" Engliš ji zodpovídá odkazem na vznik pojmů, neboť každý z nich se vytváří vždy s ohledem na ostatní v kontextu příslušného myšlenkového řádu. Avšak dále se o zdroji existence myšlenkových řádů již nic neříká. Odkaz na pojmy vede autora už jen ke konstatování existence "národní řeči" a v ní skryté "grandiózní ekonomie myšlení". Uvede-li v této spojitosti, že "jednotlivé pojmy zachycují izolované myšlené jednotliviny skutečnosti a z nich se skládá v soudech celistvá skutečnost"<sup>20</sup>), pak se maně nabízí i zde otázka: na čem je založena ona celistvost, projevující se pojmovým skloubením? Englišova odpověď, že je to účelový výtvar pro náš poznávací cíl, vlastně tvrdí, že *teleologie není jenom jeden ze způsobů myšlení, nýbrž i nejpůvodnější základ myšlení vůbec*. V krajích myšlenkové aktivity je teleologie nejen jednou z podob stvořeného, ale zároveň také přímo stvořitelem těchto krajů.

#### 4. Teleologie jako forma vědeckého poznání

Existoval však ještě jeden 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.<sup>21)</sup>

Teleologické určení jevů bylo ovšem ve filosofii rozpracováno již dávno. Připomeňme si, že první velký koncept teleologie rozvinul už Aristoteles 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".<sup>22)</sup> "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."<sup>23)</sup> U filosofického reprezentanta vrcholného středověku Tomáše Akvinského je účelnost (vše ve světě je uspořádáno podle promyšleného plánu) jedním z proslulých pěti důkazů existence boží, 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 koncepce ještě několik zvrátů.

Mechanické chápání příčinných souvislosti užité při naturalistickém přístupu k člověku a společnosti (tj. když lidské není ve své specifičnosti 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 přírody;

teleologie (v Angličové 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.<sup>24)</sup> Hegelova filosofie chce vyjádřit objektivní 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 pohlčena 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 tudíž 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 prostřednictvím zmíněné brněnské školy normativního práva, která z Kelsena vycházela) inspirován zejména tzv. bádenskou školou novokantovské filosofie; zakladatel této školy 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 myšlení<sup>25)</sup>, 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 vyústovaly 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. (Jde o rozum filosofů jako byli Hegel a Marx, resp. o kolektivní rozum strany, která onu poznanou absolutní pravdu cílevědomě

uskutečňuje prostředky revolučního násilí a prezentuje se jako všeobšáhla účelotvorná plánovačka sociálních procesů, jež celý ten jediný Rozum světa spolkla.)

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"<sup>26</sup>); 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 býti *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 domněni, 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 býti 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, nemůže zjistiti *příčinu*, proč kupuje různé statky v určitém poměru, a hledáme *teleologický výklad* ve vyrovnání relativních užiteků mezních. Teprve při *hromadném pozorování*, při němž se ukazují stále větší či menší *shody*, *soudíme na stálou příčinu těchto shod.*"

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 přísné vědecké hledání logických základů hospodářského počínání připomíná Engliš klasický pozitivistický ideál poznání, liší se však od něj výrazně právě začleněním teleologie do systému vědeckého poznání. Proto pozitivista F. Krejčí ve své kritice Englišova spisu takový přístup jednoznačně odmítá.<sup>28)</sup> 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 teleologického myšlenkového řádu vede k odpovědi: Protože je chtěno něco jiného.<sup>29)</sup> Tak se ukazuje řetěz prostředků a účelů, jež samy zase 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."<sup>30)</sup>

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).<sup>31)</sup> Engliš v nich spatřuje pojmy a pravidla formální; nikoliv taková, jež přísluší empirickým vědám.

S ohledem na toto pojetí teleologie jakožto logiky je vymezen obsah příslušných pojmů.<sup>32)</sup> 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."*<sup>33)</sup>

Je-li děj současně užitečný i škodlivý, je chtěn, pokud užitek převyšuje škodu. Přebytek užitku nad škodou se označuje jako výnos, relativní škoda, již 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 (nasyčenosti) 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.<sup>34)</sup>

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 věci. Vybere-li si subjekt, že určitý prostředek věnuje jednomu ze dvou účelů, jimiž 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 mástí."<sup>35)</sup> 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 podřídít 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 užitek 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.<sup>36)</sup> 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.*"<sup>37)</sup>

## 5. Axiologický aspekt teleologie a kritika H. H. Gossena

Posuzování správných nebo nesprávných postupů teleologického myšlení zároveň ukazuje, že v nich jde o hodnotící akty a že se tam tudíž uplatňují i zákonitosti axiologie, teorie hodnot a hodnocení.

*"Teleologické myšlení spočívá v hodnocení: děje a předměty se vzájemně hodnotí vzhledem k účelu. Teleologické hodnocení jest úsudek praktický, který připravuje jednání ... Teleologická theorie nehodnotí, nýbrž hodnocení poznává."*<sup>38)</sup>

Ostatně hodnoty existují v Englišově vymezení ve všech třech dimenzích. Rozeznávají se tu hodnoty ontologické, jež jsou ovšem míněny bez vztahu k subjektu (určitý stupeň tvrdosti, svítivosti, cukernatosti, event. srovnání větší nebo menší míry těchto kvalit), teleologické (nějaký užitek kulturní, hospodářský či zase jejich komparace) i normologické (stupeň trestnosti, mravnosti, případně opět porovnávání; některé kvality tohoto druhu však nepřipouštějí stupňování, tj. jsou naprosté nebo nulové: platnost nemůže být větší či menší). Soudobá logika se podle Engliše zabývá jen hodnotami teleologickými, avšak nezná jejich teleologickou skladbu.<sup>40)</sup> Engliš sám si ovšem všimá především způsobu jejich založení. Hodnota v tomto smyslu vyjadřuje vztah předmětu k tomu, co subjekt chce, hodnocení je soudem o takovém vztahu.<sup>41)</sup> Jestliže teleologická hodnota je určena tím, co vyhovuje účelu, normologická je vymezena

shodou s normou. To, co Engliš nazývá ontologickou hodnotou, je vlastně mira věcných vlastností. Nejvlastnější doména axiologie je však přece jen v druhých dvou oblastech, neboť teprve tam se předmět hodnocení vztahuje k subjektu. Mezi příčinou a účinkem je nehodnotový vztah nutné následnosti, kdežto myšlenkovou spojnicí mezi prostředkem a účelem je vztah hodnotový.

Obrat k logické analýze umožňuje rozpoznat, že hodnocení dějů je primární vůči hodnocení předmětů, jež tyto děje umožňují (záleží na způsobu upotřebení, jeho užitku). "Pod každým maximálním účelem jest hodnota prostředkového předmětu dána mezním užitkem."<sup>42)</sup>

Je-li nedostatečně odlišována forma od obsahu hodnocení, dochází k psychologismu. "Strast a slast jsou psychické kvality a veličiny a nemohou být složkami teleologické hodnoty. *Logickoteleologické myšlení musí být oprostěno od kauzální psychologie*, protože jinak docházíme k noeticky bezcenné směsi heterogenních poznatků."<sup>43)</sup> Tak je pro Engliše základní transcendentálně subjektivní, a nikoli empiricky subjektivní hledisko: "Vztahovat hodnocení k subjektu a hodnotit subjektivně není totéž."<sup>44)</sup>

Z této pozice pak Engliš podrobuje kritice teorii H. H. Gossena, podle něhož Bůh dal člověku tužbu opatřit si maximum požitku. Velikost požitku však ubývá s jeho postupným nasycováním. "V určitém čase, nelze-li dosáhnout u všech různých požitků nasycení, použije se času k získání různých požitků (a požitkových dílů) tak, aby intenzita různých požitků v době jejich přerušeni byla stejná."<sup>45)</sup>

Engliš k tomu prohlašuje, že Gossenův poznatek není psychologický, nýbrž logický, a to o zákonitém vyrovnávání relativních mezních užiteků. Z toho ovšem plyne, že původní (empiricko-psychologickou) formulaci Gossenova zákona je nutno nahradit formulací teleologickou založenou v transcendentálně logické subjektivitě. Dále podle Engliše Gossen viděl jen časový rámeček, v němž umísťujeme své počitky. Hledal užitek v omezeném čase a zanedbal stránku nákladovou, z níž vyplývá hlavní omezení prostředků pro úvahy o jejich maximálním využití. A posléze Gossenova konstrukce operuje jen počitky a opomíjí vnější prostředky, jež je vyvolávají. Mluví proto o vyrovnání užiteků různého druhu a chybí tu srovnatelná jednotka. Toho se lze podle Engliše vyvarovat, pojmem-li procesy v logické rovině.

## 6. Dobro, spravedlnost a svoboda

Logikou transcendentálně subjektivního přístupu se Engliš od úvah o hodnotách a hodnocení obecně a v ekonomickém životě zvláště dopracovává vymezení hodnot nejzákladějších, jimiž ty ostatní jsou blíže určeny: dobra, spravedlnosti a svobody.

*"Dobro je to, co je chtěno a to, co má být; a zlo je to, co tomu odporuje a co nemá být."*<sup>46)</sup> Lze je tudíž určit pouze teleologicky nebo normologicky. *"Táž skutečnost (předmět, děj) může být dobrem vzhledem k jednomu a zlem vzhledem k druhému účelu, protože ani dobro ani zlo není v něm, nýbrž ve vztahu k různým účelům."*<sup>47)</sup>

Každé dobro má tak své zdůvodnění v dobru ještě vyšším podle konkrétní hierarchie účelů završené a garantované posléze dobrem nejvyšším. Protože středem všech účelů lidského jednání je člověk sám<sup>48)</sup>, záleží dvojí základní odlišné pojetí nejvyššího dobra na tom, zda jednotlivec je subjektem péče o sebe sama, anebo objektem, předmětem péče cizí. "Je-li člověk subjektem péče o sebe, pak shledáváme nad souborem všech jeho jednání jako vrcholný účel jeho subjektivní spokojenost, štěstí, subjektivní blaho, ze kterého vyplývají subjektivní potřeby, užitky, škody, náklady, hodnoty atd., a který (účel) je hodnotním ústředím pro pořádek v celém souboru jednání člověka a v důsledku i výkladem pro celý mezipodářišský styk, pro pořádek, který se vytvoří sám od sebe, když je každý subjektem péče o sebe. To je nejvyšší dobro člověka pečujícího o sebe sama."<sup>49)</sup>

Na tom se zakládá *individualistický státní systém*: stát pouze usnadňuje, aby se lidé při maximální možné svobodě činili šťastnými sami. To je především kapitalistická soustava volné směny, kdy statky jsou v soukromém vlastnictví a neexistuje právo na práci, ani na existenci. Engliš ovšem rozlišuje ještě druhý typ individualistického systému, a to tzv. národní kooperativu. Zde jsou výrobní statky ve vlastnictví státu, je už právo na práci, ale na existenci nikoliv.

V případě, kdy je člověk předmětem péče státu, je za vrcholný účel a nejvyšší dobro pokládán určitý ideál života, zdraví a kultury, který má člověka učinit "lepší" a jemuž je vše podřizováno. Na rozdíl od subjektivního blaha je

objektivní a obsahově sdělitelný. Veškeré statky jsou tu vlastnictvím státu. Vyžaduje se pracovní povinnost a uplatňuje se právo na existenci. To je tzv. *solidaristický systém*.<sup>50)</sup>

V rámci každého systému je specifická soustava *mravních a právních norem*. Individualistický řád usiluje o to, aby se lidé ve své svobodě navzájem nerušili, a tak předepisuje především negativní povinnosti (čeho se vyvarovat). Solidaristická mravnost navíc ještě ukládá pozitivní povinnosti, vyplývající z požadavku pomoci bližním, tedy zásady altruistické morálky. Mravní principy jsou takto relativní, náleží vždy jen do toho či onoho systému a tyto systémy jsou na sebe nepřevoditelné. Stejně je tomu s pojetím spravedlnosti, jež se vždycky týká vztahů mezi lidmi. "*Spor o to, co 'je spravedlivé', nebo lépe 'co má být za spravedlivé považováno', je tedy sporem o právní a společenské řády.*" Neboť "*bez řádu není spravedlnosti*".<sup>51)</sup>

Avšak jenom řád volné směny je plně založen na principu *svobody*, který pouze v tomto řádu může být také skutečně zcela naplněn. Engliš připomíná rozdíl mezi svobodou, při níž není determinace (*libertas a determinatione*) a svobodou, jež spočívá v absenci donucení (*libertas a coactione*). Protože v teleologickém myšlenkovém řádu úvaha o determinaci, již se zde myslí kauzální podmíněnost a určení každého rozhodování a jednání, sama sebou odpadá, jde tedy o svobodu od donucení, tj. nepodřízenost cizí vůli. V individualistickém řádu volné směny je ponechána lidem úplná svoboda spotřební, pracovní i výrobní a celkově je

svoboda individuí omezována jen proto, aby se maximalizovala svoboda všech.

U jiných sociálně ekonomických systémů však přistupují další omezení. "Individualistický řád národní kooperativy", v němž jsou všechny podniky státní, nemá pozitivní svobodu pracovní (pouze negativní: člověka nelze k práci nutit); rubem práva na práci je zde, že individuum musí přijmout přidělenou pracovní činnost. Nicméně zůstává svoboda spotřební. V solidaristickém řádu pak lidé nemají již "téměř žádnou svobodu". Solidarismus a národní kooperativu chápe Engliš jako dvě podoby "socialistického zřízení." 52)

*"Každému řádu odpovídá různý stupeň a druh svobody, resp. jejího omezení. Nelze tedy volat po svobodě pracovní a současně žádat právo na existenci, nelze žádat volný výběr práce a přitom žádat právo na práci."* 53)

Uvedené společenské řády jsou pojaty jako logické modely. Ve skutečnosti existují jejich různé směsi, o nichž se Engliš také zmiňuje. Na rozdíl od nepřipustnosti směšování myšlenkových řádů nepovažuje přesun některých prvků z jednoho společenského systému do druhého za nevhodné propojení (např. v sociální politice a v odstupňování daní shledává solidaristické prvky uplatňující se i v řádu volné směny). Tak při své modelové typologii připomíná nutnost sociální péče i v humanisticky orientované společnosti založené na maximalizaci svobody.

## 7. Liberalismus a teleologie

Stručný nástin Englišovy koncepce umožňuje ještě bližší vymezení vztah mezi teleologií a liberalismem, jež jsou její součástí, a rovněž srovnat ji s liberalistickým pojetím společenských a ekonomických procesů, jež tak výrazně zformuloval F.A. von Hayek. Smyslem takové komparace je ukázat Englišovo názorové umístění v soudobém liberálním myšlenkovém proudu.

Základní rozdíl, který vystupuje na první pohled, je ve východiscích Englišových a Hayekových úvah. Hayek vychází z "pochopení obecné povahy spontánního řádu",<sup>54)</sup> který se nevytváří nějakou účelovou konstrukcí. Konstruktivistickou interpretaci pravidel chování, jak ji podával utilitarismus, pokládá za klam. "Člověk vyvinul pravidla chování ne proto, že ví, nýbrž proto, že neví, jaké budou všechny důsledky konkrétního jednání. A nejcharakterističtějším rysem morálky a práva, jak je známe, je tudíž to, že sestávají z pravidel, kterým je třeba se podřizovat bez ohledu na známé účinky jednotlivého jednání." Neboť "kdyby byla dohoda o konkrétních cílech skutečně základem morálních soudů, byla by morální pravidla, tak jak je známe, zbytečná." Pravidla totiž "v tomto smyslu mají uvnitř pracujícího systému funkci, ne však účel - mají funkci, kterou nelze odvodit ze známých jednotlivých účinků na jednotlivé potřeby, nýbrž právě pouze z porozumění celé struktuře."<sup>55)</sup> Funkci podle toho nelze vyvodit z účelu, který by do systému vložil konstruujiící rozum. V takovémto pojetí, zcela obecně vzato,

stoji teleologie a funkcionalismus proti sobě.

Nicméně je třeba blíže vysledovat (aniž bychom tím přirozeně mohli vyčerpat všechny stránky problematiky vztahu teleologického a funkcionálního výkladu), jak se může modifikovat poměr obou přístupů v daném případě. Přinejmenším již pro to, abychom lépe porozuměli sepětí teleologie s liberalismem u Engliše a také pak Hayekově citované poznámce z Kontrarevoluce vědy, zmiňující se uznale o Englišově rozlišování mezi teleologickým a normativním přístupem.

V prvé řadě i v téhle souvislosti je důležité Englišovo transcendentálně logické pojetí teleologie. Víme již, že subjekt je zde logický, nikoliv psychofyzický. Transcendentálně-logický subjekt zakládá logiku individuálních účelů jakožto předpoklad jednání bez ohledu na specifické subjektivní záměry a orientace: "Jednat podle subjektivního (= v právě uvedeném terminologickém odlišení by to bylo: transcendentálně-logický subjektivního - J.V.) užitku a jednat egoisticky není totéž, protože jednat logicky nutně vždy podle subjektivního užitku, i tenkrát, spatřují-li radost v tom, že pomáhám jinému."<sup>56</sup>)

Logická teleologická konstrukce vytváří pak 1. model, jehož lze užít pro výklad logických předpokladů empirického jednání a 2. vysvětluje původ normativních systémů, v nichž se potom uplatňují funkcionální vazby. V této druhé rovině zůstává ovšem problémem především vznik jednotlivé normy, jenž je u Engliše a Hayeka objasňován rozličným způsobem. Konfrontace obou názorů může být podnětem pro další

zvažování, jež by nyní přesáhlo záměr přítomné studie.

Pokud jde o prvou, obecnější rovinu, lze chápat transcendentální logiku jako úroveň obecných předpokladů, z jejichž rozvinutí se vyjeví významný rozdíl mezi uskutečňováním individuálních účelů a účelovým "organizačním" plánováním celospolečenských systémů. A tak z odlišných východisek dospívá Engliš k závěrům, jež vykazují shodu se stanovisky Hayekovými. Pro zachování maximální možné míry lidské svobody pokládá "řád volné směny" za nejpříhodnější. Stát se podle něj může snažit udělat člověka "lepší", ale nemůže jej učinit šťastným. To může jen každý jednotlivec sám, podle toho, jaké si stanoví osobní, subjektivní cíle (účely svého konání) a na kolik se mu je povede uskutečnit. Takové účely jakožto subjektivně "chtěné" nejsou pro tuto svou povahu obecně uchopitelné; proto Engliš říká, že svým obsahem nejsou objektivní. Převedeno do Hayekova vyjadřování to znamená, že je nelze zachytit nějakým celospolečensky plánujícím, konstruujícím rozumem. A tak "pořádek, který se vytvoří sám od sebe, když je každý subjektem péče o sebe"<sup>57</sup>), je Englišovou formulací toho, co Hayek nazývá "spontánním řádem". A rovněž negativní morální zásady, jež toto území samovolně vznikajícího pořádku vyznačují, jsou ony obecné zákazy nesprávného chování, jež popisuje Hayek v knize Právo, zákonodárství a svoboda.

Shodují-li se Engliš a Hayek v základních charakteristikách svobodné společnosti, je tu přece jen mezi nimi rozdíl v argumentaci pro její individualistický ráz.

Podle Engliša ať si to přejeme či nikoliv, člověk je stále ve svém jádru egoista.<sup>58)</sup> Nejsou-li lidé dobrovolně altruisty, je jen ke škodě, když je někdo (stát, politická strana, diktátorský jedinec) chce organizovat podle altruistických zásad. Nejen že se věc zvrtně ve svůj opak (dojde ke ztrátě svobody), ale nedobrovolně přijatým, nuceným postojům chybí nutná, vnitřní mravní závaznost.

Ačkoli tyto argumenty mají svou váhu, Hayek jde v tomhle bodě dále. Podle něj nejde pouze a ani tak o to, zda jsou lidé egoisty či altruisty, ale o praktickou nemožnost, aby konstruuující rozum splnil jím proklanovaný úkol. I kdyby to všichni lidé chtěli, nebylo by to v jejich silách provést. Hlavní objektivní příčina spočívá v *subjektivní omezenosti informací*. "Důležitý je základní fakt, že žádný člověk nemůže přehlédnout více než omezené pole, uvědomovat si naléhavost více než omezeného počtu potřeb ... meze naší představivosti znemožňují zahrnout do naší stupnice hodnot více než pouhý výsek potřeb celé společnosti."<sup>59)</sup> Věc netkví v souhlasu lidí s tím či onim projektem, ale v nemožnosti takový projekt uskutečnit.

Fakt, že v tomto jde Hayekova liberální argumentace za Engliša, nijak českému mysliteli neubírá na jeho celkovém významu. Když zvažoval pozitiva a negativa možných cest, rozvedl vlastně do širokých souvislostí stanovisko, jež aforisticky vyjádřil v jedné své dílčí studii: "Šťastný je, kdo buď všechno může, co chce, anebo chce jen to, co může."<sup>60)</sup>

## 8. Shrnutí: Englišův přínos k filosofickým základům ekonomické teorie

Význam Englišova samostatného přínosu pro hospodářskou teorii čeká teprve na své zhodnocení a musí být dílem ekonomů. Englišovým dílem však prolínalo ekonomické poznání s filosofickým a tím spíše si vyžaduje i pozornost ze zorného úhlu filosofie. Následující poznámky naznačují jen první přiblížení z této strany.

8.1. Po filosofické stránce dnes musíme mít *kritické* výhrady především k jeho *pojetí ontologie* a s tím související *představě o zcela volném vztahu mezi myšlenkovým řádem a objektem*.

8.1.1. Ontologie chápána jen jako logický nástroj poznání, nikoli jako nejobecnější teorie bytí, je u Engliše ztotožněna s kauzální determinací. Současná metodologie vědy již ukázala úzké hranice kauzálního vysvětlení a rozpracovala řadu složitějších způsobů determinace. Redukce ontologie na kauzalitu je nepřipustná.

Problematickým zůstává i samo určení existence věci jen jako způsobu pohledu. Je to tvrzení o neexistenci pevného ontologického statusu reality. Lze to chápat tak, že o existenci věcí víme jen ze způsobů, jimiž se na ně díváme. V tomto bodě by se naopak Englišovo stanovisko blížilo názoru postpozitivistů, podle nichž chápání "skutečné existujícího" je právě závislé na dané teorii.

8.1.2. Zcela volný vztah mezi myšlenkovým řádem a myšlenkovým obsahem je zpochybněn v sobě samém: Engliš tvrdí, že každý myšlenkový obsah lze nahlížet kterýmkoli myšlenkovým řádem, avšak ne vždy uspokojivě. Jestliže užití určitého myšlenkového řádu na daný obsah nevyhovuje, musí se užit jiný myšlenkový řád. Proč však nevyhovuje, není Englišem zdůvodněno. Máme za to, že právě tato okolnost poukazuje k tomu, že zvolený způsob poznávání (myšlenkový řád) musí odpovídat povaze objektů a tedy z nich být vysouzen. Způsob poznávání není tedy dán jen poznávacím cílem. I tehdy, přistoupíme-li na stanovisko, že způsob pohledu určuje to, co pokládáme za skutečnost, pak to znamená, že náš zorný úhel jako reflektor osvětluje něco, co by z reality nebylo bez tohoto osvětlení vidět (v tomto tvrzení již jdeme za postpozitivistickou interpretací). Avšak část takto obnažené reality si svým charakterem vyžaduje, aby k jejímu podrobnějšímu zkoumání byly užity postupy, jež její procesy a vztahy vystihnou co nejlépe. Klade se tím také otázka, zda touto cestou lze překonat paradox, že při výkladu určité "látky" se musíme dovolávat skutečnosti, ale přitom tato skutečnost ve své objektivitě je konstituována už samotným apriorním přístupem a výkladem.

8.2. *K hlavním přínosům díla K. Engliše z filosofického hlediska počítáme pochopení vztahu filosofie a ekonomie, významu subjektu v procesu poznávání, transcendentálně-logický přístup a také příspěvek k diskusi*

## *o vztahu teleologie a liberalismu.*

8.2.1. Englišův koncept dokládá hluboké vnitřní propojení filosofie a ekonomie, potřebu ozřejmování filosofických předpokladů ekonomických úvah. Tato potřeba dovedla Engliše k samostatnému, velice ucelenému filosofickému názoru. Sám fakt, že na jeho Teleologii reaguji kriticky, ale zároveň uznale tehdejší filosofické autority různých generací (F. Krejčí, J. B. Kozák), svědčí o závažnosti autorova filosofického stanoviska. Englišův odkaz v tomto směru je podnětem k dalšímu promýšlení vztahu filosofických a speciálněvědních koncepcí, ke zvažování, jak celkový obraz reality; úhrnné pojetí skutečnosti, ovlivňuje základy speciálních věd, v daném případě především nauk ekonomických. Konkrétně pak je tím dán i výrazný impuls k posuzování základního pojmosloví - zda ty či ony fundamentální odborné pojmy vyrůstají ze své vlastní "látky", již zkoumají, nebo zda generují z širšího názorového (filosofického) zázemí.

8.2.2. K prvořadým kladům Englišova pojetí myšlenkových řádů náleží pochopení, že k porozumění poznatkům je nezbytné znát i povahu subjektu poznání. Sem také patří Englišovo prosazování studia struktury myšlení, vnitřní souvislosti pojmového systému a zjištění nepřenosnosti pojmů z jedné soustavy do druhé. Englišovo dílo se tím začleňuje do řady ideových tendencí, jež se rozvíjejí ve 20. století především v rámci lingvistických analýz a ve strukturalismu; tyto

tendence zdůrazňují význam poznání vnitřní struktury myšlenkových výtvorů a význam jejich kontextu pro jejich pochopení.

Koncepce myšlenkových řádů v řadě ohledů rovněž koresponduje s pojmem stylu myšlení, prosazovaným v současné metodologii vědy.

8.2.3. Chápání subjektu jako logického subjektu bylo spojeno s tím, že Engliš zaujal při analýze ekonomického myšlení transcendentální postoj, spočívající v hledání předpokladů empirických myšlenkových pochodů a rozhodování. Tento postoj zvláště výrazně poznamenávající novověké a moderní myšlení od Kanta po Husserla byl u K. Engliše plodný právě pro ekonomickou teorii. Akceptujeme-li toto transcendentální stanovisko, lze říci: není-li ekonomické myšlení náhodné a jenom empiricky založené, pak v hospodářské sféře nutně platí zákon mezního užitku. Tím se dostává filosoficko-logického zdůvodnění v předpokladové rovině tomu, co rozvíjela rovněž tímto směrem orientovaná rakouská psychologická národohospodářská škola.

8.2.4. Englišovo dílo je konečně i svébytným příspěvkem k problémům vztahu teleologie (v moderní metodologii věd někdy terminologicky označované jako určení finalitou) a funkcionalismu, příspěvkem, který dotvrzuje platnost jejich odlišení v liberalistickém pojetí. Na jedné straně se prokazuje možnost netotalitní koncepce teleologie, vyúsťující v liberalismus, na straně druhé se potvrzují

některá přetrvávající ohniska sporu (např. právě v otázce vzniku norem). V tomto kontextu je Englišovým přínosem i to, že předložil takovou variantu teleologie, jejímž vyústěním je podpora nastiněného liberalismu v "individualistickém rádu". V Englišově díle se - podobně jako v díle Ludwiga von Misesse - prokazuje možnost netotalizující koncepce teleologie, která vyústuje v liberální pojetí ekonomie i politiky. Je to verse ukazující, za jakých nutných logických podmínek jednání může individuum při maximalizaci volnosti své i druhých svobodně klást svoje účely.

#### Poznámky a odkazy:

- 1) Hayek, F. A.: Právo, zákonodárství a svoboda, I., Praha 1991, s. 55.
- 2) Hayek, F. A.: The Counter-Revolution of Science. Studies on the Reason, 2. vyd., Indianapolis, Liberty Press 1979, s. 44 - 45.
- 3) Tamtéž, s.45 (použito upraveného překladu D. Sloukové).
- 4) Pro úplnost připomeňme, že po vzniku CSR se Engliš stal prvním rektorem Masarykovy university v Brně, dále pak byl za první republiky ministrem financí v šesti vládách a také guvernérem Národní banky. V r. 1939 přijal profesuru na právnické fakultě Karlovy university v Praze. Jako v poválečném období poslední svobodně zvolený rektor KU musel po r. 1948 opustit akademickou půdu i Prahu a dožít ve svém rodišti, v Hrabyni u Opavy.
- 5) O tom, že Engliš výrazně pocitoval potřebu rozvíjet vlastní filosofické základy své ekonomické teorie v kritické konfrontaci s evropskou myšlenkovou tradicí svědčí jeho studie vztahující se k názorům Aristotelovým, Kantovým, Schopenhauerovým, Voltairovým, Millovým a Russellovým, jež jsou součástí Velké logiky. Z dále citovaných prací sem patří i statě o hodnotě a hodnocení a Kantův apriorism a myšlenkový řád. Věčné ideály lidstva byly připraveny k vydání Englišovým žákem dr. Františkem Vencovským, který jejich text laskavě zapůjčil autorovi této studie, jenž mu za to i touto cestou vřele děkuje.
- 6) Engliš, K.: Malá logika. Věda o myšlenkovém řádu, Praha 1947, s. 9.
- 7) Tamtéž, s. 133.
- 8) Tamtéž, s. 24.
- 9) Engliš, K.: Kantův apriorism a myšlenkový řád, Filosofický časopis 1967, č.4, s. 535.
- 10) U Kanta je kauzalita jedním z apriorních syntetických soudů na úrovni rozvažování (Verstand), normativita je vztahena k praktickému rozumu (Vernunft), zatímco teleologie je založena v tzv. soudnosti (Urteilkraft). Tyto tři mohutnosti našeho poznávání jsou uspořádány hierarchicky, kdežto u Engliše jsou chápány jako alternativní přístupy. Srv. např. Kant, I.: Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou, Praha 1972, s. 107n.
- 11) Blíže viz Engliš, K.: Malá logika, s. 92n.
- 12) Engliš, K.: Kantův apriorism a myšlenkový řád, s. 543.
- 13) Engliš, K.: Malá logika, s. 40.
- 14) Tamtéž, s. 294.
- 15) Srv. tamtéž, s. 50.
- 16) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis v majetku dr. F. Vencovského, s. 16.
- 17) Kritika prof. dr. Kozáka, příloha in: Engliš, K.: Ekonomie a filosofie, Praha 1930, s. 48.

- 18) Viz Kritik der Normativen Theorie, in: Die Brünner rechtstheoretische Schule, V. Kubeš - O. Weinberger Hrsg., Wien 1980, s. 176 - 193.
- 19) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis s. 18.
- 20) Tamtéž, s. 22.
- 21) Základy své teleologické teorie Engliš rozpracoval již ve stošedesátistránkové knížce Teleologie jako forma vědeckého poznání, Praha, F. Topič 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).
- 22) Viz Aristoteles, Metafyzika, kn.III., 2, 996b, Praha 1946, s. 76.
- 23) Aristoteles, Člověk a příroda, Praha 1984, s. 276.
- 24) Na tuto skutečnost výrazně upozornil J. Pavlík ve svém koreferátu k přednášce autora této studie ve filosofickém semináři Liberálního institutu v Praze 5. 2. 1992.
- 25) Např. viz i Engliš, K.: Malá logika, s. 294.
- 26) 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 a jakoby už tehdy tušil, že ne každý ekonomický subjekt musí být přičetný.
- 27) Engliš, K.: O poznávání a hodnocení. Rozprava se Zd. Neubauerem, Bratislava 1947, s. 32.
- 28) "Naproti tomu já kladu otázku, zda-li se smí teleologie vědecky použítí." 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.)
- 29) Engliš, K.: Malá logika, s. 294.
- 30) Engliš, K.: Teleologie jako forma vědeckého poznání, s. 52.
- 31) Engliš, K.: Malá logika, s. 295.
- 32) Engliš, K.: Teleologie jako forma vědeckého poznání, s. 52n.
- 33) Tamtéž, s. 56 - 57.
- 34) Tamtéž, s. 78 - 80.
- 35) Tamtéž, s. 80, 81 - 82.
- 36) Tamtéž, s. 109.
- 37) Tamtéž, s. 130.
- 38) Tamtéž, s. 131 - 132.
- 39) Viz tamtéž, s. 68, 67, 70.
- 40) Viz Engliš, K.: Malá logika, s. 52 - 53.
- 41) Viz bližze Engliš, K.: O poznávání a hodnocení, zvl. s. 63n.
- 42) Engliš, K.: Teleologie jako forma vědeckého poznání, s. 111.

- 43) Tamtéž, s. 72.
- 44) Engliš, K.: O hodnotě a hodnocení, Filosofický časopis 1967, č.1, s. 127.
- 45) Tamtéž. V citovaném textu je poslední vytištěné slovo "různá", což patrně vzniklo chybným přepisem. Proto citát upravujeme na "... stejná." podle srovnání s originální verzí Gossenovy teze. Srv. např. Kraus, O.: Die Werttheorien, Brno, 1937, str. 109.
- 46) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis s. 56.
- 47) Tamtéž, s. 57.
- 48) Zjevná ideová paralela k způsobu, jakým Kant dovozuje z existence obecné závaznosti mravního zákona princip, že člověk má být vždy účelem, nikoli pouze prostředkem: jen jako účel sám o sobě může být totiž základem takto závazného zákona.
- 49) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis s. 60
- 50) Podrobněji viz Engliš, K.: Hospodářské soustavy, 2.vyd., Praha 1991, též Věčné ideály lidstva.
- 51) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis, s. 124,117.
- 52) Tamtéž, s. 155.
- 53) Tamtéž, s. 140.
- 54) Viz blíže Hayek, F. A.: Právo, zákonodárství a svoboda, I., Praha 1991, cit. obrat ze s. 61.
- 55) Hayek, F. A.: Právo, zákonodárství a svoboda, II., Praha 1991, s. 24 a 25.
- 56) Engliš, K.: Hospodářské soustavy, Praha 1991, s. 59.
- 57) Engliš, K.: Věčné ideály lidstva, strojopis s. 60.
- 58) V egoismu vidí Engliš závažný zdroj tendence k sledování vlastních účelů, nikoli však podmínku, jež nutně vede k individualistickému řádu: "Ti, kdo volají po solidarismu (hospodářském), nejsou vždy altruisty, je to namnoze egoismus slabých, který je činí přívrženci solidarismu, protože očekávají pomoc od silných, aniž by k nim a jiným měli jakýkoli altruistický vztah. Tak může být egoismus zrovna tak překážkou hospodářského solidarismu (u silných) jako hybnou silou pro jeho zavedení (u slabých)." (Engliš, K.: Hospodářské soustavy, s. 59-60.)
- 59) Hayek, F. A.: Cesta do otroctví, Praha 1990, s. 58.
- 60) Engliš, K.: O hodnotě a hodnocení, Filosofický časopis 1967, č.1, s. 128.

