

Tomuto vědnímu trialismu předcházela dualismus, který měl vědní svůj původ v kantovském dvojdílném světě, a to na jedné straně ve světě zjevů, na druhé straně ve světě morální povinnosti a priori. (Natur- a Freiheitsbegriff).

Shrneme-li panující učení methodologické a teleologii, můžeme říci, že za primum se považuje způsob pozorovací, jemuž odpovídá příslušný kořen racionality.

Učení o teleologii speciálně lze ještě doplnit tím, že podle panujícího mínění je tu analogický řetěz racionální, jako v přírodních vědách, jenomže, kdežto v přírodních vědách se ptáme, proč je A? a odpovídáme: poněvadž je B, proč je B?, poněvadž je C atd., tak v teleologii se ptáme, proč je chtěno A? a odpovídáme, poněvadž je chtěno B, proč je chtěno B?, poněvadž je chtěno C atd., kdežto při kausalitě mluvíme přímo o příčině a účinu, zde o účelu a prostředku. I mezi účelem a prostředkem je prý racionální spojitost (nexus), ale teleologie nevidí tu příčiny a účinu, nýbrž jeví se jí chtěným prostředek (příčina přírodovědecká), poněvadž je chtěno účel (přírodovědecký účín).

II. Útvar zásady o dostatečném důvodu v teleologii.

1. Běžné učení.

Panující mínění má za to, že finalita se od přirozené kausalitě liší stejně, jako se liší od logické racionality, která spojuje myšlené představy, t. j. pojmy v soudy a opírá je dostatečným důvodem jejich platnosti. Toto mínění má tedy za to, že finalita (účelovost) spojuje zjevy jako účely a prostředky navzájem v racionální spoji-

to, což však není identické ani se spojením mezi příčinou a účinem, ani se spojením mezi důvodem a důsledkem. Tato distinkce mezi příčinou a účinkem na jedné straně a mezi prostředkem a účelem na straně druhé, tedy mezi racionálním útvarem kausálním a teleologickým, odvodňuje se tím, že běží o určité zjevy, jež však jsou pozorovány z jiného hlediska pozorovacího. Podstatné na tomto rozdílu není sled časový, v jakém pozorujeme, nýbrž způsob, jakým pozorujeme. Podle tohoto mínění není tedy finalita obrácenou kausalitou, ale nikoliv proto, že by snad běželo o pozorování jiných zjevů anebo proto, že skutečně běží při pozorování v našem vědomí (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς, πρότερον τῆ φύσει*) o různý sled časový, nýbrž proto, že běží o pozorování týchž zjevů, ale jiným způsobem. Mohu na př. říci, že vidím mračno jako příčinu a déšť jako následek. Chci-li, aby přšlo, musím též chtít, aby byla mračna; pozoruji-li přírodu, vidím napřed příčinu (mračno), potom účín (déšť). V mém chtění je časový sled však obrácený. Napřed chci déšť a jako důsledek chci také mračno. Vládnoucí mínění nepřezírá tohoto rozdílného sledu časového, ale upírá mu podstatnost znaku při rozdílu mezi teleologií a kausalitou a uvažuje asi takto: „Rozdíl by mohl býti buď ve zjevech pozorovaných, anebo ve sledu časovém pozorování, nebo ve způsobu pozorování. Jiných rozdílů býti nemůže. Rozdílů ve zjevech tu není, ba ani nemůže býti, neboť musí tu běžeti vždy o tytéž zjevy, totiž o změny kausálního světa vnějšího. Rozdíl ve sledu časovém tu sice je, ale ten není nikterak podstatným pro rozdíl mezi teleologií a kausalitou. Podstatným je tu jedině rozdíl ve způsobu pozorování.“

Mám zato, že platné mínění je zde na omylu, a to proto, že má zato, že vždy musí běžeti o pozorování zjevů.

keré v přírodovědeckém pozorování se nám jeví jako příčina a účín. Míním dokázati, že je pouze náhodným, když teleologie se ve svém myšlení zabývá zjevy, které se nám přírodovědecky jeví jako kausální změny, neboť je možno, jak ukáží, teleologicky mysliti si zjevy, kde žádné kausální změny vůbec není, ba dokonce lze mysliti teleologicky i zjevy, které nejen že nejsou v příčinné spojitosti kausální, nýbrž jsou buď ve spojitosti podle ratio sufficiens essendi (dostatečný důvod bytí), t. j. spojitost tvarů geometrických v prostoru a sukcese v čase, anebo jsou ve spojitosti čistě logické resp. metalogické, t. j. jich racionální spojení je odůvodněno pravdou metalogickou. Přikloňuji se ku běžnému mínění jen na tolik, že souhlasím, že teleologie není obrácenou kausalitou, mám však zato, že tomu tak je nikoli v z d o r t o m u, jak se dnes tvrdívá, že prostředek a účel se nalézají ve vztahu příčinném, díváme-li se přírodovědecky, nýbrž proto, že takovýto kausální vztah není nijak podstatným, nýbrž jen náhodným, tudíž může odpadnouti a ve skutečnosti též velmi zhusta odpadá.

Proti hořejší presumované úvaze panujícího mínění postavil bych pak tuto úvahu: „Domněnka, že by teleologie jako racionalita mohla býti obrácenou kausalitou, je protismyslná od základu a nepotřebuje žádného protidůkazu: neboť kausalita jako příčinná spojitost, tedy taková, jíž náleží predikát kategorické nutnosti, stojí a padá s daným sledem časovým, jakákoliv změna na něm je vůbec nemyslitelná a nastane-li, neběží již o kausální racionalitu s predikátem nutnosti.

Sled časový, který je v teleologii opačný než v kausalitě, přirozeně nemůže tvořiti podstatu rozdílu mezi tou a onou, ale jen proto, poněvadž teleologii mohu apli-

kovati i tam, kde není kausální změny a tudíž sled časový je vůbec vyloučen, na doklad toho, že je teleologie myslitelná bez něho, ale kausalita nikoli. Nikoli tedy určitý sled časový, nýbrž nazírací forma času vůbec je potud distinkčním kriterium pro oba útvary racionální, ježto čas je příznačnou formou jen pro kausalitu přirozenou, která se uplatňuje jen na kausálních změnách a tedy v čase.

Naproti tomu je mylné se domnívati, že rozdílu v „p o z o r o v a n ý c h“ z j e v e c h tu není. Při teleologii neběží jen o myšlení takových zjevů, které mohou býtí též předmětem pozorování přírodovědeckého, nýbrž i jiných a naopak, je-li tu souhlasnost zjevů myšlených, pak je jen náhodná“.

To je in merito asi vše, co bych uvedl proti tvrzení prvnímu.

K tomu bych chtěl podotknouti ještě toto: domněnka, že teleologické myšlení je pozorováním kausálních (přírodovědeckých) zjevů z jiného pozorovacího úhlu, je vlastně přežitkem z doby, kdy pouze příroda byla vykládána teleologicky. Je na snadě, že ten, kdo chtěl přirozené zjevy vykládati účelem a prostředkem, nemohl míti vlastně na mysli jiných zjevů než kausálních, ježto jiné se právě v okruhu jeho myšlení vůbec neocítaly. Proto také téměř všechna starší filosofická učení kladou proti sobě kausální nazírání a teleologii jako protivu, poněvadž měla na mysli pokaždé výlučně teleologický výklad přírody a tu běželo vždy o t ý ž o k r u h j e v ů, jenomže představovaný z jiného zorného úhlu. Když však teleologie byla přenesena ze svého původního působiště na chtění lidská a potom konstruktivně na jakýkoli subjekt chtění, nebylo při tom pamatováno na všechny důsledky, jež z toho musely plynouti pro okruh zjevů, na něž chtění se mohlo vztahovati. Po té stránce

mohlo by překvapiti, že Kant, ač se zabývá ve své „Kritik der Urteilkraft“ mezi jinou účelností též vysokou účelností různých geometrických útvarů, jako na př. kruhu (cit. práce str. 223. et ss.) a kuželoseček, přece od antithese „kausální pozorování — teleologické myšlení“ neupustil, jako by i zde běželo o týž okruh jevů pouze různě představovaný. Ve skutečnosti však Kant rozdíl je si vědom a proto (cit. práce str. 228. pozn.) praví: „Weil in der Mathematik nicht von der Existenz, sondern auch von der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer, ihrem Begriffe korrespondierenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann, so muss folglich alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit bloss als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.“

Otázku, zda tím řada kriterií, jež tvoří rozdíl mezi oběma racionálními útvary, je již vyčerpána, běží-li tu zejména skutečně o r ů z n é z p ů s o b y pozorovací, nechávám zatím otevřenu, ač se později k ní vrátíme.

V první řadě míním nyní dokázati, že teleologicky lze spojovati i takové zjevy, kde není chtěna žádná kausální změna, takže přirozená kausalita nepřichází v úvahu ani tehdy, kdybychom se chtěli dívati na účel a prostředek časově obráceným způsobem. Neboť tam, kde není kausální změny, není kausalita přirozené a tudíž takový pokus by již pojmově musil ztroskotati.

2. *Teleologie a obrácená kausalita.*

To budiž napřed vysvětleno příkladem: poslední exemplář potřebného statku nalézá se v městě. Příkládám tomuto exempláři hodnotu nikoliv proto, že by krytí potřeby bez něho odpadlo (neboť v sousedním městě jsou prodejné další exempláře), ale proto, že se mně

uspoří cesta do sousedního města, která je mnou nechtěna. Tento statek má tudíž vedle svých užitečných vlastností též hodnotu; je chtěn nejen jeho užitek, nýbrž i jeho hodnota, neboť tato, a jen tato je prostředkem, aby zabránila změně, která se mi jeví jako škodlivá, totiž cestě do sousedního města, která mnou není chtěna. Účelem, kterému sloužila hodnotná situace statku jako prostředek, nebyla v tomto případě žádoucí změna, nýbrž žádoucí trvání nezměněného stavu.

Vysvětlení je v tom, že příčina a následek jsou možny jen ve světě změn, kdežto prostředek a účel, totiž to, co je chtěno, je možno též ve světě „nezměn“, t. j. stavů, kde změna se může představovati jako škoda, a trvání nějakého stavu považovati za účel, který hoví naší vůli. Z toho důvodu je považovati zjev, který zabrání tomu, aby nenastala škodlivá změna, za prostředek k udržení chtěného stavu, kterýžto stav je účelem.

Samozřejmě se netvrdí, že nějaký stav (nazvemež jej A), je prostředkem pro týž stav A, který by byl účelem, nýbrž tvrdí se pouze, že nezměněný stav nějakého zjevu (A) je prostředkem pro žádoucí nezměnu, tedy pro trvání jiného stavu (nazvemež jej B), který je účelem. Tak na příklad nezměněný stav (A) žádoucího hodnotného statku (ve smyslu hořejšího příkladu) je prostředkem pro zabránění nechtěné cesty do sousedního města, tudíž k udržení chtěného stavu, jehož změna je nežádoucí (B), t. j. k setrvání na místě, kde se zdržuji.

Hlubší důvod vysvětlení rozdílu mezi teleologií a obrácenou kausalitou je ten, že škoda není chtěna a tudíž logicky že je chtěn opak. Jestliže pak nějaká změna je škodlivá, plyne z toho logicky, že musí býti chtěna nezměna, totiž potrvání stavu. Jestliže pak dále něja-

kému zjevu ve smyslu příkladu, jak shora byl uveden, se přikládá hodnota, to je význam pro způsobnost, aby zabránil nějaké škodlivé změně, pak je logickým důsledkem, že takový hodnotný zjev musí býti chtěn jako prostředek pro udržení nezměny, tedy za účelem udržení daného stavu. Tím nastává ovšem paradoxní případ, že nezměna určitého stavu je chtěna jako prostředek pro nezměnu jiného stavu jako účel. Kdybychom na takový vztah hleděli jako na obrácenou kausalitu, jevílo by se nám to nesmyslným, teleologicky je to však nejen přípustno, nýbrž nutno, jakožto chtění opaku toho, co je nechtěno. Posledním důvodem chtění určitého stavu jako prostředku pro jiný nezměněný stav jako účel je tedy chtění opaku nežádoucnosti škody. Chtějící subjekt totiž nemůže logicky nechtít, t. j. on nemůže nechtěné udělati účelem, t. j. něčím chtěným (neboť účel je pojmově něčím chtěným), on vždycky může pouze chtít, t. j. účel formulovati pozitivně. Proto nechtěné lze formulovati pouze jako postulát opaku. Proto mohu sice nějakou změnu chtít, ale škodlivou změnu nechtít, to nemohu. Musím tedy chtít opak a to je nezměněný stav. Tento líčený postup odpovídá též plně jazykové praxi.

Uvedený rozdíl mezi teleologií a obrácenou kausalitou je odůvodněn přímo rozdílem mezi teleologickým myšlením a pozorovacím způsobem kausálním. Účinek je změna, která má svůj původ ve změně jiné, která se nazývá příčinou. Naše chtění není omezeno pouze na změny kausální, neboť ono může zaujímati (k nějaké škodlivé změně) odmítavý postoj. Pojmově, je-li změna škodou, musel bych vlastně dotyčnou škodu nechtít, ježto škoda je pojmově „nechtěné“. Ježto však pojmově „nechtěné“ nemohu učiniti účelem, t. j. pojmově

„chtěným“, musím opak toho, t. j. nezměnu (nenastoupení změny, tedy stav), t. j. trvání stavu učiniti svým účelem, t. j. tím, co je chtěno.

Z uvedených důvodů bych nemohl nikdy, kdybych chápal prostředek a účel jako obrácenou kausalitu, totiž příčinu jako chtěnou, poněvadž je chtěn účinek, dojítí k úplnému vysvětlení teleologických zjevů.

Kdyby však někdo chtěl odporovati tomu, co bylo řečeno, pak by musel připustiti, že subjektu se nemůže určitá změnajeviti nevítanou (nechtěnou), neboť nechtění změny implikuje chtění trvání téhož stavu; nebo by musel tvrditi, že trvání stavu je sice možné, ale docilitelné jen prostředkem změny, tedy jakási restitutio in statum quo ante. To by arci implikovalo vlastně dvě změny. Jestliže však nezměna nějakého stavu je podmínkou, tedy prostředkem toho, aby žádoucí stav potrvál, pak odpadá i tato poslední námitka.

Tyto naše vývody není nutno ba ani vhodno aplikovat na přírodní zjevy, poněvadž by bylo možno zvednout námitku, že v každém stavu (klidu) lze viděti, chceme-li, změnu. Leží-li na př. kámen, můžeme viděti příčinu jeho nepohybu v tom, že je podložen pevnou hmotou, zemí na př., která přemáhá jeho tíži a tudíž, že zdánlivý klid kamene je zadržéním jeho dalšího pádu a tedy změnou, podobně asi, jako bychom řekli o letícím kameni, který by narazil na překážku a v letu se zastavil, že příčinou změny z pohybu (letu) v klid byla ona překážka. A což, kdyby letěl dále? Mohli bychom tu říci, že změna nenastala, ježto pohyb nepřerušene trvá? Je viděti, že nelze zde přesně stanoviti hranice stavu a změny, příčiny a účinu, ježto vše je ve stálém toku. Πάντα ρεῖ. Každý stav i každý pohyb v přírodě lze právě chápat jako účín. jenž nastal po určité příčině. Proto každé chtění stavu by bylo lze

konečně vyložiti jako chtění nějaké změny. A to, co jsme chtěli dokázati, že totiž teleologicky lze chápati i vztah dvou stavů, by mohlo býti předmětem námitek. Ale tam, kde změna nezávisí od přírodního dění, jako na př. určitá právní situace, tam nelze už tímto způsobem stavy interpretovati a tudíž zůstává v platnosti to, co bylo vyloženo shora. Chci-li na příklad určitý právní stav, nemohu přece říci, že vlastně chci nějakou změnu oproti stavu, který by nastal, kdyby zde právní stav nebyl, neboť právní stav není účinem určité příčiny atd.: proto mohu říci, že si přeji určitého právního stavu, jako prostředku, aby určitá jiná situace mnou chtěná zůstala nezměnná, ježto změna byla mnou představována jako škodlivá.

Kdybych však nakrásně chtěl prohlásiti, že chtění tohoto právního stavu je vlastně přece chtěním změny, totiž chtěním, aby presumptivní kupec upustil od zamýšlené koupě a koupil třeba jiný statek než je onen, jenž je předmětem mé hodnotné úvahy (aby se mi ušetřila cesta do sousedního města), pak musím alespoň připustiti, že tato chtěná změna, fungující jako prostředek, se nemůže nikdy prohlásiti za příroze-
nou příčinu toho, že hodnocený statek zůstane v městě udržen, kteréž udržení (účel) by se jinak muselo prohlásiti za kausální účín.

3. Účelovost (*finalita*) a *ratio sufficiens essendi*.

V předešlém odstavci jsem dovodil, jak myslím, dostatečně, že finalitu nelze považovati za obrácenou kausalitu. Nikoliv však vzdor tomu, že mezi prostředkem a účelem je vztah příčinný, nýbrž proto, že takový vztah není podstatný, nýbrž čistě náhodný. Tento důkaz byl podán dokladem o tom, že finální spojení se

jeví vhodným i tam, kde není kausálních změn a tudíž kausální spoj je vyloučen.

Zamýšlím v této stati doplniti tento důkaz tím, že ukáži, že finální spojení je přípustno i tam, kde nejen kausální spoj je vyloučen, nýbrž kde se uplatní takový racionální útvar, jehož upotřebením leží vůbec mimo empirické vědy; míním tím totiž t. zv. „ratio sufficiens essendi“ (dostatečný důvod bytí), to jest třetí útvar zásady o dostatečném důvodu ve smyslu Schopenhauerova spisu: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 6. kapitola, § 35. V § 15. tohoto díla podává Schopenhauer jako příklad tohoto racionálního útvaru rovnostranný trojúhelník, kde jako důvod rovnosti stran se udává rovnost úhlů, k čemuž správně dodává, že spojitost mezi stranami a úhly není ani příčinná ve smyslu kausalitity ani logická, kterou by bylo lze poznati z pouhých pojmů.

Jestliže tedy, jsa si plně vědom tohoto racionálního útvaru, chci si konstruovati rovnostranný trojúhelník a za tím účelem si chci zkonstruovati rovné úhly nebo třeba obráceně, chci-li konstruovati rovnoúhlý trojúhelník a za tím účelem si chci zkonstruovati rovné tři strany (kteréžto oba případy lze libovolně zaměnit vzhledem k racionálnímu útvaru bytí, poněvadž v prostoru není časového sledu a tudíž lze zaměnití určující s určeným), pak nebude moci mému chtění nikdo upříti teleologického charakteru, a to co jest určeno, stává se prostředkem a to co určuji (určující faktor), účelem. Proto bylo lze při stylisaci tohoto příkladu použítí obratu „za tím účelem“, když bylo mluveno o konstrukci rovných úhlů pro rovné strany nebo naopak rovných stran pro rovné úhly, kteréhož obratu jsem také použil, a to zúmyslně. Mám za to, že účelové spětí v poměru mezi úhly a stranami trojúhelníku je evi-

dentní. Lze je prohlásiti za kausální ve smyslu kausa fiendi? Nikoliv.

Mám tudíž za prokázáno, že byl podán nový doklad o tom, že kausální vztah mezi příčinou a účinkem není nikterak podstatný pro založení vztahu účelového neboli finality.

4. Účelovost a metalogická pravda.

Jestliže by pak někdo přece ještě měl pochyby o tom, že řečený kausální vztah není pro účelový vztah nikterak podstatný, pak ukáži na příkladě, že teleologický spoj účelu a prostředku může nastati i tam, kde vztah tohoto součení je buď jen formálně-logický, nebo také i metalogický (používám termínu „metalogický“ ve smyslu Schopenhauerových vývodů §§ 29—33). Metalogická pravda spočívá na oněch známých zásadách, o něž se opírají zákony našeho správného myšlení vůbec. Je to zásada identity neboli jednotejnosti, zásada sporu a zásada o vyloučeném třetím, které nemohou býti dále dovozeny ničím, ale také nijak vyvráceny. Ony o sobě jsou logicky evidentními.

Dává-li mi někdo možnost volby mezi dvěma předměty (na př. mezi knihou a vstupenkou do divadla), z nichž jeden má v úmyslu mi darovati a já z nich jeden zvolím, ač bych chtěl oba, pak se stal onen předmět, jehož jsem se vzdal, prostředkem k tomu, abych obdržel druhý, jehož si přeji více. Ono vzdání se bylo podmínkou, bez něhož dosažení druhého nebylo proveditelné. Táhá-li se nyní po důvodu svého chtění, musel bych odůvodniti podle panujícího mínění své chtění prostředkem chtěním účele. Prostředkem bylo vzdání se předmětu B, poněvadž bylo podmínkou, abych obdržel předmět A. Mohu tu snad prohlásiti vzdání se před-

mětu B za příčinu pro obdržení předmětu A? Jistě nikoliv. Neméně zde odpadá také ratio essendi.

Předpokládejme zatím, že these běžné nauky, že „dostatečným důvodem chtění prostředku je chtění účelu“ je správná, ač se v dalším ukáže, že je mylná: nepochybné je, že jako mrak a dešť z našeho příkladu jsou ve vztahu kausálním, že jako rovné strany a rovné úhly trojúhelníku jsou ve vztahu rationis essendi (dostatečného důvodu bytí), tak je zase vzdání se jednoho předmětu ve prospěch druhého pouze a jedině ve vztahu logickým, neboť soud: „obou předmětů nemohu docílit“ je podepřen dostatečným důvodem metalogickým, neboť se dá redukovati na zásadu sporu. Neboť přijmu-li thesi, že mohu obdržeti jen jeden předmět z nich (lhostejno, z jakého důvodu), nemohu současně přijmouti thesi tomu odporující, že mohu získati předměty oba dva.

Nejinak by tomu bylo, kdybych na př. prohlásil: chci znáti důvody, abych mohl posouditi správnost důsledků. Znalost důvodů je prostředkem pro posouzení důsledků, jež bude účelem. Jsou důvody a důsledky ve vztahu příčinném? Nikoli. Jsou ve vztahu rationis essendi? Také nikoli. Jsou pouze ve vztahu logickém.

Těmito příklady nechci ještě řešiti a také neřeším otázku dostatečného důvodu chtění, jíž se dostane řešení v dalším výkladu. Účelem zde bylo dokázati pouze, že prostředek a účel nejsou vždy ve vztahu přirozené příčinnosti. To značí: i kdybychom se dívali na účel a prostředek v opačném časovém sledu, nebo kdybychom se namáhali sebe více na součlení finální se dívati přírodovědecky, nepodaří se nám to vždy, poněvadž objektem chtění nemusí býti a nejsou vždy změny kausální, a dodávám: kdybych nebyl již ve stati o obrácené kausalitě ukázal, že v myšlení kausálním

změna kausální a tudíž časový sled velmi zhusta nepadají v úvahu, pak by se to každému muselo státi zjevným po posledních dvou odstavcích, kde byla prokázána možnost teleologického myšlení i v rámci rationis essendi a cognoscendi. Neboť poměr časový je jak pro logickou racionalitu tak pro ratio essendi úplně bez významu*) a tudíž znova opakují: změny kausální jsou pro konstituci teleologického poměru podružného významu, neboť vylučně jimi nevzniká a bez nich nepadá.

5. Účelovost jako logická racionalita.

Je přirozeno, že se nám víc a více vtírá otázka, jakým útvarem racionality je tedy vlastně spjato teleologické myšlení. Panující mínění má za to, že finalita je docela speciální racionalitou sui generis, pro teleologické myšlení typickou. Tím, co jsme dosud přednesli, jsme jasně dokázali, že finalita se nijak nekryje s obrácenou kausalitou. Po té stránce se s vládnoucím míněním shodujeme, neboť i ono popírá, že by spětí účelové bylo obráceným spětím kausálním. Různíme se však tím, že vládnoucí mínění považuje současné přirozeně-kausální spětí dvou zjevů myšlených jako teleologických za podstatné, kdežto my jsme ukázali, že je čistě nahodilé a tedy nikterak podstatné. Z toho, co jsme dosud uvedli, nedošli jsme však dosud ani k závěru negativnímu, totiž, že není správné vládnoucí mínění, jakoby účelovost (finalita) byla zvláštní, pro teleologii typickou racionalitou, ani k závěru pozitivnímu, totiž k řešení, jakým racionálním útvarem se teleologie spravuje. Bude tedy naším dalším úkolem dokázat, že zvláštní

*) Srv. Schopenhauer: Vierfache Wurzel § 47: „Hingegen der Satz vom ... Grunde des Erkennens bringt kein Zeitverhältnis mit sich... also sind vor u. nach hier ohne Bedeutung.“

racionalita teleologická neexistuje, a naléztí, který racionální útvar teleologii vlastně hová.

Je možno jít po dvojí cestě.

1. Mohlo by se sice od zastánců řečeného mínění žádati, aby oni dokázali, co tvrdí, podle zásady: *affirmanti incumbit probatio*. Oni to však do jisté míry dělají, neboť mínění své opírají o to, že každému pozorovacímu hledisku musí přý odpovídati zvláštní útvar racionality a že teleologie s takovým zvláštním pozorovacím hlediskem skutečně operuje. Chceme-li dokázati inkonsistenci zvláštní teleologické racionality, je tedy nutno nasaditi páku námitek proti tvrzení, že zvláštnímu pozorovacímu hledisku musí odpovídati také zvláštní racionalita. Příslušné vývody odkládáme však z důvodu systematiky do pozdějšího výkladu.

2. Byl by možný přímý průkaz, že finalita je jedním z oněch racionálních vztahů, které Schopenhauer pojal mezi svoje čtyři útvary racionální ve svém spise, který byl již citován. Pro tento důkaz otvírá se nám opět dvojí cesta: a) jednak negativní, kde se prokáže, že všechny racionální útvary jsou až na jeden jediný pro teleologii vyloučeny a b) druhý pozitivní důkaz, jímž se dotvrdí, že právě zmíněný jediný racionální útvar je právě oním, který smí a musí v teleologii býti vedoucím, ježto překlenuje všechny rozpory a všechny námítky vyvrací, čili zkrátka, poněvadž je jediným útvarem, který teleologii hová a je pro ni přiměřený. Obě tyto cesty jsou podle mého názoru schůdné.

První důkaz, negativní, je dokonce velmi jednoduchý. Vzhledem k tomu totiž, že podle Schopenhauera jsou celkem čtyři útvary o dostatečném důvodu, které, jak se ukáže během dalších vývodů, se dají zredukovati dokonce na tři, totiž *ratio sufficiens fiendi, cognoscendi*

a essendi, není za těžko dokázati, že z těchto tři útvarů je nutno ihned vyloučiti ratio fiendi a essendi jako nevhodné. Tento důkaz budiž podán: v téže vědecké třídě nemohou míti současně stejnou vedoucí platnost dva útvary racionální, nýbrž jen jeden a ten pak veskrze. Přijmeme-li totiž učení Schopenhauerovo o rozdělení vědeckých tříd podle útvaru o dostatečném důvodu, který v nich převládá (Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden, § 51), pak to musí platiti v nemenší míře také pro teleologii. Jestliže tudíž bylo prokázáno, že v teleologii při vztahu mezi prostředkem a účelem se uplatňoval útvary kausální (causa fiendi) a útvary důvodu bytí (causa essendi) promiscue, ale žádný z nich veskrze, pak je považovati za prokázáno, že žádný z těchto dvou útvarů nemůže býti vedoucím a tudíž schopným teleologii klasifikovati. Pak ale zbývá pouze jediný kořen racionální, totiž dostatečný důvod poznání, ratio sufficiens cognoscendi, logická racionalita, jež se uplatňovala v obou případech veskrze.

Negativní cesta zdá se tedy nasvědčovati tomu, že pro teleologii je logická racionalita jedině možným klasifikačním útvarem. Tento závěr by ovšem vedl k jistým důsledkům. Neboť dostatečný důvod poznání nevztahuje se k žádnému názoru jako ratio fiendi a essendi, nýbrž jen k logickým soudům. Souzení je však spojování pojmů. Tento útvary vztahoval by se tedy pouze k pojmům, které lze mysliti, nikoliv však k názoru, který smyslově zachycujeme. Potvrdí-li se tedy tento prozatímní výsledek naším dalším šetřením, pak nebude lze mluvíti vůbec o nazíracím způsobu v teleologii, nýbrž o způsobu myšlení. Další důsledky z toho byly by vyvozeny později.

Zkoumejmež nyní pozitivní cestou, zda logická racionalita je jedinou, která jako racionalita panující nebo klasifikační pro teleologii přichází v úvahu.

Především mluví pro toto pojetí okolnost, že při všech teleologických úvahách se používá logické ho útvaru racionality veskrze. Proti tomu bylo by lze namítnouti: „To je sice pravda, ale v každé vědě bez výjimky je třeba ku prohlášení nějakého poznatku soudů, jež operují s pojmy a tudíž se spravují logickou racionalitou, a tudíž používání logické racionality v teleologii nemluví proti tomu, že by převládající racionalitou nemohla býti jiná“. Tomu však tak není. K získání poznatků v přírodních vědách není třeba soudů, nýbrž jen k jich pronášení (enunciací), aneb k jich seřazení nebo sevšeobecnění (indukcí) aneb k jich aplikaci (dedukcí), kdež potom logická racionalita se uplatňuje. Základem poznatků je však názor, smyslovost. Naproti tomu v teleologii je nám kausální poznatek pouze jednou z premis, jak uvidíme, a to premisou, jejíž pravdivost zpravidla ani neověřujeme (neverifikujeme). Kausální poznatek jest zde pomocí. Za to logický soud a úsudek, řízený logickou racionalitou, zde funguje jako čistě poznávací instrument (arci jen po formální stránce), nikoliv tedy jako tomu je začasť v přírodních vědách, jako instrument enunciační. Ostatně k logickému soudu ve vědách se ještě vrátíme.

Po vyřízení této námítky je nutno také ukázati, že při všech teleologických úvahách soud za vedení logické racionality je poznávacím instrumentem. I když shora bylo přiznáno, že mezi účelem a prostředkem stával jednou vztah přirozené kausality, podruhé vztah o dostatečném důvodu bytí, přece je jisto, že v obou případech naše teleologická úvaha pozůstávala ze

soudů, z nichž pokaždé jeden pouze byl odůvodněn buď causou fiendi, anebo causou essendi.

Kdyby však přes to ještě pozůstávaly pochybnosti o tom, že oba útvary racionální nebyly samy o sobě dostatečným důvodem našeho chtění, tedy původem nového teleologického poznatku, nýbrž pouze odůvodněním logického soudu (tedy dostatečným důvodem soudu), jež může poskytnouti každý jakýkoliv racionální útvar, ježto do našeho myšlení se všechny (racionální útvary) musejí sbíhati, majíce v něm své ohnisko, pak stačí poukázati k tomu, že v případě, kde opěrou soudu byla ratio essendi, prostředek a účel se nalézaly ve vztahu, který vůbec nespadá do věd empirických. Pak ale by bylo dlužno se tázati, jaký jiný racionální útvar (domnělý teleologický) by vůbec mohl kromě logické racionality existovati, který by vedle sebe strpěl jednou racionální útvar, který převládá ve vědách čistých a priori (ratio essendi), a po druhé útvar jiný (ratio fiendi), totiž takový, který převládá ve vědách, které se zabývají zkušeností a tudíž spadají mezi empirické.

Kdyby však ani to nestačilo ku přesvědčení o správnosti podaného tvrzení, pak se musím odvolati k odstavci 4. (Účelovost a metalogická pravda), kde bylo dovozeno, že dostatečným důvodem teleologického soudu (jedné z teleologických premis) může býti dokonce čistě logický operát, tak že kromě aplikace logické racionality není tu vůbec žádné jiné, což nám uspořuje volbu mezi kolidujícími snad racionálními útvary.*)

*) Potvrzení svého mínění ohledně logicity teleologie nalzáme též v Liefmannovi, byť i Liefmann se nijak nepokoušel toto své mínění také prokázati. „Grundsätze der Volkswirtschaftslehre.“ Stuttgart a Berlín 1923, I. díl, str. 138: „...sind die letzten Probleme der Wirtschaftstheorie logischer Art, betreffen die Bedeutung der Kategorien, Zweck u. Mittel im Wirtschaftsleben.“

Mám za to, že ani se nelze vyhnouti přesvědčení, že v teleologických úvahách běží jenom o syllogismy, které pozůstávají v soudech, které právě musí míti vztah k něčemu mimo sebe jako dostatečný důvod, vyslovují-li nějaký poznatek. Důvodů, na než se soudy mohou vztahovati, lze rozeznávati čtvero (Schopenhauer), kterým odpovídají též čtyři třídy pravd, totiž:

- a) logická pravda (formální pravda), při čemž jeden soud má svůj důvod v soudě druhém.
- b) empirická pravda, kde se soud opírá o zkušenost.
- c) transcendentální pravda, kde se soud vztahuje na formy čisté smyslovosti (t. j. takové, které existují před veškerou zkušeností) a
- d) metalogickou pravdu, při čemž soud rekuruje až k samotným základům našeho myšlení, totiž k zásadě identity neboli jednotejnosti, k zásadě sporu a k zásadě o vyloučeném třetím.

Tyto čtyři dostatečné důvody, na kterých mohou spočívat soudy, jež se pak nazývají pravdivými, možno podle mého mínění redukovati na dva, případně jen na jediný, neboť formální logická pravda, která jest uvedena sub a), obsahuje pravdu pouze prostředecnou, chceme-li však dojíti až ku pravdě bezprostřední, musíme sledovati racionální řetěz až ku pravdě metalogické, uvedené sub d), a tudíž může pravda sub a) s pravdou sub d) splynouti, pokud se týče, pod tuto se dáti subsumovati.

Rovněž lze pravdy sub b) a c) redukovati na jednu jedinou, jestliže totiž prohlásíme za přípustný dostatečný důvod pro náš soud kterýkoli spoj z obou racionálních útvarů, které se opírají o naše smyslové poznatky nechť jsou již apriorní či empirické, totiž ratio sufficiens fiendi nebo essendi.

Mohlo by se arci říci, že empiricky podepřený soud, který v důsledku toho se stává tak zvaně empiricky pravdivým, je vybaven důvodem o sobě tak dostatečným, že soud se může prohlásiti za ověřený. Na př. soud: „Je tomu tak, poněvadž jsem to viděl.“ Ale takový soud nemá jiné jistoty, leč subjektivní. Aby soud nabyl platnosti obecné, musil by se tedy vlastně dovolávati zkušenosti, nikoli ve smyslu zkušenosti subjektivní, nýbrž podepřené kausálně.

Názorným vjemem o sobě, který je prostředkován našimi smysly, nevzniká totiž ještě žádná zkušenost ve smyslu obecném, nepřistoupí-li k němu čistý rozumový pojem kauzality (Kant). Empirie vyžaduje tedy, aby se stala obecně platnou, nějakého poznatku na podkladě kauzality. Jestliže se tedy dovoláváme empirie jako důvodu našeho soudu, dovoláváme se vlastně kausálního spoje zjevů, jehož prostřednictvím náš poznatek byl docílen.

Totéž platí také ohledně transcendentální pravdy, kde zase apelujeme na ratio essendi jako důvod svého soudu. Jestliže tedy spojíme logickou a metalogickou pravdu v jedinou, totiž metalogickou, a empirickou a transcendentální také v jedinou, totiž v pravdu ověřenou naší smyslovostí, ať již čistou (apriorní) či empirickou, obdržíme dva druhy pravdy, totiž onu, jež plyne z forem myšlení nám vrozených a druhou odvozenou ze smyslovosti, jež opět může býti jednak apriorní, týká-li se forem naší smyslovosti, jednak získaná zkušeností pomocí smyslů.

Chceme-li však všechny dostatečné důvody pravdivých soudů shrnouti v jeden jediný, možno tak učiniti rčením, že soud náš musí býti podepřen nějakým poznatkem plynoucím z kteréhokoli útvaru ra-

cionálního, to značí, že poznatek v predikátu soudu vyřčený musel býti získán jako článek řetězu racionálního, čili jako součást racionálního spoje, ať již je to poznatek sledu kausálního, dostatečného důvodu bytí, či metalogické pravdy.

Jsem dalek toho, abych snad podaným zjednodušením chtěl naznačiti, že rozdělení pravd podle Schopenhauera není správné, neboť ve skutečnosti nedovoláváme se při tvoření svých soudů vždy pravdy bezprostřední, nýbrž často spokojujeme se pravdou logickou neb empirickou; avšak uvedené zjednodušení může přispěti k tomu, abychom si lépe uvědomili povahu logických soudů podle dostatečného důvodu, jímž jsou vybaveny.

Domnívám se, že je naprosto nepochybné, že okolnost, že teleologická úvaha se vztahuje jednou ku přirozené kausalitě, jindy k důvodu bytí (ratio essendi) a jindy konečně k metalogické pravdě, jasně nasvědčuje tomu, že vlastně není ničím jiným, než logickým syllogismem; tím se pak vlastně vše, co se zdá záhadným na teleologii, vysvětluje, neboť syllogismus se skládá ze soudů a ty mohou v sobě obsáhnouti nejrůznější útvary racionality, neboť soud se vztahuje vždy k něčemu, co je mimo něj, jako svůj dostatečný důvod a právě toto něco, jak bylo výše ukázáno, může býti článkem spoje nejrůznějšího racionálního útvaru.

Také nelze přijmouti, že by nějaký jiný racionální útvar než logický takové soustředění obdobných útvarů mohl provést. Neboť jen naše myšlení je uzlem, do něhož poznatky, ať již plynou z jakéhokoli pramene, se sbíhají. Jen tehdy by tomu bylo jinak, kdyby chtění mohlo býti pramenem našeho poznávání, t. j. kdyby ono mohlo nám skýtatí data poznávací obdobně jako to činí na př. naše smysly.

Causa finalis, chtění účelu, je tedy alespoň z části (ne úplně), jak se ukáže, logickým důvodem toho, proč něco je chtěno, chtění účele je částečně logickým důvodem chtění prostředku. K tomu poukazuje také praxe jazyková, která vždy mluví o důvodech chtění.

Nejen tedy cesta negativní, nýbrž též cesta pozitivní nás vede k témuž závěru, totiž, že vládnoucím racionálním útvarem v teleologii je racionalita logická.

Mohlo by se říci: „Dosud podaný důkaz činí evidentním pouze to, že je-li racionální útvar teleologii hovící některým ze čtyř útvarů, jež jsou známy z citované práce Schopenhauerovy, že to nemůže být útvar jiný, než logická racionalita. To však právě panující nauka popírá a tvrdí, že racionální útvar, vhodný pro teleologii, je útvarem zvláštním.“ Tato námitka nemá oprávněnosti. Neboť dokáže-li se, že určitý racionální útvar jisté třídě vědění hová, pak každá snaha po nalezení nějakého jiného nového útvaru je nejen zbytečná, nýbrž nesprávná, poněvadž dva vedoucí útvary, jak víme, v jedné třídě vědění jsou vyloučeny, a nový hledaný útvar by musil být něčím odlišným od onoho, který jako hovící byl zjištěn. Abych však vyvrátil i poslední pochyby, které by mohly v tomto směru pozůstávati, ukážu, v čem bylo hledáno ono novum domnělé teleologické racionality a které podle mého domnění byly důvody, jež vůbec vedly ke snaze, aby pro teleologii byl nalezen zvláštní útvar racionální. Ukáží-li se důvody pro tuto snahu mylnými, pak se stane nejen ono hledání samo bezpředmětným, nýbrž i existence domnělé „nové“ racionality se ukáže illusorní, ježto odpověď na ono proč, jež se mělo stát esencí nového racionálního útvaru, může s lehkostí být podáno jedním ze „starých“ racionálních útvarů, jež ve vědách mají domovské právo již ode dávna.

V první řadě, jak mám za to, je důvod snahy po nalezení nového racionálního útvaru hledati v ustálené terminologické praxi, která vynašla pro teleologii a její vztahy zvláštní nomenklaturu. Sem spadá výraz *causa finalis*, prostředek, účel, ač v logickém myšlení se mluvívá o důvodu a důsledku. Tyto termíny musí vzbuzovati dojem, že běží o jinou než logickou racionalitu, neboť kdyby účelovost byla touž racionalitou, pak není důvodu, proč by se mělo užívati terminologie odlišné. Tak asi uvažovali zastánci zvláštní „racionality teleologické“. Tento pochod myšlenkový buduje na předpokladu, že pro chtění prostředku je dostatečným důvodem chtění účelu a že chtění prostředku je důsledkem chtění účelu.

Míním dokázati ihned, že tomu není tak, a že paralelismus běžného učení:

příčina,	prostředek,	důvod,	je omylem.
účin,	účel,	důsledek,	

Za tím účelem musím předeslati námitku, kterou by bylo lze uvéstí proti mému tvrzení, že účelovost podléhá logické racionalitě. Mohlo by se totiž říci: „Ty zřejmě zaměňuješ dostatečný důvod logického soudu o tom, proč někdo chce, s důvodem, proč někdo chce. Panující směr se přece netáže — a to plným právem — po důvodu logického soudu, proč něco je chtěno jako prostředek, nýbrž po důvodu toho, proč něco je chtěno jako prostředek, anebo proč určitý prostředek je chtěn, tedy nikoli po důvodu logického soudu o chtění, nýbrž po důvodu chtění samotného.“ Lze se ptáti ostatně jen po důvodu chtění prostředku, nebo něčeho jako prostředku. Po

důvodu chtění účelu se vůbec nelze ptáti, neboť buď je prostředkem pro další účel a pak již přestává býti účelem, anebo, je-li to poslední účel, jenž už nemůže býti prostředkem, pak dostatečný důvod nelze udati, leda vlastní povahu, charakter (tedy vlastní já) subjektu chtění, tedy důvod, který už není teleologický, poněvadž tu není účelu. Pro zdůraznění rozdílu mezi důvodem soudu o chtění a důvodem chtění samotného mohla by se uvést dokonce analogie s přírodními vědami. „Také o poznatecích v přírodních vědách konáme určité výpovědi pomocí soudů a přece se zde neptáme na ratio cognoscendi těchto soudů, nýbrž po causa naturalis určitých změn, jež jsou podkladem řečeným soudům. Jinými slovy: je třeba si uvědomiti, že chtění dlužno dobře rozlišovati od výpovědi o chtění, která se koná prostřednictvím soudů a tedy, že též dostatečný důvod pro chtění se musí rozlišovati od dostatečného důvodu pro výpověď (pro soudy) o chtění, stejně jako dění v přírodě se odlišuje od soudu (od výpovědi) o něm, a tudíž podobně jako příčina toho dění od dostatečného důvodu soudu o tomto dění.“ Až posud je tato úvaha, pokud ji podkládáme panujícímu mínění, úplně správná. Omyl spočívá teprve tam, kde se sestavuje teleologický řetěz, respektive tam, kde se z něho vyvozují důsledky.

Teleologický řetěz podle panujícího mínění zní totiž takto: Proč chci na př. mraky? Odpověď zní: Poněvadž chci dešť. Proč chci dešť? Poněvadž chci ovlažení půdy. Proč chci toto ovlažení? Poněvadž chci vzrůst rostlin atd. Tedy na otázku: Proč chci A? Odpovídá se: Poněvadž chci B. Proč chci B? Poněvadž chci C, poněvadž chci D atd., poněvadž chci poslední účel Z, ježž nedovedu žádným dalším účelem vysvětliti. Tento teleolo-

gický řetěz je eliptický, nikoli vadný. Ale vadvé a mylné jsou důsledky, které se následkem brachylogického způsobu vyjádření z tohoto řetězu potom vyvozovaly.

Podle tohoto řetězu totiž bylo by dostatečným důvodem pro chtění prostředku chtění účelu, čili dostatečným důvodem chtění nějaké chtění jiné. Kdyby tomu tak bylo ve skutečnosti, bylo by asi nutno opravdu prohlásiti, že teleologie se spravuje zvláštním útvarem racionality. Neboť dostatečným důvodem chtění by bylo jiné chtění, a tudíž spěti mezi nimi oběma by bylo provedeno zvláštní teleologickou a nikoli logickou racionalitou. Teprve dostatečný důvod soudu o tomto chtění řídil by se logickou racionalitou, arci i ta by v tomto případě musela býti podepřena racionalitou teleologickou, tedy finalitou, jako novým zvláštním útvarem racionality; podobně jako naše soudy o přírodovědeckých poznatečích se spravují racionalitou logickou, která je však podepřena jako dostatečným důvodem racionalitou přirozenou, *causou fiendi*. Ale není tomu tak. Chtění účelu není samo o sobě dostatečným důvodem pro chtění prostředku. Přihlédneme-li blíže, vidíme, že dostatečným důvodem chtění prostředku není účel sám o sobě, nýbrž chtění účelu a vedle toho poznání nemožnosti jeho dosažení bez prostředku. Teleologický řetěz, má-li býti úplný, měl býti jinak sestaven; totiž: na otázku, proč chci mrak, má zníti odpověď:

poněvadž chci déšť,
a poněvadž poznávám, že déšť bez mraku
nemůže vzniknouti:

tudíž: chci také mrak.

Teprve vložení druhé věty (premisy), kterou při řeči předkládáme jako samozřejmou a proto ji vynecháváme, aniž bychom se octli v nebezpečí, že dojdeme k falešnému závěru, vlastně si uvědomujeme, že zde běží o praobyčejný syllogismus, tedy logickou operaci. Podle řetězu dříve uvedeného, elliptického, muselo však v nás vzbuditi přesvědčení, že běží nikoli o řetěz logický, nýbrž o novou racionalitu, jejíž články jsou spojovány chtěním. V této myšlence museli jsme býti ještě dotvrzováni domněnkou, že poznatek o chtění mraku se nám dostává bezprostředně z poznatku o chtění deště.

Nejinak tomu bylo u všech příkladů, které jsme uváděli na doklad toho, že teleologicky lze mysliti i jiné vztahy, než kausální: při chtění konstrukce rovnostranného trojúhelníku je sice prostředkem rovnost úhlů a účelem rovnost stran, ale chtění rovnosti stran (účel) není samo o sobě dostatečným důvodem pro chtění rovnosti úhlů, nýbrž vedle toho tu musil býti i poznatek, že bez dosažení tohoto, není dosažitelné ani ono. Tím doplňuji své předešlé vývody, ježto logická povaha chtění prostředku se tím stává zcela evidentní. Nebýti této druhé premisy, mohlo by se dokonce snad vyskytnouti i tvrzení, že teleologie je vlastně obrácenou ratio essendi. Analogicky, jako jsme objasnili příklad poslední, mohou se objasniti i jiné příklady námi uvedené a vůbec každé teleologické součlení.

Důvod chtění prostředku je vždy logický úsudek, pro něž jednou premisou je chtění účelu, druhou poznatek buď kausální, nebo poznatek rationis essendi, nebo pravda logická, metalogická atd.

Ptám se ostatně, jak je možno, aby z poznatku

o chtění něčeho o sobě bez dalšího poznatku dostalo se nám poznatku o chtění něčeho jiného nebo o nutnosti chtění toho jiného. Dále se ptám, jaký útvar racionální by mohl býti vybudován na pouhém poznatku chtění, když možnost spřádání poznatků prostřednictvím racionality je přece její esencí, avšak chtěním samotným, jak řečeno, poznatků získati nelze? U přirozené kauzality poznávají naše smysly, u logické racionality náš rozum, u ratio essendi forma nazírací nám vrozená, co však je zdrojem poznávacím u chtění, jež samo ze svého jako causa sui generis má býti instrumentem pro skýtování poznatků, ježto z poznatku o chtění účelu o sobě má prý plynout poznatek o nutnosti chtění prostředku? Racionalita je doplňkovou formou poznávací, neboť poznatky spojuje v řadu, jejíž souvislost je vyznačena nutností. Naše poznávací schopnosti (smyslovost myšlení), opatřují nám izolované poznatky, jež náš rozum řadí do forem racionálních, čímž teprve vzniká doložený poznatek. Každý racionální útvar vyžaduje zvláštních našich poznávacích schopností, pomocí jichž získaná data náš intelekt řadí do forem příslušného racionálního útvaru. Tak přirozené kauzalitě slouží naše smyslovost, útvaru o bytí naše apriorní nazírací schopnosti, a logické racionalitě vrozené zákony myšlení našeho rozumu. Chtění však není poznávací schopností a chtěním nelze poznati ničeho, tedy jím samým o sobě také nikoli důvod pro nějaké další chtění. Jaká poznatková data bych tedy zde mohl řadit do forem domnělé teleologické racionality? Nechť rozebírám svůj soud o chtění „A“ jakkoli, nikdy z toho o sobě mi nemůže vyplynouti chtění „B“, nepřistoupí-li k tomu poznatek, že bez dosažení „B“ chtění „A“ nedojde uspokojení.

Zdůrazňuji ještě jednou: dostatečným důvodem chtění prostředku není chtění účelu samo, nýbrž:

1. chtění účelu a

2. poznání, že prostředek je podmínkou dosažení účelu, čili dostatečný důvod chtění je dán chtěním něčeho jiného (účel) a poznáním, ježto chtěním samotným poznávatí nelze. Spojiti chtění a poznávání je možno však jen logickou operací jakožto syllogismus ze dvou premis.

Proto tedy není paralelismu mezi

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{příčinou} \\ \text{účinem} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{důsledkem} \\ \text{důvodem} \end{array} \right\} \text{ a } \left\{ \begin{array}{l} \text{účelem} \\ \text{prostředkem} \end{array} \right\}.$$

Neboť první dvě dvojice jsou racionálními složkami, účel a prostředek nejsou však vylučnými komponentami racionality, ježto dostatečným důvodem chtění prostředku je 1. poznatek o chtění účelu, ale 2. též poznání, jak uvedeno.

Tedy teprve večlánkováním této druhé premisy, jež je vypůjčena buď z poznatků kausálního zákona, nebo rationis sufficientis essendi atd. je umožněno stmelení obou premis v syllogismus. Mohlo by se přece ale namítnouti: „Uznáváš, že chtění samo a soud o tom jsou dvě rozličné věci, a přece jako dostatečný důvod chtění zde udáváš logický závěr, který přece musí platiti též pro soudy o tomto chtění.“ To je nepochybně pravda, co se namítá, ale je též pravdou, že chtění a souzení o tom běží naprosto souběžně. Důvodem pro ono, co je chtěno, je nepochybně totéž, co je důvodem pro můj soud, že chtěno býti musí. Nejzávažnějším argumentem pro správnost mého tvrzení je to, že, ač chtění je něčím subjektivním, je-li dán účel jako jedna pre-

misa, a poznání, že účelu nelze dosáhnouti bez prostředku, jako premisa druhá, pak závěry, jež vyplývají nejen pro soudy o chtění, nýbrž i závěry pro chtění samotné může vyvoditi kdokoli a to s platností nejen subjektivní, nýbrž i objektivní a obecnou. Z toho plyne, že dostatečným důvodem (pro chtění) i pro soud o něm je řetěz logické a tudíž všeobecné, objektivní platnosti a nikoli snad nějaký subjektivně platný řetěz chtění, neboť jen poznatky, plynoucí z formy lidského myšlení (logika) a formy našeho názoru (čas, prostor, kausalita), které jsou nám vrozeny úplně identicky každému z nás, přinášejí apodiktickou jistotu a připouštějí soudy obecně platné (objektivně), nikoli subjektivně platné jako poznatky smyslové, jež připouštějí soudy jen relativně platné. Kdyby tomu tak nebylo a teleologická úvaha se nespravovala logickou racionalitou, odkud by se brala její objektivní platnost soudů? Jak jinak by ostatně mohla vzniknouti konstrukce teleologická s představou neosobního chtění?

Důvod tohoto zjevu, totiž, že chtění i soud o tom se pohybují souběžně, není těžko nalézt. Soudy o chtění a poznání účelového řetězu nelze totiž od sebe odloučiti. Nezajímá nás, zda psychologické chtění je primární a poznávání sekundární — neboť jednak při konstruktivním chtění nesmíme mysliti výlučně jen na lidské resp. osobní chtění, jednak i tam, kde se poskytuje primát organickému chtění před intelektem (Schopenhauer) se může myslet jen na ono chtění, které už není prostředkem pro další účel a nespadá tudíž do úvah teleologických — jisté je, že chtění je nesporně usměřováno poznáváním. Chtění nějakého účelu a poznání, že bez něčeho jako prostředku není

účel dosažitelný, má v zápětí abstraktní chtění něčeho jako prostředku, t. j. potřebu. Chtění téhož účelu a poznání, že něco je schopno fungovati jako prostředek má v zápětí konkrétní chtění onoho něčeho jako prostředku, t. j. potřebu onoho zjevu, jenž se pak ihned nazývá statkem.

Chtění samo o sobě, tedy to, co konstruktivně nazýváme chtěním spokojenosti, tedy chtění, jež bylo by lze nazvati „chtěním a priori“, nepoznává a nemusí mu předcházeti žádný poznatek. Jakmile však chce něco, tedy chtění, jež bych nazval „empirickým“, tedy to něco je již prostředkem a chtění prostředku arci musí předcházeti poznatek: buď že bez něčeho jako prostředku není účel dosažitelný, nebo že účel není dosažitelný bez určitého prostředku. Tento poznatek může býti poznatkem kauzálním, logickým nebo *rationis essendi*. Každému chtění něčeho musí předcházeti poznatek, naproti tomu chtění samotnému (chtěním spokojenosti) o sobě nikoli. Mají tedy pravdu i ti, kteří tvrdí, že chtění předchází každému poznávání a tudíž intelektu (Schopenhauer a jeho stoupenci), i ti, kteří tvrdí, že před chtěním předcházetel intelekt, tedy poznání (filosofičtí předchůdci Schopenhauera), neboť oni mají na mysli chtění vůbec, abstraktní a apriorní, tedy chtěním spokojenosti, tito chtění „něčeho“, tedy chtěním konkrétním a empirickým, t. j. buď chtěním něčeho jako prostředku, nebo chtěním konkrétního prostředku. Chtěním apriorním není poznávací a nelze tudíž poznatky z něho plynoucí večleniti ve zvláštní racionální řadový útvar. Jakmile je chtěním empirickým, pak je spojeno s poznatkem, pak ale seřazování prvků volitivních děje se podle řady logické v rámci logické racionality.

Tento logický proces platí pro každou konstrukci

chtění ať již osobního či neosobního. Poznání spolu-určující chtění se mi může dostat z kausálního zákona, ale, jak ukázáno, není to nutné. I ratio essendi a logická racionalita může mi příslušné poznatky opatřiti. Z poznatku o chtění účelu a z poznání právě líčeného jako premis, tvořím logický závěr v podobě úsudku, že to neb ono musí býti chtěno, ale úsudek i chtění jsou zde zcela souběžné. Poznání osvětluje cestu, po níž chtění se ubírá. Bez tohoto poznání, že bez něčeho jako prostředku není účel dosažitelný, tedy že ono je podmínkou pro dosažení účelu, by chtění ani nevzniklo, totiž by nemohlo býti konstruováno. Toto dotyčné poznání tedy předchází teleologicky konstruovanému chtění. Z toho plyne tedy, že tatáž logická racionalita je vládkyní jak při soudu o chtění, tak i při teleologickém chtění samotném.

Ke konci této stati chci ještě uvést, jak podle mého domnění probíhá teleologické myšlení, počínajíc zjevem pozorovaným kausálně. Z toho se objeví, že chtění nepostupuje samostatně, nýbrž sdruženě s poznáním, a objeví se současně, jakým způsobem se vytvářejí teleologické pojmy.

Kausální vlastnost, schopnou přivoditi určitý efekt, nazývám způsobností. Je-li efekt chtěn, stává se účelem. Chtěním účelu vzniká poznání, že bez něčeho, co je mimo účel a co nazýváme prostředkem, nelze účelu dosáhnouti. Vzniká tedy poznání, že je třeba něčeho jako prostředek. Z toho se podává chtění něčeho jako prostředek, t. j. potřeba. Vznikem potřeby vzniká upotřebitelnost, t. j. kvalita potřebě sloužící. Tímto způsobem stává se ze způsobnosti, t. j. schopnosti přivoditi efekt, nyní upotřebitelnost, tedy potřebovaná kvalita, a z no-

sitele způsobivosti statek neboli potřebovaný zjev. Upotřebitelnost by proto bylo lze též zváti statkovostí. Upotřebitelnost je však zároveň schopností býti užitečností, statek schopným zjevem býti prostředkem. Jak tedy vzniká z upotřebitelnosti užitečnost, ze statku prostředek? Ježto statek je vlastně také zjevem schopným býti upotřebenu jako prostředek, upotřebitelnost schopná býti upotřebena jako užitečnost, je možno říci, že upotřebitelnost se stává užitečností a statek prostředkem příslušným upotřebením. Toto upotřebením není však žádným upotřebením kausálním, tedy nějakou kausální změnou, nýbrž upotřebením čistě logickým. Podobně, jako někdo, schopný býti upotřebenu jako přítel, tedy subsumovatelný pod pojem přítele, se jím stane pouhým chtěním s mé strany, tím, že ho zvolím za přítele, tím, že chci, aby mi byl přítelem, že ho upotřebím jako přítele, i zde, zjev schopný býti prostředkem, schopný býti upotřebenu jako prostředek, stane se prostředkem pouhým mým chtěním, které bylo též upotřebením, takže zde chtění a upotřebením splývá v jedno. Možno proto říci, že užitečnost je upotřebená upotřebitelnost, prostředek upotřebený statek.*)

Zcela analogický syllogismus jak shora byl vylíčen, vzniká též při rozhodování o jednání. O jednání samotném bude ještě v dalším promluveno, zde budiž zatím předesláno, že úvaha před jednáním až po samotné rozhodnutí o jednání podléhá téže logické racionalitě jako chtění, neboť není ničím jiným než chtěním. Neboť i zde platí premisy:

*) O pojmech, jichž jsme se tu dotkli, viz druhou knihu tohoto díla. Zde nám jde jen o průběh teleologického myšlení a pojmy se dotýkáme jen předběžně.

chci A

bez jednání není A dosažitelno; a proto i syllogism:

chci (rozhodl jsem se) jednati.

Jak dochází od rozhodnutí k jednání samotnému, teleologii nezajímá, jak z pozdějšího výkladu vysvitne. Od vzniku chtění prostředku až k rozhodnutí k jednání mají však naše úvahy zcela logický nátěr, t. j. spravují se logickou racionalitou.

Myslím, že se mi podařilo v eliptickém sestavení řetězu teleologického, tak jak se dosud praktikovalo, nalézt hlavní důvod, proč v účelovosti byl hledán zvláštní útvar racionální. Poukaz na rozdíl mezi důvodem soudu o chtění a důvodem chtění samotného nedovedl moje přesvědčení o správnosti mého tvrzení zviklati, ježto bylo ukázáno, že obojí se pohybuje po téže niti racionální. Zcela jinak je tomu arci u kausality přirozené, kde příčina změny a důvod soudu o změně se zcela rozcházejí. Neboť tam poznatek změny přichází spojením kausálním, soud o tom prostřednictvím logické racionality.

Konečně proti mému tvrzení je myslitelná ještě jedna námitka, totiž ta, že používání logické racionality v teleologii, kterého panující mínění jako akcesorické nepopírá, neopravňuje nás ještě nikterak k závěru, že je vládnoucím racionálním útvarcem v teleologii, který by automaticky vylučoval jiný útvar racionální jako vládnoucí, tedy zejména zvláštní racionalitu teleologickou. Neboť logická racionalita, mohlo by se říci, uplatňuje se ve všech vědách bez rozdílu, tedy na př. i ve vědách přírodních, aniž by komu proto napadlo řaditi je do téže třídy vědní jako ty, jež se spravují racionalitou logickou, anebo popírati možnost zvláštní racionality kau-

sální (c. fiendi). Abych mohl čeliti této námitce, o které už zbežně byla zmínka vpředu, mám za nejvhodnější, abych podrobil zvláštnímu rozboru vztah a sousedský poměr racionality logické k ostatním útvarům racionálním. Vzhledem k důležitosti tohoto předmětu a vzhledem k volné souvislosti jeho s materií této stati, posunuji výklad o tom do kapitoly zvláštní, příští.

III. Logická racionalita a její vztah k ostatním útvarům zásady o dostatečném důvodu.

1. Poznámka terminologická.

Dříve než se věnujeme šetření o vzájemných vztazích jednotlivých útvarů racionálních mezi sebou, chtěl bych upozorniti na pojmenování logické racionality, která se všeobecně označuje od časů Schopenhauerových jako *ratio sufficiens cognoscendi*, t. j. dostatečný důvod poznávání. Tento termín nepochází sice od něho, nýbrž, tuším, od Christiána Wolfa (1679 až 1754), který ji první jasně rozlišoval od *causa fiendi*, ale Schopenhauerem stal se název ten klasickým.

Nicméně zdá se mi, že tento termín je nevhodný, ba že přímo svádí k omylu. Implikuje totiž, že se nám dostává seřazení souvislosti poznatků pouze pomocí tohoto útvaru racionálního, že on je sprostředkovatelem souvislosti poznatků kat' *exochen*, tak jakoby ostatní útvary racionální nám k zjištění souvislosti poznatků nedopomáhaly. Může se však vážně tvrditi, že na př. pomocí *causa fiendi* neb *essendi* nedocházíme k zjednání souvislosti poznatků? Docházíme-li však, proč na-