

HODNOTY

Od roku 1931 se přípravný kongresový výbor VIII. mezinárodního filosofického kongresu v Praze na svých schůzích zabýval také otázkou, co členové výboru „pokládají v dnešní filosofii za aktuální, v čem jsou její největší potíže“. Prof. Oskar Kraus se domníval, že programem kongresu by měl být „pojem hodnoty a jejího uskutečňování“, protože právě v problému hodnoty viděl ohnisko dnešní filosofické diskuse. J. B. Kozák navrhl pět tematických okruhů: „1. co může filosofie učinit pro mír – o filosofických základech dnešní politické a ekonomické situace, 2. poměr filosofie a vědy – jak působí filosofie na vědy a obráceně, 3. poměr filosofie a teologie, 4. problémy logické a noetické, 5. hierarchie hodnot.“ (J. Navrátil: VIII. mezinárodní filosofický kongres v Praze, Česká mysl 27, 1931, s. 92-93.)

Problematika hodnot a hodnocení se sice do české filosofie dostávala ještě před vznikem samostatného Československa, ale ani v době meziválečné se nechápala jako problém, který vyžaduje zvláštní filosofickou disciplínu. Průkopníci české axiologie se k problematice hodnot a hodnocení dostávali prostřednictvím jiných disciplín – např. etiky, estetiky, práva. Axiologickou problematiku oživovaly rovněž spory a pojetí vztahu mezi poznáním a hodnocením a rovněž diskuse o smyslu dějin a metodologických východiscích historiografie. V meziválečném období se pak proměňoval kontext, v němž se o hodnotách diskutovalo – objevují se v diskusích o národní identitě, o smyslu českých dějin, o nacionalismu, fašismu apod.

Impulzy k rozvoji axiologie se k nám dostávaly prostřednictvím německé filosofie, zejména prostřednictvím novokantovské školy bádenské. Kantovo dělení na to, co je (Sein), a co býti má (Sein sollen) se v bádenské škole využívalo jako noetický, etický a estetický základ lidského poznání, rozhodování a hodnocení. Kromě novokantovců Windelbanda, Lotzeho, Rickerta (ovlivnili např. E. Rádl, J. Popelovou a normativní školu právní) působily u nás také názory Münsterbergovy, Schelerovy (Tvrdý, Kozák) a Höffdingovy (Zbořil, Tvrdý), Goblotovy, ale také myšlenky představitelů amerického pragmatismu (James, Dewey) i podněty celostní psychologie Volkeltovy (Hruban). Za systematické zpracování vzniku filosofie hodnot vděčíme u nás hlavně M. Novákovi a B. Zbořilovi, nejvíce zahraničních podnětů nacházíme v názorech J. Tvrdého.

O tomistickou metafyziku se ve svých etických a psychologických úvahách opíral **Metoděj Habáň**, který byl přesvědčen, že lidské individuální a sociální jednání vychází z morálního a hodnotového řádu, který je každému člověku vrozen. Prostřednictvím etické problematiky se k úvahám o hodnotách dostal rovněž **Jan Blahoslav Kozák**, pro kterého byla křesťanská etika etikou objektivních duchovních hodnot. Jedním ze zakladatelů české axiologie byl **Blahoslav Zbořil**, který ve své studii *Poznání a hodnocení*, ze které je i náš úryvek, přinesl jednak obsáhlou informaci o novodobých axiologických směrech, jednak se věnoval vlastnímu řešení vztahu poznání a hodnocení. Mezi eseji, kterými **Karel Čapek** přispíval v roce 1934 do *Peroutkovy Přítomnosti* a které dnes tvoří soubor nazývaný *Krise inteligence*, nacházíme i jeho úvahu o hodnotách, ve které se vyslovil proti hodnotovému relativismu. Pro vznik samostatné teorie hodnot měla u nás velký význam studie *Poznání a hodnocení* **Mirko Nováka**, který se k obecné teorii hodnot dostal na základě promýšlení úlohy hodnot a hodnocení v oblasti estetiky. **Karel Engliš**, který zastával teleologické a relační pojetí hodnoty, je připomenut svou polemikou s názory, které přinesl Tvrdého spis *Logika* (1937). **Josef Tvrdý** se věnoval problému hodnot už ve svém *Úvodu do filosofie* (1926) a v *Logice* se jím zabýval v kapitole *Logika hodnot* v oddílu *Vědosloví*. Uvádíme zde jeho odpověď na kritické výhrady Karla Engliše.

J. B. Kozák
Přítomný stav etiky
(Praha 1930, s. 216-220)

Ve všech svých úvahách jsme něco předpokládali. Mluvili jsme o jednání mravním a mravném, ale neřekli, co to je. Soudím, že by nebylo moudré, dělat příliš hloupé a stavět se, jako bychom vůbec nevěděli, co to je. Však my to všichni dost dobře víme! Hlava je dál než bývá srdce. A přece se té otázce, co je zkušebním kamenem, kritériem mravnosti, vyhnout nechci. Bude to též příspěvek k úvahám o autonomii a heteronomii. Každá doba, každý národ každá vrstva a každý jednotlivec mají svůj průměrný zvykový mrav, jenž se arci z pokročilejšího hlediska může jevit velmi nízký. Co rozhoduje o tzv. výši této mravnosti? Není to její rozumovost a logičnost. Všechny pokusy založit morálku čistě rozumově a demonstrovat ji *more geometrico*, jak chtěl Spinoza, všechny pokusy dokázat ji tak, aby i ten, kdo nechce, musil uznat, selhaly. Lidé neuznali, nebo uznali a nejednali podle toho. Ale zpravidla neuznali. Zkuste to, dokázat kapitalistovi, že socialistická morálka je lepší. Uvidíte, že proti každému argumentu něco namítnete. Budete se tahat do únavy a odejdete s dojmem, že jste otázky nevyčerpali ani tisícím dílem.

Tato nemožnost demonstrovat mravní systémy rozumově zahнала mnohé lidi k nesprávným závěrům. Řekli si: ano, mravnost není vůbec věcí rozumu, nýbrž věcí *citu*. Z železného materiálu žádnou konstrukcí nesestrojíte vlněnou látku. Takové názory o citovosti (tj. výhradně citového rázu) mravních maxim nejsou správné, jako všechno to budování jen na rozumu, nebo jen na citu nebo jen na vůli, jehož se filosofové od Boha napáchali. Ani rozum, ani cit, ani vůle nám nejsou nikde dány izolovaně, nýbrž vždy ve spojení s oběma druhými stránkami duševna, arci tak, že zhusta jedna stránka převládá. Proto nevystačíte v mravních otázkách ani s logikou, která je příliš chladná a intelektuální, ani s nějakým broděním se v citech atd. Jsou dobré a špatné city.

Avšak vlastní příčina, proč důkazy takové jsou odsouzeny k nezdarům, je předně v tom, že zkušenosti, na nichž budujeme své mravní názory a činy, jsou nesmírně složité. Nikdy jich nepřehlédnete a nikdy si jich nezapamatujete, již proto, že jste je prožili, aniž jste si je formulovali. Nejsou to dále jen zkušenosti celých milionů jiných lidí a celých desítek generací. Přísloví „S poctivostí nejdál dojdeš“ budu věřit, i kdybych vedle sebe viděl člověka, který daleko došel vůbec bez poctivosti. Budu v tom vidět výjimku, již dlužno zákonitě a dobře vysvětlit, avšak nikoliv pravidlo. Právě tento *častý rozpor mezi zkušeností individuální a kolektivní je nejčastějším zdrojem sporů*. Jak mohl Bedřich Veliký nebo Moltke uznat, že válka vždy způsobí více běd než prospěchu a že ten prospěch je problematického rázu? Jakým požehnáním bylo pro rozkvět německého národa vítězství nad Francií s těmi miliardami, s tou slávou a chloubou, ukázal teprve konec světové války. A zde byl důkaz historie poměrně rychlý. Jinak správně se říká, že Boží mlýny pomalu melou.

Druhá příčina stálých nezdarů při „dokazování“ mravních zásad plyne z jejich *neuzavřenosti*. Je to lákavé, vytyčit nějaký *svrchovaný cíl*, nad nějž nic velkolepějšího pojato být nemůže a hodnotit nyní vše podle toho, jak k tomu cíli vede nebo nevede. Nehledě k intelektualismu takového počínání, jakým se zapsali v dějinách myšlení zejména angličtí utilitaristé Bentham a John Stuart Mill – chyba je v tom, že se přezírá, že etická tvorba není nikdy ukončena. Udejte nějaký takový cíl: „štěstí všech“ nebo „láska všech navzájem“ – a ukáží vám znovu, že vlastní problém záleží v tom, co si představit tím štěstím *konkrétně*, u mne, u vás, nejen o svatbě, ale též v příbytku vdovy, jak milovat dělníka v továrně, cestujícího ve vlaku a báby na Ovocném trhu. Abstraktními hesly se dobře naznačuje směr, ale sama o sobě jsou „měď zvučící a zvonec znějící“, nic více.

A lidstvo stále podniká mravní výzkumy do neznámých končin. Většina vznešených ideálů: světový mír, občanská svoboda, sociální spravedlnost atd. žije na úvěr. Věříme v ně, někteří jednáme podle nich, ale důkaz konečný není proveden. Budou-li požehnáním, ukáže *zkušenost*. Ale pak bude lidstvo zase vidět další perspektivy! Posledním slovem je odkaz ke zkušenosti. Je-li co dobré, pak se to koneckonců, přes všechny paradoxní a nepřehledné úchytky, *musí osvědčit*, jakožto dobré. Musí to souhlasit s *vyšším, duchovnějším pojetím života* i osobnosti a *toto pojetí* se zase musí *osvědčit* jako něco *lepšího a žádoucnějšího*, nežli život méně duchovní! Ale bez *víry* to nejde.

Tápáme vpřed. Nikdy to tápání neviděli tak názorně jako dnes, kdy opuštěny jsou mnohé staré autority a svou bestialnost názorně dokázaly staré řády státní, dynastické, mezinárodní a sociální. Není celý komunismus takovým tápáním? Zatím se hledá, hledá; účty nejsou uzavřeny. *Materia instituta porro tractur*. A Rusko trpí, trpí. Tak to platí o celém světě.

Avšak což nemluvíme vlastně o otázce heteronomie? Ano, to vše souvisí. Kde myslíte je vlastní příčina toho, že lidstvo stále hledá lepší mravní cesty? Každý ví, že to nedělá *jen tak* pro *změnu*, z módy. Naopak: v tom je hořká trest' života. Lidstvo a lidé platí své omyly a nepravosti strašlivě, štěstím, zdravím i krví. Ta skutečnost, jíž se přizpůsobujeme, bývá nelítostná. Svět není sentimentální! Podívejte se na syfilické děti, vizte, jak potomci pijáků plní blázince, káznice a ústavy pro epileptiky – není-liž to tatáž strašlivá pravda, kterou cítili již mužové Starého zákona a kterou zhustili ve slovech: „Já jsem Bůh silný, horlivý, navštěvující nepravosti otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení.“ Na vlastních osudech se přesvědčujeme o závaznosti svých mravních zásad. Jejich jistota je empirická pro minulost; pro budoucnost a pro absolutní platnost musí být podložena vírou.

Tu se táži: není také *heteronomie* v tom, jak nás *vychovává neúprosná nutnost života*? Mravní zákony nejsou krásná fikce, závazná nebo nezávazná podle vkusu. Jsme bití tak dlouho, dokud se nepřizpůsobíme této dia ananké – božské nutnosti. Ale když se přizpůsobíme a zduchovíme, stoupne o tolikéž naše citlivost a nastane akomodace nová.

Nevím o podstatě této nutnosti nic více, nežli že je a že mi ukládá mravní povinnosti. Zvu ji svým Bohem. Snad se pokusíte vysvětlit tu nutnost – mravní nutnost nějak naturalisticky, fyzikálně, fyziologicky. Předpovídám vám nezdár. Naturalismus a etika se vylučují. Ale aby každý rozuměl, nutno se dobře podívat na to, co vlastně má být vysvětleno. Nejde jen o takové hrubě nápadné skutečnosti jako je např. očividně degenerativní vliv alkoholu nebo pohlavních nemocí, nýbrž ony jemnější, výslovně etické distinkce, které již předpokládají mravní hodnocení. Čirý naturalismus je neschopen vysvětlit, proč by člověk neměl být zvířecí. Degenerovaní hlupáci jsou někdy velmi šťastní a ony nemoci, které nejhůře zasahují ke kořenu života na účet generací dosud nezplozených, nejsou nijak zvlášť bolestné. Velká část průměrných lidí se jich ani zvlášť nehrozí a dělá si z nich vtipy. Rozdíl mezi tím, co je a co má být, je vůbec mimo dosah naturalismu – míním naturalismus čistokrevný a důsledný, jenž si odnikud jinud nevypůjčuje normy pro hodnocení. On jedná jen o dané skutečnosti. Ale jakmile řekneme, že něco nemá být, že je to ponižující, nízké, hrozné, ohavné, hříšné, zločinné, nebo naopak povznášející, šlechtné, podivuhodné, dobré, svaté, již tím jsme změřili skutečnost na něčem, co z ní není čerpáno. Pohybujete se přitom po jakési více méně určité škále, stupnici hodnot, z nichž některé – a to ty duševní a duchovní – pokládáte za vyšší a žádoucnější než ty druhé. Máte více méně ideální představy o tom, jaký má být člověk, jaký by byl v mezích vašeho vědění stav společnosti atd. Uznáváte povinnost bojovat za uskutečnění ideálů. To všechno jsou neskutečnosti a mimo dosah jakéhokoliv naturalismu. A přece denně pozorujeme, jak se realizují. Prostředkem k tomu je právě naše hodnocení. Bez toho není činu ani pravdy ani dobra ani pokroku. Co duchem zprvu jen zříme, co existuje jen v představách a s tím charakteristickým přízvukem, že je to něco „být majícího“, to se pak s větším nebo menším zdarem realizuje: je to charakteristický onen přechod z říše ducha do oblasti hmoty, vliv tvořivé imaginace na přítomnou skutečnost.

Vidíme, jak se to s větším nebo menším zdarem provádí v říši vynálezů a pokroků, ve výchově, v politice a státnictví, v oboru mravních činů. Mravní sféra tu není něčím od ostatního odděleným, nýbrž prolíná je všechny: vše, co činíme, je buď dobré nebo špatné. Lidské dobro je zmenšováním zla.

Zde jsme se ocitli u konečné a zásadní otázky. Celá řada moderních myslitelů buduje na tomto faktu, že „být mající“ nemůže být vyčerpáno ze syrové skutečnosti, velmi příkrý dualismus. Nepopíráme hluboké a podstatné pravdy, která je v tom obsažena. Rozdíl mezi skutečností a ideálem nesmí být setřen a právě vysoké napětí mezi obojím je podstatnou podmínkou všeho pokroku. Není to žádná zásluha, brát život „tak, jak je“. Tím by se nikdo neměl chlubit. Realismus v pravém a ušlechtilém smyslu žádá pravdivou a podrobnou *znalost* skutečných poměrů, nikoliv jejich bezvýhradné akceptování. Není naturalismem – ač byl zlomyslně takto zkraslován. Všechn oprávněný odpor proti naturalistickým tendencím 19. století nesmí nás však zavést příliš daleko. Moje stanovisko chce zprostředkovat mezi dualistickou a empiristickou teorií mravnosti. Jistý dualismus tu je a nesmí se přehlížet – viz svrchu. Avšak ačkoliv stále vykračujeme svým duchem z oboru daného, přece jen se učíme z minulosti. Životní moudrost, data lékařská, statistická, historická jsou nám materiálem. Objevujeme v nich jistou, třebaže nesnadno demonstrovatelnou zákonitost. V konkrétnu života je mnoho rozmanitostí a mnohé z toho, v čem my vidíme podporu a ověření svých mravních zásad, bude obratnými dialektiky z tábora nevěřících popřeno. V mravní zásady, v hierarchii hodnot se věří. Ale ne tak zhola. Nejsou jen pouhou tezí, nebo dokonce iluzí a fikcí. Jsou zčásti dokazatelné. Již ten fakt, že hodnoty duchovní – láska, spravedlnost, vzdělání atd. – se sdělováním množí, místo co by jich dělením ubývalo jako statků hmotných, již ta síla, kterou jsou nadány a schopny vítězit i po těžkých porážkách a ztrátách fyzických, již to, že jsou nejjistější, staví je vysoko. A to zákonitě: my jsme si toho nevymyslili, a jejich kvalita je nezávislá na našich neumělých důkazech. Mám za to, že toto přesvědčení patří k ideovým podmínkám mravní odpovědnosti a síly: věřit, *důvodně* věřit, že nejdeme za fikcí, nýbrž za konečnými, třeba neznámými cíli, k jejichž vítězství je sice naší pomoci také zapotřebí, ale které jednou zvítězí i bez nás, ba proti nám. *Objektivní založení mravních hodnot je také heteronomním momentem v etice. Čistě autonomní by byl jen iluzionismus.*

Tím skončíme úvahu. Autonomie a heteronomie nejsou takové protiklady, abychom z nich mohli dělat hesla a s pokřikem hodnotit lidi a teorie podle nich. Oboje může zdegenerovat. Neptáme se, jsi-li tvor převahou autonomní, nýbrž čemu sloužíš.

Metoděj Habáň

Etika a hodnocení

(Filosofická revue 2, 1930, s. 51-54)

Srovnáme-li výsledky v bádání o morálních hodnotách, jak k nim dospěla pozitivní etika, s výsledky věčné etiky, objeví se rozdíl do nekonečna.

Výsledky pozitivní etiky. [Handbuch der Philosophie 9. Lieferung: Ethik der Neuzeit; Krejčí, Pozitivní etika.] Morální zásady jsou produktem vývoje, a to buď podle zákonů lidského a společenského dění jako celku, nebo podle zákonů individuálního psychického života. Obojí je jen metodou a přivádí k základní pozici „vědecké etiky“: Platnost a pravdivost etických norem se dají uvést na fluktuaci dění a vývoje a tím pozbývají duševního charakteru. Každá psychologická etika zůstává naturalismem v uvedeném slova smyslu. Čím více se stanoví zákony vývoje, tím více narážíme na nezlomnou „nutnost“. Pod vlivem nutnosti běžící postup a proud vývoje přináší své produkty, a to jsou různé komplikace společenského a duševního života, mezi nimi i morální hodnoty. Původ morálních hodnot byl zařazen do postupu, souvislosti a závislosti vývoje organického života, takže morálka ve svém

základě není nic jiného než vyvinutý projev přirozených životních popudů a instinktů, zkrátka je to výplod vývoje.

Tyto všeobecné věty pozitivní etika se snaží odůvodnit a dále rozvinout.

Biologické účelné pochody přecházejí znenáhla do světa morálních zážitků. Morální hodnota se zakládá původně na příjemnosti a nepříjemnosti, na sklonech k něčemu jako prospěšnému a k jinému jako škodlivému organismu. Nutnost života dává vznik takovým popudům a pudí lidský život až do krajního vývoje, takže instinktivní činnost se stává znenáhla sebevědomou. Tak např. sociologické jsou již mezi zvířaty jako nejmocnější pudy za sebezáchovou. Boj o život je vyvíjí a uskutečňuje; je to okolnost, která působí, že city sebezáchovy vystupují vždy silněji, až konečně vychovaný pud dostává vlastnosti vědomí. Postupem v dění a povstávání se znamená znenáhla vývoj morálky.

Morálka udávající „co má být“ ve svých prvních elementech souvisí s tím, „co je“. Tato souvislost se vyjadřuje formulami, a tím nabývá rázu stálosti a skutečné povahy. Pozitivní etika tak ponořila morální život do mateřského lůna, tj. do vývoje, do vývojových energií kosmické jednotky, a ty jsou základními liniemi všeho vědomí, i morálního.

Touha po blahu má i v pozitivní a vývojové etice svou roli. Základním stavem všeho vývoje je *organický stav věci*. Z něho vycházejí instinkty a popudy k příjemnému a k tomu, co může prospět a přivést k tomuto stavu. Utilitaristický princip je tedy „*maximum*“ lidského cítění blaha, a to se má uskutečnit. Pro život znamená tato touha po maximu, přizpůsobit se vnějším životním podmínkám. Tyto síly nejsou mařeny po skončení každého individuálního života, zachovávají se a sdělují se dalším generacím vyvinuty, takže to, co dnes člověk považuje za morální požadavek, ve skutečnosti je jen reflexivní činnost zděděného vědomí a přirozeným postupem vychovávaného pudu.

To je morální svědomí podle pozitivní etiky. Tím, že stanovila původ etických snah v člověku, vysvětlila svým způsobem jejich cíl a jejich povahu, tedy filosoficky vyjádřeno stanovila příčiny etických hodnot. Původ značí účinnou příčinu (*causa finalis*), povaha značí vlastní ráz věci (*causa formalis et materialis*).

Výsledky „absolutní etiky“. [Viz M. Habáň, Psychologický základ morálky, Filosofická revue 1, 1929, č. 2-3.] Postup je opačný než v pozitivní etice. Na prvním místě se klade cíl, finální příčina etiky, neboť ta je *nejzřejmější* v psychickém dění a životě. Mezi etickými hodnotami cíl života znamená objasnění etických hodnot, neboť podle cíle se dá odvodit vlastní povaha věci, která má přijít ke svému cíli. Postup k určení etických hodnot se začíná tedy tím, co je nejzřejmějšího, totiž ze snahy a sklonu k cíli, k blaženosti. Morální vědomí a vědomí povinnosti je životním proudem, nemůže být vlivem výchovy a strachu. Je to sebevědomý a dobrovolný sklon k cíli, vrcholný zjev lidské psychologie mezi těmi nesmírnými sklony a pudy, kterými oplývá lidská psychologie. Sklon k poznanému cíli, který se představuje poznáním člověku jako nutný k jeho blahu, dostává nový ráz, totiž morální ráz povinnosti. Přitom zůstává svoboda lidské vůle jít k tomu neb onomu cíli, poněvadž člověk svým poznáním nepronikne vždy (z různých, často zaviněných důvodů) až k nejpřesnějšímu určení pravého cíle. Z toho plyne možnost provinit se proti své životní povinnosti: jít k pravému blahu. Dospíváme tedy k absolutním hodnotám morálním, a to vysvítá ještě zřetelněji, když se určí, že vlastním, člověku přiměřeným cílem je Bůh, k němuž musí spět člověk svou vlastní činností, tj. poznáním a z něho plynoucí láskou. Sklon k blahu je zjištěn experimentním pozorováním; eudaimonický princip je výsledkem indukce, tedy vědecky zjištěn. Odůvodnění povinnosti strachem nebo citem nevysvětluje „*raison d'être*“ etických hodnot.

Tato filosofická cesta k objasnění morální povinnosti „co má být“ je zřejmě každému bezprostředně i bez filosofického postupu. Každý nosí v sobě, ve svém nitru přirozenou schopnost dávat přednost tomu, co je morálně dobrého, před tím, co je morálně zlého. Vědomí povinnosti je něčím *bezprostředním*, souvisejícím s intuitivní schopností rozumu

chápat věci, rozumět tedy prvním morálním principům: „Bonum est faciendum.“ Morální poznání toho, co má být, čili toho, co je správné, bývá podporováno vlastním nitrem, na němž nejprve člověk musí aplikovat morální hodnoty, a dospívá tak k praktické jistotě, jak správně jednat v každém jednotlivém případě. Poměr člověka k cíli, k blahu *je poměr možnosti dosíci ho*, a to vlastním zaměstnáním, kontemplací. – To jsou výsledky dosavadního postupu.

Chceme-li hodnotit výsledky etických poznatků, shledáme, že postup „vědecké etiky“ je nevědecký, kdežto metafyzická etika nestaví své teorie na nedokázaných předpokladech, nýbrž na experienci psychických fakt.

Původ etických hodnot je vražen do postupu vývoje organického života. Ve svém embryu etické hodnoty jsou projev přirozených pudů a instinktů. Zde je zásadní předpoklad pozitivní etiky, jako by věc svou povahou vznešenější mohla vzniknout z nedostatečné příčiny. Vládne světem zákon „dostatečné příčiny“, tj. každá věc ke svému vzniku vyžaduje odpovídající podmínky a příčinu, bez nichž je nemyslitelná. (Nemůže vyjít z rukou nezkušeného řemeslníka nádherná umělecká věc, poněvadž pouhý tesař není dostatečnou příčinou vzniku velkolepé umělecké věci.) Z tohoto zákona plyne nemožnost vzniku velké, dokonalé věci z nedostatečných příčin a podmínek, v nichž nejsou nikterak obsaženy možnosti takovou věc provést. (Vymyká se možnosti zvířete, aby si zdokonalilo stavbu svého doupěte.) Na podkladě principu nutnosti dostačitelne příčiny se může položit další rovněž evidentní věc: že totiž nikdo a nic nemůže provést něco, co se naprosto nesrovnává s jeho potencí, s jeho mocnostmi. (Potentia est proportionata suo actui.)

Pozorujeme-li povahu instinktů a popudů tak, jak je možno psychologicky zjistit, nalezneme první část našeho zákona, že totiž svou povahou neobsahují možnost vyvinout se ve vyšší proud duševního života, v němž se objevují etické hodnoty.

Je třeba nazírat na psychologii tak, jak je, a nikoliv jak toho právě potřebujeme. Tento přeskok činí pozitivní etika.

Instinkt, popud vychází ze životní činnosti a povzbuzuje a vede živočicha k vykonávání vždy tímž způsobem něčeho, co mu slouží k sebezáchově, nebo k zachování druhu. (Vlaštovka např. pod vlivem instinktu staví hnízdo, poněvadž to směřuje k zachování mláďat.) *Význačným rázem instinktu je, že činnost z něho vycházející se děje stále tímž způsobem.* (Vlaštovka za mnohá staletí se neodchýlila ani na vlas od způsobu stavění hnízda, nevymyslela zlepšení, zjednodušení nebo dokonce umělecké zdobení svého hnízda.)

Tato totální schopnost určuje živočichu vždy jedinou věc, ačkoliv, pozorujeme-li to rozumem, shledáme v této totální determinaci účelnou činnost dokazující *rozumného pořadatele* ne u živočicha, nýbrž Boha.

Tato determinovaná instinktivní činnost nenese v sobě možnost vyvinout se v rozvážné jednání rozumové, poněvadž mu odporuje. Jako se nemůže kámen oživit, nebo uzpůsobit tak, aby viděl, poněvadž to není v jeho potencialitě, tak rovněž instinktivní činnost nemůže přejít do rozumové, jíž odporuje. Rozumová činnost není slepá, není determinována k jediné věci, naopak její potencialita se odnáší k neomezenému, vše se může stát poznaným, pomocí rozumové činnosti, zvláště její intuitivní schopnosti, je schopen člověk mnoho nového vynalézt, zlepšit jednoduchý způsob jednání, měnit své stavby atd.

„Nezlomná nutnost“ určení k jednomu, jak se jeví u instinktivní činnosti, úplně odporuje rozumové a svobodné lidské činnosti. To, co si odporuje, nikdy nevzniká jedno z druhého, proto vývoj rozumové a volní činnosti z instinktivní je nemyslitelný. Jako závěr zůstává jistota jiného původu etických hodnot, poněvadž jejich obsah se shoduje s vyššími schopnostmi lidského života, s rozumem a vůlí, tedy jsou ze vznešeného řádu, jak bylo ukázáno.

Příjemnost a nepříjemnost je dvojího druhu, jak bylo zdůrazněno, a člověk jasně postřehuje *rozdil* a často *rozpor* mezi tím, co je biologicky příjemným, a mezi tím, co je shodné s morální správností a zálibou, s morálním vědomím.

Srovnání výsledků těchto dvou etik nás přivádí k vysvětlení, jakou důležitost má v etických hodnotách rozumová činnost. Je vlastním lidským zaměstnáním a tedy v ní spočívá blaho. Aristoteles postavil kontemplativní činnost jako cíl vši jiné činnosti. K dokonalé kontemplaci pravdy je nutným prostředkem tělesná bezvadnost; pro tuto zas jsou pořádaný všechny prostředky k udržování života. Kontemplativní život vyžaduje klid od vášnivých názorů; ten se zjednává kázněním a vedením pomocí ctností, a to obzvláště pomocí rozumnosti (*prudentia*). Celý krásný ctnostný život je jen prostředkem ke kontemplaci pravdy, která je tedy vrcholným lidským zaměstnáním, hledaným pro sebe samu, nejen jako něco užitečného.

Je nutno doplnit dosavadní postup v určování cíle a blaženosti a tedy finální příčiny v etice. Není každá kontempace pravdy tím vrcholným, blaženým zaměstnáním.

Rozum chápající první principy pro jejich samozřejmost, se zabývá již kontemplací, ale je to kontempace pravdy počáteční, velmi univerzální, je počátkem, nikoli koncem lidské snahy. [Sv. Tomáš, *Summa contra gentiles*.] Proto jiný předmět kontempace může uspokojit a oblažit úplně.

Jiný druh kontempace pravdy je ve vědách. Pravda vysvítá z věcí tím, že poznává rozum zákony a síly atd., ale zase není tam vše, co si přineslo úplně, konečné oblažení a zadostiučinění, poněvadž tato kontempace se zabývá nejnižšími věcmi, hmotnými předměty.

Je-li blaženost v činnosti, povaha lidské blaženosti tolik vyžaduje, aby to byla nejvznešenější a nejlepší činnost, jíž je člověk schopen. Činnost je krásná a vznešená podle předmětu, jímž se obírá (krásný neb nepříjemný pohled vzniká z krásného neb nepříjemného předmětu). Povaha činnosti je určena předmětem. Kontemplativní činnost je vlastní a nejvyšší činností lidskou, ale její konečné zdokonalení závisí na předmětu, jímž se obírá. Úplná blaženost může nastat, až se bude obírat nejdokonalejším předmětem; pak bude nejkrásnější a nejdokonalejší činností. Takovým nekonečně dokonalým předmětem je jedině Bůh, jsoucno samo, Zdroj všeho, První Příčina, obsahující nejvyšším způsobem vše, co je dokonalé, krásné a vznešené.

Kontempace Boha je tedy matematicky téměř vyvedena, jako nejvyšší lidská činnost, v níž jediné *spočívá lidská blaženost*.

Život konkrétní je plný zmatku a nepokoje, provázený bolem a zklamáním, plný bouří vášní a citů, s takovou pestrostí jej nalézáme a boj o tento život působí celou tu tragickou dobu trvání a historii lidstva. Přes to všechno je to právě tento život konkrétní s celou svou romantičností, který směřuje k cíli, k blaženosti. Když je mu dán tak vysoký cíl, člověk má dospět k Bohu, stát se Bohem poznáním a z něho plynoucí láskou, pak má celý konkrétní život své směrnice, své jisté cesty, nesmí zůstat chaotický a mlhavý, s celou svou pestrostí a romantičností směřuje k Bohu. Odtud plyne vysvětlení nesmírného hladu lidských srdcí, citlivých a lkajících. Z kontempace Boha rozum dostává světlo a možnost řídit celý pestrý, romantický, konkrétní život.

Blahoslav Zbořil

Poznání a hodnocení

(Česká mysl 29, 1933, s. 402-407)

Jak jsme se přesvědčili, není ani ze stanoviska logického ani z noetického mezi poznáním a hodnocením podstatného rozdílu.

Ale přece jen nikdy nesmažeme ten do očí bijící rozdíl mezi poznáním a hodnocením. V čem tedy záleží? Musíme si předně ujasnit, co to hodnota je. Hodnota není kvalitou, jak učí Max Scheler a u nás J. B. Kozák. Hodnota nějakého předmětu je sice podmíněna jeho kvalitou, závisí však také na kvalitách hodnotícího subjektu. Ale ani kvality objektu, ani kvality subjektu nejsou hodnotami. Co činí hodnotu hodnotou, je vzájemný vztah kvalit objektu a kvalit subjektu, jak správně ukazují R. B. Perry, F. Krejčí a J. Tvrďý. Hodnota je pojem vztažný a nemá se proto mluvit o hodnotách, ale o věcech hodnotných, o něčem hodnotném nebo o hodnotě něčeho, tak jako se nemá mluvit o pravdě, ale o pravdivých soudech nebo o pravdivosti soudů. Vadnost teorie kvalit se prozrazuje sama. Scheler, jenž chápe hodnoty jako kvality, je nucen pravdivost vyloučit z hodnot, poněvadž pravdivost není kvalitou, nýbrž zakládá se na vztahu. To mu působí značné rozpaky. Tu teorie kvalit vážne. Pravdivost je přece zjevně hodnotná, tedy, jak se říká, je hodnotou.

Hodnotíme-li, určujeme poměr nějakého objektu buď k svým citům nebo k svým zájmům, cílům, účelům, normám, ideálům. Rozdělení hodnot na kladné a záporné je správné. Tak např. nějakému novému válečnému přístroji náleží vysoká záporná hodnota vzhledem k lidstvu. Nehodnotné, ve smyslu bezcenné, je něco jiného než škodlivé, zhoubné, ošklivé, zlé. Nikdy nesmíme scholasticky spatřovat ve zlu jen nedostatek dobra a v záporné hodnotě nedostatek hodnoty. Hodnocení je také produktivní, nejen pasivní, hodnotíme nejen předměty, které se nám staví do cesty, ale také hledáme objekty, které by uspokojily naše přání. Tzv. hodnocení je tedy jednoduše to, co se nazývalo a dodnes nazývá praktickým poznáním, proti němuž musíme postavit poznání teoretické, jehož cílem je poznat skutečnost bez hodnotných přívlastků.

Vycházejí ze zásady nerozmnožovat a neměnit filosofických termínů, což rádi činí pseudogéniové, odmítám sice termín hodnocení, ale ne abych postavil termín nový, nýbrž, abych se vrátil k termínu ještě staršímu, jenž, myslím, byl přesnější a správnější. Pro nás to znamená návrat k terminologii Masarykovy Konkrétní logiky. V slovech „praktické poznání“ je zjevně vyznačeno, že běží jen o určitý druh poznání. Termín hodnocení vnesl mnoho zmatku do noetiky a do filosofie vůbec a svádí k rozlišování poznání a hodnocení jako dvou zcela rozdílných funkcí. Prvá se prohlásí za objektivní, druhá za subjektivní, filosofie se prohlásí za hodnotící, věda za poznávající, a je mylná, povrchní klasifikace hotova, z níž musí nutně vyplynout vážné omyly jak ve vědě, tak i ve filosofii. Tak se i stalo. Proto je nanejvýš záhodno vyloučit termín hodnocení z noetické teorie, už proto, že poznání a hodnocení nejsou pojmy souřadné. Technické vědy např. obsahují poznání i hodnocení, avšak zavedeme-li naše třídění, tu náleží do poznání praktického. Běžně lze ovšem termínu hodnocení užívat, protože je kratší a vyjadřuje zároveň, že běží o přisuzování hodnoty.

Jsme však vůbec oprávněni klást proti praktickému poznání poznání teoretické? To je problém pragmatismu. Pragmatistické učení o praktičnosti poznání je vadné psychologicky. Pragmatisté přezírají, že člověk není jen *homo faber*, ale i *homo sapiens*. Člověk má cit zvědavosti, chce někdy i vědět, aby věděl, nejen pro užitek. Pragmatisté to vlastně všichni museli doznat, žádný z nich není zcela důsledný. Chybují logicky, protože nevidí, že máme objektivní kritéria pro posouzení pravdivosti poznatku a nemusíme čekat, zda se osvědčí. Poznání je hodnotné pro svou pravdivost, a ne pravdivé pro svou hodnotu. Na druhé straně mají pragmatisté pravdu, že vysvětlují poznání pohnutkami iracionálními. Poznání musí být hnáno nějakým zájmem a velmi často je to opravdu zájem praktický. Praktické poznání předchází teoretické, a to nejen při poznání světa vnějšího, ale i vlastního nitra. Obtíže psychologické introspekce svědčí o tom dostatečně. Aby člověk mohl nezaujatě teoreticky poznávat, musí věci zbavit hodnot, tj. abstrahovat od citů, které v něm objekty vzbuzují, i od svých zájmů na těchto objektech. Činí tak ze dvou příčin: ze snahy poznat předměty objektivně (bez vztahů k snahám a citům subjektu poznávajícího) a ze snahy prospět praxi samé. Na teoretických vědách jsou založeny vědy praktické. Bez teoretické vědy bylo by sice

praktické chápání skutečností, nebylo by však praktické vědy. I v tomto bodě musíme dát za pravdu Masarykově Konkrétné logice. Člověk hnaný praktickým zájmem musí právě vytvořit poznání pravdivé, aby bylo praktické, musí se umět objektivně nezaujatě podívat na věci už v zájmu svého praktického zájmu. Kdo to nedovede, zkrsluje skutečnost podle svého zájmu a jeho poznání nejen není pravdivé, ale ani se neosvědčuje. Skutečnost není tak kujná, jak učí pragmatisté, je to tvrdá stěna, o kterou si můžeme snadno čelo rozbít. O pravdivosti poznatku se nikdy nepřesvědčíme určením jeho hodnoty. Věda musí být napřed vědou, aby mohla být nástrojem. [To platí bezpodmínečně pro vědy matematické, přírodní, pro psychologii, sociologii i jazykozpyt. Naproti tomu v historii mísí se teoretický zřetel s praktickým a praktický zájem zasahuje v samu práci historikovu. Ale i v historii musí teoretické chápání převažovat praktické.] Tím odmítáme pragmatické kritérium pravdy.

Münsterberg vytvořil velkolepý systém, monumentální, úctyhodnou logickou stavbu, důsledně promyšlený světový názor, jakých se mnoho ve filosofii nenalezne. Ale v základech je podstatná chyba, a proto se celá budova hroutí. Pouhá existence není hodnotou. Kdyby byl Münsterberg měl syna a ten mu zemřel, nevím, zda by byl žádal pro obsah tohoto svého zážitku hodnotu jsoucna a zda by byl požádal, aby mu každý člověk tento fakt potvrdil. Patrně by asi zařadil tento fakt mezi nejsoucí (podle Münsterberga je nehodnotné nejsoucí). Tedy jeho mrtvý syn by nebyl mrtev? Skutečnost, realita, není předmětem naší touhy, není hodnotná sama o sobě, ale vnucuje se nám, ať chceme či nechceme. Snad by nám bylo lépe, kdyby reality nebylo, byli bychom svobodní jako bohové a ne sevřeni hrázi skutečností. Münsterberg je v zajetí Fichtova solipsismu, podle Münsterberga jsme bohové, svobodní, zatíženi jedinou kletbou, že stále požadujeme, aby byl nějaký skutečný svět, kterého však není.

Vedle praktického poznání musíme tedy klást poznání teoretické, které ovšem působí na náš život zpětně; ideje jsou síly, jak učil Alfred Fouillée.

Avšak intelekt nemá jen funkci poznání. Vedle soudů poznatkových a otázek klade i soudy, které žádného poznání nevyjadřují. Jsou to soudy normativní, které určují to, *co má být*. I kladení norem a ideálů bývá ve filosofii označováno jako hodnocení. Máme tu nový důkaz, že termín hodnocení není výrazem přesného pojmu, ale že se jím označují dvě různé věci: praktické poznání norem a ideálů (které není poznáním). Poměr normy a ideálu je relativní. Ideál je nejvyšší norma, označuje, co být má, normy označují pak to, co vzhledem k danému ideálu být musí. Ideálům jedinců lze pak nadřadit opět vyšší ideály společenské a univerzální, jim se mají ideály jedinců přizpůsobit, a stane-li se tak, stávají se normami tyto vzhledem k oněm. Nejvyšším ideálům jsou pak všechny normy podřaděny a jen vzhledem k nim mají smysl.

Ideály nevyjadřují žádný fakt, žádný poznatek, právě tak normy, kdežto soudy vyjadřující naši vůli jsou stále ještě soudy poznávacími, konstatujícími, stejně i soudy, které vyjadřují naši činnost. Řekne-li důstojník vojákovi: „Přeji si, abyste byl pravdomluvný“, pak ho informuje o svém přání, o svém nitru; řekne-li mu však: „Stůjte zpříma!“, tu mu žádný fakt nesděljuje, rozkazuje mu. Voják se jen doví, co má udělat. Normy mají ráz imperativní, ideály jsou výrazem našich tužeb. Normy a ideály jsou buď obecné, nebo speciální, individuální. Méně než rozkaz je rada, ještě méně doporučení. Ani rada, ani doporučení nejsou poznatky, ale poněvadž nemají přímého rázu imperativního a tomu, k němuž se obracejí, je ponechána svobodná vůle, chce-li se jimi řídit, potřebují zdůvodnění. Tímto zdůvodněním je praktické poznání situace a pravidelně i předpověď situace změněné, jaká nastane, bude-li rady uposlechnuto.

Jaký je původ norem a ideálů? Platonští idealisté i Kant chybovali, že ideály promítali kamsi v jiné jsoucno vyšších realit nebo esencí. Řekne-li student: „Mám nebo musím se učit, abych byl lékařem“, tu je psychologicky až příliš jasno, kde se ta norma vzala. Norma učit se, stejně i ideál lékaře je určen vůlí tohoto studenta, která je ovšem podmíněna jeho minulou

zkušeností a situací, v níž se nalézá. Není důvodů, proč bychom původ nejvyšších ideálů měli klást jinam než nižších. Pragmatisté, Münsterberg i pozitivisté mají úplně pravdu, že norma vzniká z vůle, a poněvadž vůle je součástí skutečnosti, mají normy a ideály svůj původ ve skutečnosti. Ideál neroste však jen ze skutečnosti našich tendencí, nýbrž dokonce z našeho poznání. Každé kladení ideálů a norem předpokládá určité poznání. Abych mohl říci „co být má“, musím vyšetřit danou situaci, určit to, „co je“ a co bylo, a to nejen teoreticky, ale i prakticky, musím poznat hodnotu dané skutečnosti. Soud o tom, co má být, je založen na hodnotícím, praktickém soudu a ne obráceně. Nelze říci, že hodnotící soud vyslovuje to, co má být. To není jeho smyslem. Řeknu-li: „Tento chléb je chutný“, tu konstatuji fakt a nechci tím říci, že má být chutný. Že hodnotící soud není soudem normativním, na to upozornil výstižně Scheler. [Der Formalismus, II., 43.] Tvořím-li však ideál, musím si především uvědomit, co vlastně chci, musím poznat svou vůli, a to není vždy tak snadné. Je-li toto poznání špatné, je ideál špatný, nepravdivý. Také ideál a norma podléhají požadavku pravdivosti a jsou vydány riziku omylu. Člověk může si postavit též ideály, které neodpovídají jeho opravdovému chtění, spíše jeho okamžité náladě, nebo jsou vůbec postaveny bezmyšlenkovitě. Že při tvoření ideálů hraje velkou roli i fantazie, je samozřejmé. Tu se nám vloudí otázka: „Není tedy norma také poznatkem, když podléhá kritériím pravdy a omylu?“ Ne. Normy sice tvoříme na základě poznání, ale norma je imperativním pronesením vůle, je rozkazem a ne poznáním. Norma o skutečnosti nic nevypovídá. Nepřímo lze ovšem z normy usuzovat na skutečnost, z níž vznikla. Tak pro historika je nalezení nějakého starého zákoníku cenným pramenem pro poznání charakteru a kultury národa, který jej vytvořil a jím se řídil. Za normou lze vytušit půdu, z níž vyrostla; ale norma sama není poznatkem. Na druhé straně lze normu učinit předmětem poznání, jak se děje ve vědě právní, nebo ve vědecké etice. Položení normy je faktem, ale není poznáním, právě tak, jako poslouchání normy není poznáním. V normě a v ideálu zaujímá intelekt ke skutečnosti imperativní postoj a přímo do ní zasahuje.

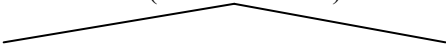
Nutno upozornit ještě na jednu věc. Normou může být i skutečnost sama. Tak např. Smetanovy opery mohou být hudebníku vzorem oper, operami, jaké být mají, ale skutečnost Smetanových oper a kladení jich jako normy není jedno a totéž.

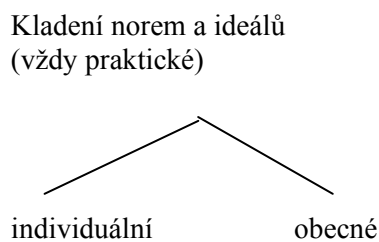
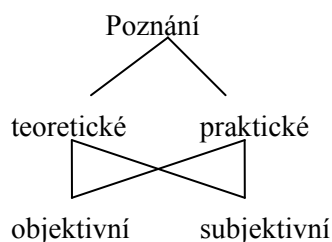
Konečně to, „co být má“, vzniká nejen z toho, „co je“, ale samo se může realizovat a stát se tím, „co je“. Má-li někdo ideálem stát se lékařem a stane se jím, je ideál uskutečněn. Kladením ideálů a norem, které prakticky působí, měníme řád světa, nikoli ovšem jeho zákonitost.

Krátce: normativní soudy mají jiný logický smysl než soudy o skutečnosti (nebo v pojmech a logických útvarech vůbec) a kladení norem a ideálů je zvláštní intelektuální funkce. Již kopula normativního soudu naznačuje, že se subjektu přičítá něco neskutečného. Naproti tomu jak poznání, tak i kladení norem a ideálů roste ze společné půdy, ze skutečného duševního dění.

Normy a ideály platí jen relativně, vzhledem k něčemu, právě tak, jako hodnota se může jen k něčemu vztahovat. Jako je nemyslitelné představit si něco absolutně hodnotného, tak i absolutní norma je nonsens. I nejvyšší ideály platí jen vzhledem k životu, vzhledem k němu však mohou platit absolutně. Tím jsme rozvrátili idealistický názor na ideály. Tak jako pravdivost a hodnotnost jsou pojmy vztažné, tak i norma a ideál se musí k něčemu obracet a tedy jen vzhledem k něčemu platit. Krajní možnost je platnost vzhledem k celému univerzu. Taková norma by byla univerzální, ne však absolutní. Idea a norma mohou být jen reálným chtěním postaveny a také jen k reálnému chtění se mohou obracet. Platnost o sobě je právě takové nelogické monstrum, jako pravda o sobě, nebo hodnota o sobě.

Funkce racionální
(funkce vědomí)





Teoretické-objektivní je poznání teoretických věd, např. matematické. Teoretické subjektivní je stavění nedoložených, nedokázaných hypotéz vědeckých, tvoření mýtů, učení teosofie, částečně i teologie apod. Praktické objektivní je poznání věd praktických, např. medicíny, technických věd atd. Praktické subjektivní je osobní přisuzování hodnoty něčemu nebo hledání prostředků k nějakému cíli, podle osobního, nedokazatelného přesvědčení. Vždy si však musíme být vědomi toho, že za veškerým vědomím stojí zážitek, život, iracionálnost, vlastní to hybná síla člověka, kterou rozum jen osvěcuje a usměřňuje.

Mirko Novák

Problém vědecké teorie hodnot

(Česká mysl 29, 1933, s. 22-32; revue Bratislava 8, 1934, s. 77-93)¹

Problém vědecké teorie hodnot. Filosofie hodnot byla od dob Windelbandových a Münsterbergových mnohdy prohlašována za hlavní obor filosofie vůbec. (...) Jestliže se nehodláme vázat hotovými názory o autonomii hodnot, odpovídajícími tomu nebo onomu filosofickému systému, nebo aspoň jeho ideovému naladění, položme si především otázku *metody*, otázku, jak si počínat, abychom došli takového poznání hodnot, jejich původu a vývoje, jejich druhů a soustav, které by nezáviselo na tom nebo onom filosofickém stanovisku, nýbrž odpovídalo požadavkům vědeckého důkazu a logického myšlení vůbec. Z tohoto hlediska budeme především rozlišovat: na jedné straně představy, pojmy, soudy a nauky o hodnotách, které vznikají tím, že prožíváme akt hodnocení, uvědomujeme si jeho obsah (a to nejen jako individua v okruhu osobnosti, nýbrž i jako individua v okruhu společnosti), vyjadřujeme ten obsah formou logickou, pojmem a soudem, soudy takové porovnáváme s jinými téhož druhu, vyvozujeme z nich soustavy hodnot a názory na hodnoty vůbec; na druhé straně *substrát* všech těch představ, pojmů, soudů a názorů ve věci hodnot, *životní proces*, z něhož obsah hodnocení a hodnoty vyplývají.

Naše představy, pojmy a soudy o hodnotách vyjadřují tedy rozmanitý obsah našeho hodnocení. Jimi si uvědomujeme, že to neb ono je nebo není způsobilé tak neb onak uspokojit naše potřeby, tužby a snahy, hmotné i duchovní, individuální i kolektivní. Tu způsobilost nebo nezpůsobilost, která ve všem všudy závisí na oněch jmenovaných potřebách, tužbách a snahách a s nimi se také mění, vyjadřujeme tedy formou pojmu, soudu, názoru apod., a řídíce se daným stavem svých potřeb, tužeb a požadavků, pokládáme ji za danou skutečnost, za daný fakt. Z hlediska těch potřeb jistě právem. A protože všechn náš život, ať hmotný nebo duchovní, je především tužba, snaha a cíl, tedy hodnocení (nezáleží na tom, zda pojmem a soudem vyslovené či uvědoměné méně jasně), a poněvadž ty snahy a cíle se navzájem křížují, ba mnohdy vylučují, hned se ptáme, které ty cíle jsou užitečné a prospěšné, které dobré a ušlechtilé, které krásné a povznášející a jakými prostředky jich nejlépe dosáhneme. A nejen to. Vycházejíce ze skutečnosti hodnot, z faktu hodnocení, sestavujeme z těch otázek celé disciplíny, jichž ústředním problémem je, *jak* hodnotit a *co* hodnotit.

A tu si právě musíme z metodologického hlediska odpovědět na několik otázek, které mají pro vědecký výzkum oblasti hodnot zásadní význam. Učinili jsme totiž vše, co je v

možnostech našeho poznání již tím, že jsme prostě vyšli z tohoto faktu? Je ten fakt tím posledním, nač narážíme, hledáme, co jsou hodnoty a co je hodnota vůbec? A není-li, můžeme právě z něho rušit strukturu děje, do níž je zapojen jako u faktu pro naše poznání výchozího? A dále, není ten fakt pro svou měnivost poněkud nespolehlivým východiskem soudů a názorů, které činí nárok na objektivní vědeckou platnost? Je možno jej pokládat za daný fakt vědecký, např. za onu danou „Tatsache“ fenomenologů, na níž navazují svou „strenge Wissenschaft“?

Není pochyby, že se hodnoty hospodářské i duchovní, jak jsou dány v okruhu tradované vědecké zkušenosti, *mění*. Jsou v neustálém pohybu, vznikají a zanikají. Proto nemůžeme vzít předpoklad hodnot neměnných, věčných, absolutních rovnou za východisko bádání, za daný fakt, vědecky prokázaný, neboť bychom tak vycházeli z dogmatu. [Po této stránce se dogmatu značně blíží např. fenomenologie, která z „neměnné danosti“ (Gegebenheit) fenoménu „Wert“ učinila ontologický princip.] Nuže, jsme-li nuceni dbát změn hodnot, jejich vzniku a zániku, nezbyvá než hledat *příčiny a podmínky* těch změn, jde-li o to, abychom učinili vše k dalšímu a hlubšímu poznání sféry hodnot. Jsme tedy nuceni přiznat, že vycházíme-li z pouhého obsahu hodnocení, jak jej prožíváme a vyslovujeme soudy o hodnotách, jakožto ze základního daného faktu, necháváme bez povšimnutí nebo zamlčujeme řadu otázek o jejich příčinách a podmínkách, které položit je požadavkem každého vědeckého postupu.

Jestliže jakkoliv pomíjíme příčiny změn v obsahu hodnocení a je-li naším východiskem toliko fakt, že tak nebo onak hodnotíme, pomíjíme tím vlastní oblast vědeckého výzkumu hodnot. Přecházíme tím hlavní otázky ve věci hodnot, tj. otázky o podmínkách a příčinách procesu a aktu hodnocení jakožto životního děje a úkazu, s nímž se shledáváme především u člověka a v lidské společnosti. Ty otázky vyjadřují koneckonců to, nač se především ve vědě ptáme, totiž záhadu spojitosti studovaného jevu s jevy ostatními, z nichž nějak vyplývá. Ať již je taková spojitost jen spojitostí našich představ a idejí, nebo existuje-li skutečně mimo nás, ptát se na ni musíme, hodláme-li svobodně vědecky myslet.

Co však značí nutnost připustit tyto otázky pro předpoklad autonomní sféry hodnot, kterou, jak často slyšíme, není dovoleno komolit nějakým naturalismem, scientismem apod.? Co znamená to, že se z vědeckého hlediska nemůžeme spokojit argumentací, že to a ono je krásné, dobré a užitečné, protože je to krásné, dobré a užitečné, nebo proto, že se to vztahuje k něčemu ještě krásnějšímu, lepšímu a užitečnějšímu, co sice není, ale „být má“? Jinými slovy, co značí pro ten předpoklad, že nedovedeme žádnou věc vědecky vysvětlit jako spadlou z nebe a že nás vědecké myšlení nutí ji vysvětlovat spojitostmi s věcmi ostatními? Značí to tolik, že nutnost připustit tyto otázky prolamuje hranice axiologie a timologie jakožto autonomních, na vědě nezávislých, filosofických disciplín. Jakmile se totiž zeptáme, odkud se hodnoty berou, tj. jak souvisí se světem ostatním a s tím, co o něm již víme, v tom okamžiku vykročíme ze začarovaného cirkulu hodnot: nedovedouce pochopit, že jedna a táž věc by byla zároveň následkem a příčinou, podmínkou a věcí podmíněnou, ptáme se po příčinách a podmínkách *jiných*, po ne-axiologických (psychologických, biologických, sociologických apod.) příčinách a podmínkách jevů axiologických.

*

Poznání a hodnocení. Problém hodnot je méně vzdálen problému poznání, než naznačovali některými svými rozlišeními idealističtí původci filosofie hodnot. Jako poznání i hodnocení možno uvést v souvislost s obecným dějstvím biopsychickým. Souvisí s ním těsněji, než poznání samo. K vyjasnění té souvislosti a k stanovení teoretického poměru oblasti poznání a oblasti hodnocení nutno však nejprve vysvětlit, jak vyplývá pojem hodnoty z prožívaných a uvědomovaných obsahů života, jak totiž ty obsahy krystalizují ve vědomí, pokud ovšem máme na mysli vědomí se schopností logickou.

Zmínivše se o některých názorech biologů na senzibilitu živé plasmy, upozornili jsme na to, že všude tam, kde shledáváme dráždivost, byť i to bylo u organismů nejjednodušších, máme předpokládat jistý prvek pocitu života, jakýsi atom vědomí. Tento prvotní obsah života rychle vzrůstá ve stoupající řadě vývoje, stoupá z oblasti instinktů vždy blíže k prahu jasného vědomí, až konečně u člověka dosahuje nejvyšší vědomé intenzity. V komplexech uvědomělých hnutí pudových, citových a volních, i hnutí vyšších a složitějších, jimi podmíněných, v citech etických a estetických, nabývá podoby zvláštního, jednotné a celkově uvědoměného duševního obsahu, jež nazýváme zážitkem. Všechny individuální lidský život je ustavičným planutím takových zážitků. Jejich rozmanitost je bez konce a jejich intenzita nemá mezí. Jsou zdrojem nejkrásnějších lidských projevů a nejsvětějších činů, ale i pramenem bolesti a utrpení. Jsou životem samým.

Vědomí člověka jakožto nejvyšší integrace všeho tohoto životního dění není však jen prožíváním nekonečně rozmanitých životních obsahů, proudem zážitků, uvědoměným ze všeho tvorstva nejjednotněji a nejintenzivněji. Je to zároveň možnost ty vlastní obsahy pozorovat a schopnost abstrahovat od nich pojmy a soustavy pojmů. Smutek, láska, úzkost, zloba, nenávisť, ale i hlad, žízeň, bolest, touha a strach jsou takové pojmy. Ale ani na tom vědomí nepřestává. Není a nemůže být v jeho povaze jakožto vrcholného fenoménu života své obsahy jen pasivně registrovat. V každém uvědoměném obsahu života, ať je to hlad, láska, mravní rozhořčení nebo jiný stav, jež nelze snad vůbec pojmem vystihnout, je prvek životní tendence, ať individuální nebo kolektivní. Je v něm jistý nárok života, který chce být uplatněn nebo uplatněn byl (jde-li např. o stavy klidu, radosti, normální únavy apod.) a který stoupá od prostých potřeb pudových až k složitým hnutím celé bytosti, fyzické i psychické, jež nazýváme duchovými.

Životní nárok, tendenci životní, od nejnižší pudové k nejvyšší duchové nelze však uspokojit bez spolupůsobení činitelů vnějších, existujících mimo individuální organismus a jeho vědomí. Tendence života se naplňují v dokonalých reakcích, a ty předpokládají své popudy. Dlouhá řada věcí, jevů a dějů, ať byly dány přírodou, nebo teprve vytvořeny společnou lidskou prací a společenským soužitím, poskytuje člověku rozmanité možnosti ukojení životních nároků, individuálních i kolektivních, fyzických i psychických.

A tu si vědomí samo vymezuje v představách a pojmech okruh skutečnosti vnější i vnitřní, jež odpovídá jeho obsahům, poskytujíc nějakou možnost naplnění životních tendencí, pudových i duchových, individuálních i společenských. Při tom měří a určuje kladný i záporný význam skutečnosti, kterou intenduje, čili vědomí tu skutečnost *hodnotí*. Představy o rozmanitém významu skutečnosti vnější a vnitřní pak očišťuje, zpracovává a třídí v logické formy pojmů, v pojmy hodnot.

Je nyní otázka, v jaké míře všechno toto vnitřní životní dění je nebo může být předmětem poznání, tj. obecněji vyjádřeno, v jakém poměru je oblast poznání k oblasti hodnocení. Jde tedy o to – je-li nám dovoleno užít vlastní terminologie – jak a pokud lze tento proud životních obsahů, ať jen prožívaných nebo zároveň i logicky, pojmově uvědomovaných, zahrnovat v okruh kapacity noetické, v okruh možnosti poznání. Z toho, co jsme výše pověděli o kapacitě noetického subjektu, vyplývá, že nemůže zde jít o její stránku extenzivní, týkající se poznávání smyslového a skutečnosti vnější, nýbrž jediné o její stránku intenzivní, jež se vztahuje k poznání bezprostředně uvědomované skutečnosti vnitřní.

Nejlépe tu věc osvětlíme z hlediska historicky genetického. Z tohoto hlediska můžeme vcelku rozeznávat čtverý poměr oblasti poznání k oblasti hodnocení. Poměr první je negativní: sféra poznání a sféra hodnocení se nedotýkají. Poznání se týká světa vnějšího a uskutečňuje se smysly. Je ryze extenzivní. Skutečnost vnitřní je oborem náboženství, umění, mystiky, magie apod. Příkladem nám může být prvá doba myšlení řeckého, doba tzv. filosofie kosmologické. Poměr druhý je již kladný: oblast poznání vnějšího, smyslového, extenzivního se dotýká oblasti zážitku a hodnocení, aniž ji vylučuje jako zdroj moudrosti a vědění o životě,

tedy jakési praktické filosofie. I zde nám může posloužit příklad z dějin řeckého myšlení, a to doba tak řečené filosofie antropologické. V ní objevuje myslitel vlastní své nitro, inspiruje se citem etickým, estetickým a sociálním neméně než vlastní tvůrčí obrazností. Ta umožňuje promítat svůj zážitek ve formách pojmů do absolutní oblasti nadsmyslna. Přes to, že toto stadium vytvořilo podivuhodná díla obraznosti myslitelské i básnické (filosofie Platonova), nutno je ve vývoji poměru problému poznání a hodnocení pokládat za stadium průchodné. Svědectvím té průchodnosti je historická zkušenost, že byť se v teorii připouštěla souřadnost oblasti poznání a hodnocení, skutečnosti vnější i vnitřní (např. dnešní teoretický poměr přírodověd a duchověd), v případech konkrétních a u jednotlivých myslitelů převažuje koneckonců vždy tendence k nitru nebo k vnějšku, k zážitku nebo k výzkumu. Platon sám a před ním již Sokrates jsou typičtí svým sklonem ke skutečnosti vnitřní, k oblasti hodnot, naproti tomu se Demokritos, ač i on byl nepochybně nadán schopností zážitku, zřejmě klonil k výzkumům exaktním a k ryze vědecké kombinaci. U nás máme zajímavý příklad v samém Masarykovi. Kdykoliv se Masaryk zásadně rozhodoval, ať ve filosofii nebo v politice, bylo to vždy podle zážitku a hodnoty, i když sám – autor Konkrétní logiky – byl vzdálen jakéhokoliv podceňování věd přírodních.

Tak oblast poznání smyslového, skutečnosti vnější, a oblast zážitku a hodnoty, skutečnosti vnitřní, nejsou v praxi myšlení nikdy přesně vyrovnány. I když se teoreticky uznává jakási jejich rovnocennost, jsou, jak jsme pověděli, jen průchodným stadiem k dalšímu dvojímu poměru sféry poznání a sféry hodnocení: buď tendence čerpat pravdu ze zážitku a princip hodnocení nabude vrchu, otvírajíce brány teoriím pravdy osobní [Srov. J. Tvrď: Teorie pravdy, 1929, zejména kap. Osobní pravda, s. 73-89.], nebo naopak ve vývoji převáží sklon vysvětlovat obsahy vlastního nitra předmětně, tj. objektivní orientace vědecká. V případě prvé, kdy zdrojem poznání jsou obsahy vlastního nitra a procesem poznání toliko logické formování těchto obsahů (někdy i to se podceňuje), ztrácíme možnost dorozumění, možnost důkazu a možnost přesvědčit ostatní. Někteří zastánci tohoto způsobu nazírání mají tu ztrátu za přednost. Tak např. Rádl, když proti tomu, co nazývá školskou vědou a školskou filosofií, staví pravdu, „v níž sám tak pevně věří, že ho žádné dokazování, žádné vyvracení v jeho víře nezviklá...“. Tento poměr, v němž oblast zážitku a hodnocení vylučuje oblast objektivního poznání, bývá v dějinách příznakem rozkladu myšlení filosofického a vědeckého a vzrůstu citění náboženského. Poměr druhý, jež jsme nazvali orientací vědeckou, je naproti tomu v trvalém konfliktu, ať zjevném nebo skrytém, s citěním náboženským, namnoze s celou oblastí hodnocení. Zmocňuje-li se jistý princip hodnocení, např. jistý fanatismus politický nebo náboženský, celých kolektiv, vzniká z toho přímé nepřátelství, namnoze veřejné pronásledování myšlení vědeckého.

Poměr, v němž v praxi uvádíme poznání a hodnocení, ať vědomě nebo nevědomky, má značný význam pro všechn život individuální i společenský. Lidé mohou jednat podle toho, co je posedá, ať je to pud nebo ideál duchovní, podle toho totiž, co tak intenzivně prožívají, „čemu tak pevně věří, že je žádné dokazování v jejich víře nezviklá“. Mohou si ubližovat, podléhajíce nadměru nejen svým pudům, ale i svým vášním mravním a politickým. A nejen to. Mohou dokonce ostatní přesvědčovat a nutit pomocí nejrůznějších ideologií, aby soudili a jednali také tak. Stejně však mohou, dříve než se rozhodují, učinit vlastní zážitek, prožívanou „hodnotu“, předmětem úvahy a výzkumu a do značné míry poznat, zda nejsou obětí vlastních pudů, citů, přesvědčení, zásad a ideálů.

V teorii to značí, že akt hodnocení a vědomí hodnoty z něho plynoucí nejen nemůže být zdrojem poznání, ale je dokonce i v praxi jako kritérium jednání nespolehlivé a namnoze nebezpečné. Z toho vyplývají některé důsledky pro filosofii hodnot, pokud se ovšem nechce vědomě rozejít s metodami vědeckými.

Jestliže nelze spoléhat na to, že hodnota, především hodnota duchovní, je skutečně vždy tím, za co ji máme, že je hodnotou, je prvním úkolem všeho filosofování o hodnotách podat

kritiku hodnocení. Vzpomeňme jen, do jakých podrobností se zacházelo v kritice poznání, když šlo o to, otrást reálnou platností poznání a tím i vědy. Zde však, v oblasti hodnot, kde je půda horká instinkty a skrytými tendencemi, akt hodnocení se nejen nekritizuje, nýbrž namnoze se vyslovuje úplná důvěra ve vše, co je jakožto hodnota „samo sebou dáno“ („Selbstgegebenheit der Werte“ u fenomenologů). A přece objekty, které nazýváme hodnotami, jsou, jak jsme viděli, daleko měnivější a nespolehlivější než např. objekty normálního poznání smyslového.

V kritice hodnocení pak půjde především o rozbor procesu hodnocení, jehož prvním úkolem zase bude určit *axiotetický subjekt*, tj. určit v daném případě, kdo hodnotí, kdo „hodnotu klade“. Neboť podle toho, z jakého axiotetického subjektu se vychází, tj. co si představujeme nebo cítíme nebo jakkoli jinak prožíváme jakožto zdroj určující hodnotu, podle toho vyhlížejí i hodnoty, které v životě spatřujeme, o něž se zajímáme, i ty, o nichž chceme filosofovat. Takový axiotetický subjekt může být jedinec i společnost, národ i sociální třída, osobnost biofyzická i mravní a duchová vůbec. Je pak ovšem rozdíl mezi hodnotami, které „klade“ společenská třída, celý národ, snad lidstvo vůbec, a těmi, které uznává úzký kroužek estétů, náboženský blouznivec nebo politický fanatik.

Ve všech těch případech a jim podobných nám teprve kritika určí míru axiotetického práva, kterou lze připisovat těm jednotlivým subjektům, a tím i druh a faktickou platnost hodnot, které činíme předmětem svého snažení mravního, kulturního i hospodářského.

¹ Obě studie vyšly v přepracované podobě v knize Mirko Nováka *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947 (Problém vědecké teorie hodnot, s. 17-21, Poznání a hodnocení, s. 27-51).

Karel Čapek
Kapitola o hodnotách
(Přítomnost 4. červenec 1934)¹

Tedy to je to špatné na našich hodnotách: že s nimi zacházíme jako s něčím, co vlastně není závislé na faktech, nýbrž na naší vůli a libovůli, na našem stanovisku, na našem souhlasu nebo odporu. Jsou, když řekneme ano, nejsou, když řekneme ne. Jsou to jenom fikce, které se dostavují nebo mizejí podle toho, jak se nám zachce. A takovými fikcemi chceme mistrovat skutečnost.

Avšak hodnoty nejsou žádné fikce. Jsou skutečné a existují nezávisle na naší vůli, neboť jsou hodnotami také pro jiné lidi, kteří na naší vůli nezávisejí. To, co prožívá někdo jiný, jeho vztahy a potřeby, jeho úkoje a sympatie, jeho strachy a důvěry jsou skutečnost, která se nemění tím, chováme-li se k ní kladně nebo odmítavě. Hodnoty prostě jsou; jsou a platí v té míře, v jaké uspokojují druhé lidi; můžeme je měřit podle toho, jakým lidem a jak hluboké uspokojení poskytují. Můžeme se k nim stavět jako ke skutečnostem, které lze poznávat, analyzovat, vysvětlovat i srovnávat – a do kterých lze také víceméně účinně zasahovat; neboť právě skutečnost je nám dána nejen k tomu, abychom ji poznávali, ale abychom v ní a s ní aktivně žili. Ani naše hodnoty nejsou pouhé ano nebo ne, nejsou jenom náš souhlas nebo nesouhlas s nějakou skutečností, nýbrž samy jsou skutečnost; zahrnují naši životní zkušenost, naše skutečné vztahy a větší nebo menší znalost toho, co hodnotíme; plynou z naší letory, našeho prostředí nebo nějakého aktuálního impulsu; nesou v sobě větší nebo menší počet praktických aplikací nebo důsledků, kterých jsme si víc nebo míň vědomi; zkrátka jsou složitou a mnohostrannou skutečností, kterou opět můžeme poznávat, analyzovat, vysvětlovat a srovnávat, zpracovat nebo opravit. Je-li nám naše hodnota objektem, pak je nevyhnutelně objektem mezi objekty, hodnotou mezi hodnotami; není sama na světě. Přestává být břežemi, skrze které se díváme, a stává se jedním z předmětů, na které se díváme.

Přestává být měřítkem, kterým měříme, a stává se něčím, co můžeme srovnávat s druhými předměty. Přestává být naším soukromým absolutnem a stává se malým článkem nás nekonečně překračující, pluralistické reality. Dále: ve své skutečnosti je každá hodnota složitá a mnohorozměrná; vzniká z konkurzu vnitřních i zevních příčin, odpovídá celému shluku potřeb, má spoustu vztahů k jiným hodnotám a tak dále. Nemůžeme objektivně rozhodovat, která z těch hodnot je platná a která neplatná; to je zpravidla vyhrazeno naší sympatii; ale můžeme zjišťovat, které jejich složky se navzájem vylučují a které jsou slučitelné; které potřeby v té nebo oné zůstávají neukojeny; která prosazuje jedny na úkor druhých a v jakém poměru. Hodnoty jako celek můžeme jenom přijímat nebo zamítat; ale opravovat a zdokonalovat můžeme jen to, co je rozčlenitelné v souhrn faktorů. Hodnotíme věci jako dobré nebo špatné; ale na to už je třeba intelektu s jeho celou bdělostí, analýzou, srovnáváním a vynalézavostí, abychom poznali, že ty dobré mohou být v určitých ohledech ještě lepší nebo ty špatné opraveny odstraněním chyb. Jen potud je svět zlepšitelný a opravitelný, pokud jej můžeme poznat. Rozhodnout, co je dobré nebo špatné, je víceméně věc citu a víry; rozhodnout, co je v daném konfliktu hodnot lepší nebo horší, to už je věc pozorování, kontroly, srovnávání a opětovaných zkušeností.

A za třetí: zacházet s hodnotami jako se skutečnostmi, to znamená také je skutečně prožívat, a nejen je vyznávat hubou. Skutečné hodnoty nejsou ideje v hlavě, nýbrž činné síly, jež formují náš život. Mám k smrti nerad intelektuální komunisty, kteří žijí životem buržoazních flákačů a kulturních dekadentů, nebo vlastence, kteří píšou špatnou češtinou a krmí svůj národ nečistotami všeho druhu. Hodnota není hodnotou tím co slibuje, ale tím, co dává, tak jako bankovka není hodnotou tím, co je na ní napsáno, ale tím, co si za ni koupím. Jsou lidé, kteří se zamilují do Grety Garbo podle jejích obrázků nebo do Velké Ideje podle jednoho nebo dvou krásných hesel; ale o takových lidech řekneme, že žijí ve snech a fikcích, a cítíme, že takový život není poctivá hra.

Pomoz bůh, to to vypadá abstraktně a koženě; i rcete, ať vám dám pokoj s analýzou, kontrolou a jinými laboratorními metodami; život není vědecký případ a my nemáme chuti, aby byl zbaven šťávy v intelektuálních zkumavkách. Dobrá, v zájmu té šťávy se pokusím říci to jinak. Život není vědecký, je tragický; může být lépe vyjádřen básní než abstraktní formulí. Dejme tomu, vzpomeňte na Antigonu. Antigona podle zákona božské a rodinné lásky pohřbila tělo svého bratra, který byl v klatbě thébské; za to byla podle zákona Théb zaživa zahrabána. Je to klasický konflikt dvou mravních příkazů. Zkuste zrušit ten konflikt tím, že se postavíte za jednu z těch hodnot a druhou prohlásíte za neplatnou a nicotnou. Jste, dejme tomu, zuřivý thébský patriot, přísaháte na svrchovanost státu a kladete zákon obce nad život jedinců; v tom případě se Antigona dopustila hrubé nenáležitosti, byla odsouzena právem, a jaképak řeči: nestalo se nic tragického. Nebo jste člověk hodnot anarchických a sentimentálních a shledáváte, že thébská spravedlnost spáchala na Antigoně justiční mord a barbarskou surovost a že celý případ je jenom trapný doklad lidské hlouposti a krutosti. Nebo další alternativy: Antigona nemusela brát svou pietní povinnost tak vážně, mohla jen poplakat v koutě, a bylo po tragédii. Nebo Kreón, vládce Théb nemusel brát také strašně vážně svůj zákon a mohl zamhouřit oko, řekneme už proto, že jeho syn miluje Antigonu; stačil kousek protekce a nemuselo dojít k tragédii, mohla žít Antigona a Kreontův syn se nemusel proklát mečem. Zvolte si některé z těchto stanovisek, a je konec tragédie, konec lidské velikosti, konec mravního otřesu. Ale ještě zbývá stanovisko třetí, stanovisko mravní a tragické objektivity: žádná ze srážejících se hodnot není popřena a znevážena; tragická vznešenost případu je v tom, že se veliké sráží s velikým, oprávněné s oprávněným. V tom je i tragické hrdinství a tragická odpovědnost osob dramatu.

Srovnejte s tím naše konflikty hodnot: jen ty hodnoty, kterým říkáme naše, jsou veliké a oprávněné, kdežto ty druhé jsou idiotské, překonané, falešné a vůbec nízké. Naše ideály se neměří s ničím velikým a platným, nýbrž s pouhými zmetky, klamy a pošetilostmi. Měli

bychom těžší práci a naše úsilí by bylo dramatičtější a odpovědnější, kdybychom řekli: Ano, my víme, že na té druhé straně jsou ve hře skutečné a živé, platné a mnohé hodnoty; ale my přicházíme s většími a spravedlivějšími. Někdy je to počertech těžké, aby náš klad přečnival klady, které jsme nechali stát na jejich místě; snaží se převýšit hodnoty, které jsme předtím pokáceli; na to stačí hrozně malý pámbíček, aby drobet čouhal nad to rumišť. Zbavujeme se tragické odpovědnosti, zbavíme-li se úcty ke *všem* hodnotám života, i k těm, které chceme nebo musíme překonávat. Od popírání hodnot hubou je jenom krok k popírání hodnot násilím; ani to, ani ono není měření a srovnávání, nýbrž odklizení jednoho, aby bylo učiněno místo pro něco druhého; není to boj, nýbrž soutěž; ne konflikt hodnot, ale konflikt egoismů, třeba egoismů hromadných. (Pokud jde o konflikty dějinné, je to vlastně pojetí dějin jako volné, ničím vyšším než řízené soutěže sobeckých podniků třídních, národních, kulturních nebo generačních; krutý špás dějin je, že takhle liberalistická koncepce nás ovládá v době, kdy je nám zvěstováno, že liberalismus je mrtev.)

Je možno dívat se na dění světa a jeho veliké konflikty jinak, řekl bych s tragickou objektivitou; zjišťovat, že i když ne vždy, tedy ve většině případů stojí oprávněné proti oprávněnému, lidské proti lidskému, klad proti kladu; náš je zákon Théb i zákon lásky a jejich střetnutí se děje i v našem srdci. Je nám něco do každé hodnoty, o kterou jde; nemůžeme zůstat lhostejnými diváky, nemůžeme slepě stranit jednomu proti druhému, nemůžeme se obrátit zády k tomu zápasu, abychom mu unikli. Není nám dáno myšlenkové pohodlí, že na jedné straně je všechno správné a na druhé všechno absurdní; není nám dáno mravní pohodlí, že všechno, co pomáhá jedné straně, je dobré a mravné, a všechno, co může sloužit druhé straně, je mizerné a zavrhnutíhodné. A přece se musíme rozhodnout; skeptičtí a neutrální můžeme zůstat jenom vůči lhostejnému. A to je právě to tragické, to je ta přísná a těžká odpovědnost: že se v tom skutečném konfliktu *musíme* rozhodovat pro něco, a tedy i proti něčemu, co je *také* oprávněné, co má *také* svou velikost, své životní právo a svou platnou hodnotu.

¹ Srov. též O umění a kultuře III, Praha 1986, s. 574-579.

Jiřina Popelová

Noetické meze objektivit historického bádání
(Český časopis historický 41, 1935, s. 106-113)

Ale je vůbec možna objektivní historiografie a v čem jsou meze její objektivit? První mez objektivit historického bádání je nutné spatřovat v jeho závislosti na převládajících tendencích dobových, chcete-li jinými slovy, na světovém názoru nebo hodnotícím kritériu, nejen vědcově, ale i doby, kterou historicky zpracovává. Rickert na to dobře upozornil. Praví, že přírodní věda bere za svůj objekt to, co je v jevech obecné. Historie tak činit nemůže. Obecné u lidí je to, že se rodí a umírají, dýchají a zažívají, mají vjemy a představy apod., ale to je právě předmětem přírodovědy, biologie, popř. pokud jde o obecné jevy duševní, psychologie. Historie se zabývá jedinečným, ale přirozeně, ne každým jedinečným, nýbrž jen takovým, které má obecnou hodnotu, obecný význam. V tom právě tkví mez objektivit, neboť není možné najít kritérium platné za všech dob a pro všechny lidi, pro to, co je obecně významné. (...)

Tím se dostáváme k problému, který nutně souvisí s otázkou závislosti historiografie na filosofickém přesvědčení – k problému filosofie dějin. Dosud jsme o filosofii dějin nemluvili, jevila se nám jaksi pohlcena v dějepisné metodologii. A vskutku, chceme postavit problém tím způsobem, že se otázkeme, zda máme uznávat imanentní či transcendentní filosofii dějin, filosofii dějin totožnou s historiografickou metodologií, obsaženou ve způsobu,

jakým se historik zmocňuje svého předmětu a jej vykládá, nebo zda máme uznávat dvoji zpracování dějinného materiálu, sobě přiřazená nebo nadřazená, jedno pozitivně vědecké, druhé filosofické. (...)

Musíme tedy připustit, že filosofie dějin je imanentní vědeckému bádání historikovu, že je kritériem, podle kterého některý fakt pokládá za historický a jiný nikoli, a tmelem, jímž jsou jednotlivé kvádry historických faktů spojovány v budovu historického výkladu. Mít své filosofické přesvědčení jaksí jen pro soukromou potřebu a nevnést je do své práce nebo neuvést s ním své pracovní zásady v harmonii, znamená vždy nedomyšlenost, polovičitost nebo omyl, tryskající z chybných názorových předpokladů. Nechtěla bych se ale přitom zcela ztotožnit s Crocem a popřít zcela samostatnou filosofii dějin vedle vědní metodologie. Připouštím, že každá dějepisná metodologie je filosofií dějin, a vyplývá ze světového názoru, k němuž se vědec hlásí. Pod jejím zorným úhlem vidí fakta, spájí je ve vyšší jednotu, proniká je a buduje na nich. Ale může někdy, když již vyčerpal materiál, ještě jen se svou ideovou výzbrojí postupovat dále, dělat dalekosáhlejší koncepce, než kterých se smí odvažovat věda, např. usuzovat z minulosti na budoucnost, na solidní vědecké budově stavět ještě vyhlídkové věže, obzírající širší obzory, než jsou prozatím dostupny exaktnímu bádání, a to obzory minulostní a budoucnostní. Zde pak máme filosofii dějin, která je již více než metodologií. (...)

Druhou mezí objektivity historického bádání je iracionalita historického materiálu, plynoucí jednak z jeho singularnosti, jednak z jeho kvalitativnosti a niternosti. Je ovšem možné, jako v jiných vědách, hledat pro každý vnitřní jev jeho vnější výraz a přiřadit kvalitám kvantitativní koreláty, ale protože historii nejde jen o pojmovou stavbu, o myšlenkový model skutečnosti, při níž místo dějů máme jejich průmět na průmětnu intelektu, nýbrž o líčení, o popis, znovuoživení minulosti, nemůžeme ponechat z dějů jen to, co snese zracionalizování, nýbrž pokusit se i o proniknutí a zachycení iracionálního. Na dějinách kulturních je to snad ještě patrnější než na dějinách politických. Mez objektivity tkví v rozličné individuální schopnosti vědcově proniknout, pochopit a podat iracionální momenty. (...)

Dosud jsem mluvila o závislosti historického bádání na světovém názoru a na osobních kvalitách vědcových jako o dvou věcech od sebe oddělených. Ale tak tomu v praxi nebývá, nýbrž obě dvě příčiny buď působíce stejným směrem se navzájem zesilují, nebo, působíce směrem opačným, se zeslabují. Máme např. extrémní intelektualisty, jejichž intelektualismus je ještě zesilován jejich racionalistickou názorovou orientací, právě tak jako máme historiky jemně citlivé pro iracionální kvality, jejichž zaměření na vnitřní stránku událostí je ještě zesíleno iracionalistickou teorií. Ale máme také četné případy opačné, kdy např. extrémně racionalistický nebo pozitivistický světový názor je v praxi mírněn a doplňován opačnými sklony povahovými u badatele. Příkladem vědce tohoto typu je u nás J. Pekař, jemuž dlouho metodologické zásady Gollovy školy bránily, objevit se v nejvlastnější povaze historika orientovaného směrem k duchovnímu proudění doby, jak se jím ukázal např. ve své periodizaci českých dějin.

Třetí mez objektivity historického bádání spočívá v úzkém vztahu historie (i historiografie) k přítomnosti. Historické spory bývají proto tak ostré a proto tak často přesahují úzký okruh odborníků a dovedou zainteresovat celý národ, že se při nich cítí, že jsou sporem nejen o minulost, ale i o přítomnost a budoucnost. Analogicky s individuální vzpomínkou i vzpomínka kolektivní, historie, působí silně na přítomnost a budoucnost. Slavná historie posiluje, utěšuje, někdy zatěžuje velikášstvím, historie otrocká, ponížená zatěžuje pocitem méněcennosti. (...)

Ale mez objektivity nespočívá jen v tom, že pro aktuální význam výsledků historického bádání buď vnější moc nebo vnitřní přesvědčení může nutit historika, aby se odchýlil od pravdy. Tuto okolnost můžeme dokonce pokládat pro nás za vedlejší, protože není povahy noetické, nýbrž praktické. Noetická mez objektivity je dána tím, že historiografie,

jako každá věda je živým kulturním faktem, je nejen popisem minulosti, ale i aktivním činitelem v přítomnosti, a jako takový může tuto přítomnost a tím zároveň odraz, který vrhá přítomnost na minulost, pozměnit. V uměleckých, literárních, kulturních dějinách je snad tato okolnost ještě silněji patrna nežli v dějinách politických, ač i v dějinách politických ji můžeme dosti často pozorovat. Dílo Palackého například jistě nebylo jen pasivním obrazem minulosti, ale mělo svůj vliv na současníky, Palacký nebyl jen historikem, ale i politikem, a to politikem i tehdy, když psal svou historii. Nebylo zhodnocování husitství a českobratrství a znehodnocování katolictví určitou částí naší historiografie i politickým činitelem? Nebylo vysoké historické zhodnocení starověku a s ním související jeho podrobná znalost příčinou jeho velkého vlivu na přítomnost, dodatečně ospravedlňujícího toto zhodnocení? (Myslím přitom hlavně na kulturní, ne na politický vliv antického starověku.) Ještě silněji je to patrné, myslíme-li na vliv jednotlivých kulturních osobností. Minulá osobnost nemůže na nás působit dříve, dokud ji historie nezhodnotí alespoň tím nejprimitivnějším způsobem, že osvětlí její názory, vydá její spisy apod. Vezměme si jen jako příklad vliv Aristotelovy filosofie ve středověku. Slova *Weltgeschichte ist Weltgericht* nemusíme brát tak, že by historie kladně nebo záporně hodnotila, historie je soudem nad minulostí již svou podstatou, a to hrdelním soudem, který odsuzuje jen buď k životu nebo k smrti, neboť co do ní nevstoupí, to je pro nás mrtvé. V tom smyslu má pravdu Croce se svým tvrzením, že historie nesoudí, nýbrž jen ospravedlňuje, neboť všemu, na co se podívá zrakem milostivým nebo nemilostivým, dává žít. Humanismus by nebyl humanismem, kdyby nebyli filologové, tedy vlastně kulturní historikové, objevili antické autory. Téměř každá nová kulturní epocha má svůj původ v nějakém historickém objevu. Je tedy poslední mezi objektivitami historiografie, že sama proměňuje svůj předmět – historii.

Ale ustanovení těchto mezí nemá být prohlašováním historiografického skepticismu. Naopak – tyto meze nám zároveň ukázaly význam historie pro praxi, a proto zvýšenou povinnost hledat historickou pravdu. Vztah historie k praxi ukazuje někdy přímo katastrofální důsledky historických mýtů. Meze objektivit ukazují jen, že není možné dělat jakousi pštroší historiografii a domnívat se, že k pravdě dojdeme nejspíše, když jich nebudeme vidět.

Karel Engliš

Horror finalitatis¹

(Česká mysl 34, 1938, s. 140-189)

S Tvrdeho logikou hodnot mi naprosto není možno souhlasit, a to z těchto důvodů:

a) Jestliže „soudy nic nehodnotíme, nýbrž jenom konstatujeme hodnocení, které musilo existovat před soudem“, a jestliže hodnota náleží „k přímým zážitkům“ (Logika 213), pak je hodnota *psychologický fakt*. Tento fakt jako každý jiný fakt je předmětem badání nějaké empirické vědy. Logika může jen uvažovat o *metodách a myšlenkových postupech* takových věd. To přiznává i Tvrdý, praví-li, že hlavní součástí logiky hodnot bude logika *indukce a verifikace*. Indukce a verifikace hodnot je ovšem logicky stejná jako u všech zkušenostních fakt. Logika hodnot „nebude tedy jiná nežli logika v ostatních oborech“. To je všechno důsledné, ale pak není logicky možno mluvit o logice hodnot, jak činí Tvrdý, protože by se musilo stejným právem mluvit o logice vněmů nebo motýlů. Je to „jen logika indukce, nikoli logika toho, co se induktivně zjišťuje“.

Nemá-li dále hodnotní soud, který hodnotu konstatuje, specifickou skladbu logickou, a je-li stejné povahy jako soudy existenční (strom je zelený), jak praví Tvrdý, pak není ani nutno mluvit v logice zvláště ani o hodnotních soudech, protože vše, co lze o nich říci, je vyjádřeno v logice soudů vůbec; problém hodnoty se takto celý z logiky vylučuje. Pak je nelogické mluvit o „logice hodnot“.

b) Jestliže je hodnota psychickým zážitkem, který vzniká „přitahováním“ mezi subjektem a objektem, pak není žádného rozdílu mezi „přitahováním“, které je mezi člověkem a například kuřivem ze strany jedné, a „přitahováním“, které je mezi psem a masem nebo vosou a medem ze strany druhé. Je-li hodnota psychický zážitek vznikající přitahováním mezi psychofyzickou bytostí člověka (subjektem) a předmětem hodnocení, pak musím říci, že i pes a vosu hodnotí, vždyť pes a vosu mají též tendence (pudy) a předměty jimi hýbají. Je-li však toto dění u psa a vosy přírodovědeckým dějem, je jím také u člověka, a problém hodnoty a hodnocení patří jako přírodní děj z psychické reakce na vnější podněty do psychologie a přírodní vědy. Pak ovšem nemá hodnota a hodnocení nic co činit s intelektem člověka, tedy s obsahem jeho myšlení (a chtění). To také tvrdí Tvrđý, praví-li, že úsudek hodnotní nic nehodnotí, nýbrž vypovídá toliko o člověku, že má hodnotu (psychický zážitek), ale že zde byla hodnota před tímto úsudkem. Hodnocení není tedy úsudkem, nýbrž zážitkem stejně jako u vosy nebo u psa. Je toto stanovisko, které nezvratně plyne z vývodů Tvrđého, udržitelné? Je v přímém rozporu s jinými vývody jeho o hodnotě a hodnocení, jak dále vyložíme.

c) Je v rozporu především s tím, co praví Tvrđý o tzv. hodnotě „sekundární“, která vzniká jako prostředek k účelu, a o které budeme dále podrobně mluvit. „Vzniká-li hodnota jako prostředek k účelu, není už bezprostředním zážitkem, vznikajícím přitahováním mezi subjektem (psychofyzickou bytostí člověka) a předmětem, nýbrž vzniká z úvahy o vztahu mezi předmětem (prostředkem) a účelem, nikoli subjektem. Protože pak podle definice Tvrđého je účel představa cíle spojená s představou prostředků, vedoucích k jeho uskutečnění, rekuruje se při hodnotě sekundární k obsahu myšlení a k intelektu člověka; hodnota a hodnocení plyne tu zřejmě z jeho úvahy: Je hodnota sekundární hodnotou? Je-li hodnotou – a Tvrđý to říká – pak je všechno to, co platí o hodnotě sekundární, v diametrálním rozporu s tím, co praví Tvrđý o hodnotě vůbec.

Bylo by myslitelné, že by šlo o dvojí různou hodnotu a dvojí různé hodnocení, dvě různé věci, z nichž jedna je *přírodovědeckým faktem* a druhá je *úvahou*, z nichž první je hodnota primární a druhá je něco jiného, hodnota sekundární, nelze však hodnotu vůbec prohlašovat za psychický zážitek, vznikající přitahováním mezi subjektem a objektem, a zvláštní druh hodnoty, hodnotu sekundární, vykládat z úvahy o vztahu mezi účelem a prostředkem. Ale i kdyby šlo o dvě různé hodnoty, čemuž by nasvědčovalo to, že Tvrđý (v Logice) tvrdí o hodnotě primární (s. 215) totéž, co dříve (s. 212) řekl o hodnotě vůbec, jak je možno říkat těmto dvěma různým věcem „hodnota“ (a hodnocení)? Je-li společný název opodstatněn společnou podstatou hodnocení a hodnoty (primární i sekundární), pak nám schází výklad o této společné podstatě hodnoty vůbec a nemůže se hodnota primární prohlašovat za hodnotu vůbec. Je-li výklad (na s. 212) hodnoty zážitkem a přitahováním výkladem hodnoty vůbec, pak je to v rozporu s tím, co praví o zvláštním případě hodnoty sekundární.

d) Rozpor je však i v tom, co praví Tvrđý o hodnotě vůbec. Jednou se praví, že hodnotu musíme „prožít“, že patří k „přímým zážitkům“, a po druhé se praví, že hodnota je to, co vyhovuje našim tendencím, tedy předmět, dále se praví, že hodnota nějakého předmětu záleží v jeho kvalitě, která je s to pohnout subjektem, tedy v přirozených vlastnostech předmětů, které na člověka působí, dále zase, že předmět musí mít takové kvality, aby hnuly našimi tendencemi (aby je patrně změnily); konečně se praví, že hodnota je něco, co vytvoří subjekt a objekt dohromady, a je zvláštní kvalitou, patrně rozdílnou od oněch přirozených vlastností, které působí na subjekt. Když musím hodnotu prožít a hodnota je předmět (to, co vyhovuje) nebo jeho kvalita, jak mohu prožít předmět, který hová mým tendencím, anebo jak mohu prožít kvalitu předmětu, která je s to hnout mými tendencemi nebo mnou? Prožít mohu snad toto „hnutí“, nikoli předmět anebo jeho kvalitu, který toto hnutí způsobil. Prožít mohu pocity kouření, nikoli tabák anebo jeho způsobilost hnout mou tendencí kuřáckou.

Protože však je hodnota vždy závislá na subjektu (v něm vzniká, subjekt hodnotí), tu, je-li hodnota určitou kvalitou objektu (ať tou či onou), pak se ptáme, pro koho je touto kvalitou; patrně pro hodnotící subjekt. Hodnotící subjekt tedy vidí v předmětu kvalitu, která je způsobilá hnout jím samotným či jeho tendencemi. Pak ale si tuto kvalitu, způsobilou hnout jím nebo jeho tendencemi (ne tedy ještě hýbající, nýbrž způsobilou tak učinit) musí uvědomit. Působení předmětu na subjekt není tedy ještě hodnocením a hodnotou, nýbrž uvědoměním si subjektu, že objekt je způsobilý tak a tak (na subjekt) působit, začíná hodnocení. Nikoli teprve prožívání požitku při kouření je hodnocení, nýbrž hodnocení počíná, když si uvědomím a přičítám kuřivu způsobilost vyvolat u mně kuřácký požitek. Ale toto uvědomění si způsobilosti předmětu na mne tak a tak působit je už soud. Vždyť k podstatě soudu nepatří, aby byl určitými slovy nebo písmeny pronesen, vysloven, napsán ap. Tento soud vyslovuje závislost mého zážitku na vnějším předmětu. To však není ještě vše, protože vědomí pouhé závislosti této nezakládá ještě hodnocení, jak hned dále vyložíme; musí k němu ještě něco přistoupit, ale tato závislost náleží už k podstatnému obsahu hodnocení. Z toho však už plyne, že hodnocení je úsudkem hodnotícího subjektu, třeba tento úsudek ještě nepronese navenek slovem či písmem. Upíráme-li vose nebo psu toto uvědomění a tento soud, upíráme jim hodnocení, ale pak počíná hodnocení nikoli tam a v tom, co je společné přitahování mezi člověkem a kuřivem či vosou a medem, nýbrž přesně tam, kde začíná uvědomění subjektu, že zážitek je závislý na objektu a jeho kvalitě. Pak ale hledáme výklad hodnocení nikoli v kauzální reakci a ve vzájemném přitahování mezi subjektem a objektem, nýbrž v jeho intelektu a obsahu jeho myšlení.

e) Řekli jsme, že vědomí o závislosti zážitku na vnějším předmětu a ději patří k obsahu hodnotného úsudku, ale netvoří ještě celou jeho podstatu. Máme zde totiž ještě ony „tendence“, kuřáckou, pijáckou atd., o nichž mluví Tvrdý. Ale to přece není nic jiného nežli jiný výraz pro to, že člověk to a ono chce [Při negativních hodnotách nechce.], ale tendencemi současně se vykládá (kauzálně), proč to a ono chce – více nebo méně –, že si člověk určitému požitku navykl tím či oním způsobem; vykládá se, jak v něm toto chtění – požitku z kouření a pití se „vypěstilo“, vzniklo, utvrdilo atd. Ale tyto dvě věci, že člověk něco chce a proč to chce, třeba od sebe odlišit. Člověk také hodnotí chléb, protože chce zapudit hlad anebo mít požitek jídla atd., a přece nelze hlad jako původ chtění a hodnocení chleba prohlásit za tendenci, která vznikla z opětovného jídla nebo jinak se vypěstila. Mohu hodnotit první cigaretu, kterou kupuji ze zvědavosti, jaký budu mít požitek. Jakými tendencemi to zde hýbá předmět? Něco jiného je vyložit, proč chce člověk ten a onen zážitek, a proto chce i prostředek způsobilý jej vyvolat („hnout subjektem“), a něco jiného je zjistit, že, když člověk chce zážitek a předmět způsobilý jej vyvolat, pak předmět hodnotí. K pojmu a podstatě hodnocení nepatří žádná tendence a žádný výklad zvykem apod., nýbrž jedině uvědomění subjektu, že předmět je způsobilý vyvolat ten a onen zážitek a vůle zážitek mít, neboť pak subjekt předmět chce jako způsobilý vyvolat ten a ten chtěný zážitek, nebo jinými slovy předmět hodnotí. Hodnotou předmětu je pak onen představený a chtěný zážitek, který subjekt chce a který podle jeho úvahy je předmět či děj způsobilý v něm vyvolat, a proto mu přičítá tento zážitek jako jeho hodnotu. Hodnota není to, co „tvoří“ subjekt a objekt dohromady, co „vzniká“ jich spolupůsobením, přitahováním atd.; hodnota je v obsahu myšlení a chtění subjektu, které se vztahuje na určitý předmět. Hoví-li předmět mým „tendencím“, hoví prostě tomu, co chci. To, co chci, dává směr; co mu hoví, má hodnotu kladnou, co se mu protiví, má hodnotu zápornou. Proč chci to, co chci, nepatří už k podstatě a pojmu hodnocení; zjistit, proč chci kouřit, že to je ze zakořeněného zvyku ap., může být důležité (např. finanční ministr ví dobře, že může zakořeněné zvyky hodně zdanit, aniž by lidé od nich upustili.) To je důležité zjistit k psychologickému a historickému zbadání lidských jednání, ale nikoli k pojmovému výkladu myšlenkového hodnotního procesu, což je oborem logiky. Psychickým vznikem vůle

(tendenci) chce Tvrdý nahradit výklad obsahu vůle a myšlení. To souvisí s jeho názorem na *hodnotní soud*.

f) Viděli jsme, že hodnocení objektu subjektem počíná *uvědoměním* si subjektu, že má objekt způsobilost uskutečnit žádoucí zážitek, a že toto uvědomění je soudem, byť nebyl vysloven. Je *soudem hodnotícího subjektu* a zní: Chci zážitek, a proto chci předmět (děj), který je způsobilý zážitek vyvolat. Tvrdý naopak tvrdí, že „soudy ničeho nehodnotíme, nýbrž jenom konstatujeme hodnocení“, které už musilo existovat před soudem. „Soudit o hodnotě a mít (prožívat) hodnotu jsou dva děje zcela různé“ (Logika, s. 213). Tvrdého mylí dvě věci:

1. Třeba lišit hodnotní soud hodnotícího subjektu od vnějšího slovního nebo písemného jeho vyjádření. Písemný nebo slovní výraz hořejší úvahy hodnotícího subjektu arci sám nic nehodnotí, protože hodnotí hodnotící subjekt, nýbrž jen konstatuje, že subjekt hodnotí nebo hodnotil už dříve, ale z toho neplyne, že hodnocení subjektu nebylo soudem v době, kdy si subjekt hodnotu objektu uvědomil. Hodnocení hodnotícího subjektu je úsudkem (obsahem myšlení a arci i chtění), který třeba odlišit od zážitku, který vyplyne z kuřiva, jídla atd. Zážitek sám není hodnocením, nýbrž úvaha o předmětu, která zážitku předchází a zážitek předmětu přičítá. 2. Tvrdého mylí dále, že při hodnotě *vůbec* myslí jen na hodnotu tzv. *primární*, kde jde o *zážitky*, kde tedy je žádoucí určitý *psychický stav* a jsou chtěny a hodnoceny předměty a děje, které jsou způsobilé jej vyvolat (z kouření atd.), a kde tedy předmět (kuřivo, víno) vyvolává i účinku citového (libost nebo nelibost), dříve nežli dojde k vlastnímu úsudku hodnotnímu. [Vždyť po této představě libé může následovat přece negativní úsudek hodnotní, nechci-li vína, protože chci zdraví a víru, že mi víno škodí.] A protože vykládá stále *vznik* hodnoty, na místě pojmu a podstaty, tož čítá tuto libost z představy k hodnocení samotnému, kdežto hodnocení samotné počíná vědomím: Chci předmět, protože chci požitek, nikoli výkladem, proč chci, který je psychologický, při tendencích a zvycích snad historický a jiný. Jakmile odpoutáme geneticko-psychický výklad toho, proč chci požitek, a začneme úvahu od této hranice, odpadne nám prožívání hodnot předmětů a jejich kvalit, což je všechno u Tvrdého hodnotou, a začne hodnocení jako hodnotní soud. Že to je nutné, vysvitne nejlépe u hodnot, které nemají za obsah psychické zážitky (podle mého názvu hodnoty subjektivní, podle Tvrdého primární), nýbrž jakýkoli jiný obsah sdělitelný a jiným srozumitelný (podle mého názvu hodnoty objektivní, podle Tvrdého sekundární). Je-li obsahem chtění např. obrana (chci obranu), pak chci a hodnotím předměty a děje způsobilé obranu uskutečnit, mohu říci, že pro obranu mají děla větší hodnotu nežli šavle. Je to úplné hodnocení (úplný hodnotný úsudek)? Zajisté, že ano, a přece zde není žádný výklad o tom, proč je chtěna obrana, a jak vznikla vůle k obraně, jak vede do národního či jiného cítění v lidech atd. Výklad psychický, genetický, historický či jiný, proč chci to, k vůli čemu předmět hodnotíme, nepatří k pojmu a podstatě hodnocení. Protože Tvrdý (a mnozí jiní) stále vykládají hodnotu kauzálně jako psychický děj (zážitek), a tudíž vznikem, směřuje se jím vznik a podstata hodnoty a hodnocení, jak je to přirozené při výkladu kauzálním (voda je splnutí dvou plynů), když se vykládá jakýkoli děj, třeba psychický, ale pak je nemožno vyložit obsah myšlení (a chtění). Vznik hodnocení jako psychického děje, jak jej podává Tvrdý, je možná správný, ale je to výklad empirické vědy o dějích, které nepatří do logiky, a selhává tam, kde se hodnocení navazuje na určité účely [Podle Tvrdého hodnoty sekundární.] (obrana, majetek při sňatku), aniž se zkoumá psychický vznik hodnotného úsudku, a kde je zřejmě také hodnota a hodnocení – ačkoli bez zážitků. Nepatří-li výklad, proč chci účel při sekundární hodnotě, k podstatě myšlenkového obsahu, který představuje hodnotu a hodnocení, nepatří také výklad vzniku hodnocení primárního, zážitek, k výkladu hodnocení samotného, které počíná tím, že si uvědomuji: Chci zážitek, a proto i předmět, který jej podmiňuje.

Tu však vysvítá jasně: 1. že hodnota primární i sekundární má nejen společný název, nýbrž i společnou podstatu, tj. hodnotní úvahu, úsudek; 2. že vyložit tento úsudek není

empiricko-vědecký úkol vyložit psychický děj, nýbrž logický úkol (rozbor úsudku); 3. že tento úsudek je i při hodnotách primárních teleologický. Ale o hodnotě ve vztahu k účelu budeme ještě jednat zvláště.

g) Nyní se vrátíme k úsudku o hodnotě: Tvrdý praví, že „soudy nic nehodnotíme, nýbrž konstatujeme hodnocení, které musilo existovat před soudem“ a dále, že „soudit o hodnotě a mít (prožívat) hodnotu jsou dva děje zcela různé“. Vůči tomu poznamenávám toto:

Hodnotní úsudek je úsudkem prakticky jednajícího subjektu. Může být předmětem vědeckého badání v různých směrech. To, co vědecky vypovídáme o hodnotě a hodnocení, je zásadně (z logického hlediska) trojího druhu: 1. Jde především o rozbor logický, který analyzuje myšlenkový proces (obsah myšlení), který je hodnocením. Zde je předmětem badání a rozboru nikoli konkrétní hodnocení a jeho obsah, nýbrž obecná forma příslušných úsudků. To je úkol logiky (logické noetiky). 2. Dále může být předmětem badání konkrétní hodnocení lidí a hodnoty jimi přičítané, pokud se týče hodnoty, které jsou podkladem jejich jednání. Hodnota a hodnocení je zde zase předmětem vědeckého badání. Proti hodnotícímu subjektu stojí tu subjekt poznávací, pozorovatel. Ten pozoruje a vykládá (chápe) jednání subjektu hodnotícího a vykládá toto jednání jeho hodnocením a jeho hodnotami. To je úkol empirické vědy, která vykládá jednání lidí (jednotlivě nebo hromadně). 3. Věda může konečně hodnotit sama. To je možné jen tak, že vychází z hypotetického účelu a vzhledem k němu hodnotí sama. Je to věda praktická, která kritizuje a přináší návody jednajícím subjektům, na jejichž stanovisko se staví tak, jako by jednala sama (technologie, praktická věda hospodářská, lékařská, pedagogická atd.). [Není celá věda hospodářská praktickou. Je teoretickou, třeba jednala o praktickém jednání lidí: je jí, pokud toto jednání a jemu předcházející hodnocení chápe a vykládá. Začíná být praktickou, když sama hodnotí, vycházejíc z hypotetických účelů. Kritizuje, dává návrhy atd.] Úsudek hodnotní tvoří zde nikoli předmět, nýbrž obsah vědy, nejedná o cizím hodnocení, nýbrž hodnotí sama.

Lze hodnotit vědeckou práci? Zajisté, že ano, vždyť praví Tvrdý na s. 212, že hledání pravdy – a tím je přece vědecká práce – má svou hodnotu. Je tedy úsudek, že určitá práce má či nemá hodnotu vědeckou, že má vysokou nebo nepatrnou hodnotu ap., úsudkem vědeckým? Zajisté, že je. A může mít pro své odůvodnění obecnou platnost? Zajisté, že ano, jinak by nebyl vědecký. Je vědecký úsudek odpoután od vědce jako zcela samostatný obsah, anebo říká vždy, že si vědec to a to myslí? Zjišťuje soud: strom je zelený, že je zelený, anebo praví ten, kdo říká, že strom je zelený, že myslí, že je zelený? Je úsudek o zelenosti stromu či o myšlení soudícího? U každého soudu je samozřejmé, že ten, kdo jej vyslovuje, myslí, co soud vyslovuje, ale soud sám je obsahem myšlení subjektu, soudem o zelenosti stromu, nikoli soudem o myšlení subjektu. Praví-li vědecký úsudek, že určitá práce má či nemá vědeckou hodnotu, je to úsudek o myšlení hodnotícího vědce či úsudek o hodnotě určité vědecké práce? Je-li to úsudek obecně platný (pro své zdůvodnění), pak se ptáme, zda tímto úsudkem hodnotíme, či jen zjišťujeme hodnocení, které bylo už před tím. V myšlení vědce byl tento úsudek zajisté už dříve, nežli jej proslovil anebo napsal, ale úsudek jeho myšlení byl už úsudkem, a tímto úsudkem hodnotil vědeckou práci. Kdo praví, že úsudkem nehodnotíme, podobá se tomu, kdo praví, že soudem nemyslíme, protože zde musila být dříve myšlenka, a že soud: strom je zelený, musil zde být před soudem, takže je to soud o myšlení, nikoli o zelenosti stromu.

Chyba spočívá v tom, že se za hodnocení považuje zážitek. Nejsou jen hodnoty, které mají za obsah psychický zážitek, a i u těchto počíná hodnocení úsudkem o hodnoceném předmětu, nikoli zážitkem. Ale hodnocení se „zážitkovým“ obsahem není hodnocení všechno. Je možno hodnotit i hypotetickým účelem, jakým je např. obrana státu, a vyslovovat hodnotní úsudky o obranných prostředcích, aniž zde je jakýkoli zážitek. Proto je možný i vědecký úsudek hodnotní (kritický úsudek je hodnotní úsudek). Lze hodnotit určitou situaci šachové

hry vzhledem k žádoucí výhře jako účelu, výkonnost vojáka vzhledem k brannosti jako k účelu, odolnost hospodářskou atd. – bez zážitků.

Z toho uzavíráme, že hodnotíme úsudkem vždy, a to i tenkrát, když hodnotíme podle zážitků, protože zážitek nepatří k podstatě hodnocení (byť byl původem chtění), protože hodnocení teprve počíná úsudkem. Je to úsudek o prostředku k účelu. Toto rozpoznání je věcí logiky (logické noetiky). Empirické vědy teoretické zjišťují pak empirické hodnoty a hodnocení jednotlivých subjektů (fyzických i kolektivních). Hodnota i hodnocení (cizí) je předmětem jejich (např. teoretické vědy hospodářské). Vědy praktické konečně hodnotí samy podle hypotetických účelů; hodnotní úsudky nejsou jejich předmětem, nýbrž obsahem.

h) Zmíníme se konečně o objektivní a subjektivní teorii hodnot a hodnocení v logice. Subjektivní teorie hledá výklad hodnocení a hodnoty o psychofyzickém člověku, je to vlastně teorie psychologická, jak doznává Tvrď (s. 211); řekl bych kauzálně-psychologická, protože vykládá vznik hodnoty a hodnocení. Této teorii se vytýká – nikoli že nejde na logickou podstatu hodnocení (obsah hodnotné úvahy) a vykládá vznik hodnocení jako psychického děje –, nýbrž že podceňuje objekt, sociální poměry atd. a jiné činitele, kteří spoluurčují vznik hodnoty. Objektivní teorie hodnot pak hledají „nezávislou říši hodnot“ a sestavují je ve stupnice ap. Prohlašují hodnoty za kvality, vyplývající jedině z vnitřního stavu věci atd. Hodnota je tedy něco existentního jako barva nebo tón. Této teorii se vytýká – nikoli zase, že se nestará o logickou skladbu hodnotního úsudku – nýbrž že při výkladu vzniku nepřihlíží k podmíněnosti subjektem, tj. psychofyzickým člověkem.

Po našem názoru je společnou chybou této subjektivní i objektivní teorie, že se dívají na hodnoty a hodnocení jako na něco existentního; subjektivní teorie vidí existentní děj psychický (zážitky atd.), objektivní teorie vidí existentní kvality předmětu. Tvrď pak překlenuje protivu, pravě, že hodnota je to, co subjekt a objekt dohromady vytvoří (zase kauzální výklad vzniku něčeho existentního), protože není čistě subjektivních hodnot, které nemají základu ve vnějších předmětech, a není objektivních hodnot nezávislých na subjektech.

Víme-li, že hodnocení je úsudek subjektu o předmětu vzhledem k nějakému účelu, který subjekt chce, že je tedy v obsahu myšlení subjektu, pak musíme hledat podstatu hodnocení v tomto obsahu, nikoli v myšlení jako psychickém ději, ani v kvalitě objektu mimo onu, kterou přičítá subjekt objektu svým úsudkem podle svého účelu. Praví-li člověk, že je houba užitečná, protože chce požitky z jídla hub, je hodnocením tento úsudek jeho (třeba nevyslovený), v jeho obsahu a skladbě je logická povaha hodnocení, nikoli ve výkladu o psychických zážitcích, ani v kvalitě hub, na úsudku člověka nezávisle. Tento úsudek je stejný, ať běží o hodnoty primární či sekundární, ať je obsahem účelu zážitek či jiný obsah. Je-li obsahem účelu, vzhledem ke kterému se hodnotí předmět, psychický zážitek, je hodnotní úsudek subjektivní, protože platí jen pro subjekt, nikoli obecně; každý jiný účelový obsah je sdělitelný a dopouští obecně platný úsudek hodnotní, je objektivní. Logický rozbor hodnotního úsudku vede k hodnotě subjektivní a objektivní, ale formálně-logická povaha obou je stejná. Tu nejde o dvojí teorii hodnoty – subjektivní a objektivní – nýbrž o dvojí různou hodnotu. Objektivní hodnota neznámá, že všichni hodnotí určitý objekt stejně, nýbrž že všichni, vycházejíce z téhož účelu, mohou dospět věcnou a rozumnou úvahou k témuž hodnotnímu úsudku. Objektivní teorie hodnot vykládá obecnou platnost nějaké „říše hodnot“, jako by platily pro všechny jako nějaké na úcelech a úsudcích lidí nezávislé dobro nebo normy; to není ani správné ani pravdivé. Objektivní hodnota znamená jen, že vyjdeme-li (třeba hypoteticky) od účelu, jehož obsah je každému sdělitelný a srozumitelný, může každý dospět vzhledem k tomuto účelu ke stejnému hodnotnímu úsudku. Vyjdu-li od obrany státu jako účelu, plyne pro každého stejný úsudek hodnotný, že na př. šavle mají pro obranu menší hodnotu nežli děla. Objektivita tato je logické povahy, je v logické povaze úsudku a jeho

platnosti. Takových úsudků je schopna i věda (praktická), kde je úsudek odpoután od psychofyzického člověka. Úsudku o subjektivní hodnotě je schopen arci jen psychofyzický člověk.

¹ Tento text je součástí Englišovy statě, jejíž první část jsme zařadili do kapitoly Teleologie.

Josef Tvrdý
Kritický finalismus¹
(Česká mysl 34, 1938, s. 264-267)

Konečně třetí místo, kde se rozcházíme s Englišem a kde se také nikdy nedohodneme, je *teorie hodnot*. Engliš stojí na *intelektualistickém* stanovisku, které se vyvinulo na základě kantovské filosofie, jak ji vypracovali v Německu novokantovci, zvláště Windelband, Rickert aj., a jež nabylo značného ohlasu ve světě, zvláště v Americe, kde je v nejnovějším spise hájí se značnou obratností a houževnatostí John Dewey. [Theory of Valuation, 1939] Naproti tomu já stojím na stanovisku blízkém hledisku *emocionalistickému*, jak je vyjádřil zvláště Max Scheler ve své zdrcující kritice Kantovy etiky, v Německu hlásili se k ní Beneke, Ehrenfels, Meinong aj., hlásí se k ní také Nicolai Hartmann, který vytvořil dokonce pojem emociálního apriorismu. Tato teorie nabyla brzy hojně stoupenců i mimo Německo, v Anglii, Americe, v Dánsku (H. Höffding aj.). Také tato teorie může vést, zvláště ve tvaru hodnotního objektivismu, do metafyziky, avšak není to nutno, držíme-li se v přesných mezích noetických a logických.

Rozdíl mezi oběma teoriemi je ten, že intelektualistická teorie, k níž se hlásí Engliš, odvozuje hodnoty shora – hodnotou je to, co vychází z vyššího kulturního života, kde intelekt má důležitý význam, hlavním typem hodnot jsou tu hodnoty etické, jak to vyplývá z Windelbandovy charakteristiky hodnot jako toho, „co být má“, co chceme vědomě; jí se přidružuje jak Engliš, tak i Dewey. Hodnocení je jen tam, kde se toto chtění projevuje a kde je intelektuální postihování účelů a prostředků. Zbavíme-li Englišovu teorii noetických předpokladů, které neuznáváme, pak zbývá v jeho teleologii jen tato teorie hodnocení na základě účelu a prostředku. Že není nutno, aby se opírala o Englišovy noetické předpoklady, vidíme z toho, že Dewey, který vyšel z jiných noetických předpokladů, jí hájí též, ovšem společnou má s Englišem kantovskou voluntaristickou psychologii, třebaš ji halil do behavioristického roucha. Jádro Englišovy teorie hodnot je obsaženo ve větě (s. 167): „*Hodnotíme úsudkem vždy*, a to i tenkrát, když hodnotíme podle zážitků, protože zážitek nepatří k podstatě hodnocení (byť byl *původem* chtění), protože hodnocení *teprve* počíná úsudkem. Je to úsudek o prostředku k účelu.“ Hodnoty jsou tedy jen nepřímé a jsou vždy výsledkem soudu, který tvoří zvláštní logickou skupinu soudů, a nazývá se soudem hodnotním. Engliš ovšem říká „úsudek“ hodnotní.

Naproti tomu druhá teorie vychází zdola a tvrdí, že hodnotíme veškerým svým aktivním postojem a jeho projevy. Aktivní postoj je reprezentován jednak celkovou tendencí (jsme pesimisty, nebo optimisty), jednak našimi částečnými tendencemi a neomezuje se tedy jen na uvědomělé chtění, naopak uvědomělé chtění považujeme za nejvyšší a tudíž odvozenou aktivitu člověka; je založena na původních tendencích a přímém hodnocení, bez něhož si ji nelze myslit. Poněvadž tato teorie nevidí jako kantovci protiklad mezi přírodou a kulturou a proti Kantově etice klade etiku Herderovu a Schleiermacherovu, které vyvozují mravní hodnocení vývojově z přírody, nevidí v tom úhonu člověka, když má některé hodnocení společné s ostatními živočichy. Je to tzv. *biologické hodnocení*, kterému druhá teorie odmítá název hodnocení. (Engliš se pozastavuje nad tím, že by pes hodnotil. Hladový pes hodnotí

potravu stejně jako hladový člověk, v biologickém hodnocení není mezi nimi rozdíl.) Tato teorie bere tedy hodnocení a hodnoty v širším významu slova nežli teorie intelektualistická, která pojem hodnocení a hodnot příliš zužuje. A je vždy slabou známkou teorie, když musí celou řadu zjevů, označovaných určitým slovem, vylučovat.

Podle teorie, ke které se přiznávám, *hodnotíme přímo* (bez zprostředkování souzení): svými instinkty a ostatními tendencemi biologickými (hodnocení biologické, pohlavní, eudaimonistické), svými city, touhami, přáními, láskami, tendencemi vzbuzenými v nás životem, zvláště společenským, a z nich vyplývajícím chtěním (hodnocení společenské, kulturní, náboženské). Základ tohoto hodnocení je *iracionální* (nikoli alogický), jako základ celého života je též iracionální. „Život není rovná geometrická čára, vědecká dálnice. Život je klikatá horská stezka, plná nesmyslných zákrutů a bezúčelných sestupů“, praví právem Jaromír John. Tato teorie, jak to správně vyjádřil Max Scheler [Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1921.], nevyvozuje hodnoty z účelů, i když jsou sebevyšší, a hodnoty nejsou na nich závislé, „sie liegen bereits den Strebenzielen; erst recht also den Zwecken zugrunde, die auf Zielen fundiert sind“.

Engliš v důsledku své teorie popírá přímé hodnocení a nazývá je „hodnocení zážitkem“, hledí je vždy uvést na hodnocení podle účelu a prostředku, neboť „hodnotíme vzhledem k něčemu“. A tak chtěj nechtěj je Engliš nucen, aby sáhl k psychologii, ovšem k psychologii staré, která tvořila kdysi základ utilitarismu (je přirozeno, že jako národní hospodář se k ní cítí přitahován), který všecko jednání hleděl uvádět na jeden účel, libost a egoismus, takže dovedl vysvětlit i čin obětování se pro druhé egoistickou libostí. Psychologická teorie utilitaristická přešla i do moderního voluntarismu, do pragmatismu (odtud ta shoda Engliše s Deweyem) a moderně ji vyjádřil psychologicky McDougall. Proti této psychologii vystupoval již D. Hume tvrdě, že altruistickými city hodnotíme mravně přímo bez egoistického zprostředkování, ale konec této psychologii učinila teprve moderní strukturální psychologie, která ukazuje, že přímo vznikají komplexy a útvary psychologické a že jejich uspořádání děje se podle strukturálních zákonů, které lze získat zkušeností, tedy introspekcí a pokusy, a nikoli na základě apriorního předpokladu účelu a prostředku. Hodnotu Englišovy teorie, vyplývající z této psychologie a nikoli z logiky, poznáme nejlépe, konfrontujeme-li ji s fakty, např. s uměním a estetickým hodnocením. Jí se dá odůvodnit každý kýč v umění, jen když něčemu slouží: Tak Beethovenovu 9. symfonii nehodnotíme přímo posloucháním, tedy prožíváním, nýbrž „až si subjekt uvědomí význam toho, co hodnotí (předmětu, děje) pro něco jiného, co chce“. Myslím, že právě umění vyvrací nejlépe celou tuto teorii. Umělci (lyrikovi) nestačí zajisté uvědomění významu toho, co hodnotí pro něco jiného, co chce, neboť musí to, co hodnotí přímo prožívat, a druhý, kdo chce to umění chápat, musí je prožívat s umělcem. A tu je rozdíl mezi pravým chápáním umění a nechápáním, které umění hodnotí pro něco jiného, např. pro požitek. Ovšem při tom Engliš přece připouští, že je originální účel, který nelze teleologicky vyložit, nýbrž jen psychologicky. Ve skutečnosti je takových originálních účelů mnoho, a jsou to účely, které vznikají na základě přímého hodnocení. Přímě podivuhodný důsledek z této teorie podává Engliš na s. 182: „Chci své blaho osobní, mohu říci, že je hodnotím? Nikoli, poněvadž není vyššího účelu, jemuž by mohlo sloužit.“ Tento důsledek vyvrací každý sobec a sobci jsou přece lidé, kteří také hodnotí, ale jen své blaho osobní. A sobci existují a je jich více, nežli by bylo žádoucí.

Jak je to nyní s tzv. hodnotním soudem, resp. úsudkem. Podle Engliše: Kdo praví, že úsudkem nehodnotíme, podobá se tomu, kdo praví, že *soudem nemyslíme*, protože zde musila být dříve myšlenka, a že soud: strom je zelený, musil zde být před soudem, takže je to soud o myšlení, nikoli o zelenosti stromu. Tento násilný výklad mého místa v Logice na s. 213 má tu vadu, že nevystihuje správně mou myšlenku, takže ji musím v této formě odmítnout. Naopak mé mínění je, že *soudem* (resp. úsudkem) *myslíme vždy*, ale poněvadž myšlení beru podle

moderní logiky jako uvádění ve vztah něčeho (nestojím na idealistickém stanovisku, podle něhož myšlení tvoří světy), tedy vedle soudu tu musí být něco, co bylo před ním, ať to jsou pojmy, vněmy, předměty, neboť každý soud má svou stránku *syntetickou*. A tudíž také hodnotní soud (úsudek) netvoří hodnot, nýbrž uvádí je jen ve vztah. Poněvadž je to soud (resp. úsudek), tedy jím *myslíme* a nehodnotíme. A hodnoty, aby se mohly stát součástí soudu hodnotního, musí se stát pojmy, a to pojmy získanými indukci z prožitých hodnot. Tento soud je vlastně výsledným soudem, jak to na estetickém soudu pěkně prokázal Mieczysław Wallis-Walfisz na mezinárodním sjezdu v Paříži r. 1937. Ovšem hodnotní soudy, právě protože jsou vždy závislé na subjektu (jeho aktivním postoji), nedosahují nikdy významu obecných soudů, neboť pojmy, jichž se v nich užívá, zůstávají vždy jen typy. Soudy, kterými hodnotíme, poněvadž jimi nemyslíme a nejde jim o správnost (nejsou to soudy v pravém slova smyslu), nenáleží do logiky, nýbrž do psychologického myšlení.

Hodnotíme tedy z větší části přímo a tyto hodnoty jsou *primární*, poněvadž tvoří základ všeho hodnocení sekundárního, které vzniká vlivem myšlenkových operací, a to na základě expanze hodnot. Primárními se stávají sekundární hodnoty, mající původně svoji hodnotnost od jiných hodnot primárních, když se stanou součástí aktivního postoje, což se děje na základě přesunování hodnot. Účel může vzniknout jen z původního aktivního postoje, kterým hodnotíme a který má svůj cíl. Poněvadž však účel tvoří strukturální jednotu se svými prostředky, přechází hodnocení i na ně. A že skutečně přechází hodnocení z účelu na prostředky, vidíme ze známého přísloví „Účel světlí prostředky“, které Dewey považuje za pádnou námitku proti teorii, podle níž teprve uvědoměním si prostředku a jeho vztahu k účelu hodnotíme, a proto se namáhá toto přísloví ve smyslu své teorie, ovšem marně, vysvětlit. Když však všechno hodnocení měříme cestou od prostředků k účelu, abychom se nakonec dostali k účelu originálnímu, nemůžeme mít smyslu pro zjevy jako je Höffdingem a Wundtem konstatované přesunování hodnot, které není a nemá význam kauzální, nýbrž strukturální, a ponecháváme je bez vysvětlení. Pouhá negativní kritika nestačí. Engliš ovšem má na to vše stereotypní námitku, že to je všechno psychologie a ne logika. Na to je odpověď, že každá logika předpokládá určitou psychologii, neboť logické útvary nevyrůstají samy ze sebe a nejsou přinášeny odkudsi z metafyzických výšin, a tak i Englišova noetická logika je zbudována na psychologii a musí tudíž i tyto „psychologické“ zjevy vysvětlit.

Odkud je pak objektivita hodnot? Podle Engliše odtud, že „všichni vycházejíce z téhož účelu, mohou dospět věcnou a rozumnou úvahou k témuž hodnotnímu úsudku“. Velkou vadou tohoto subjektivistického názoru na objektivitu hodnot je, že postupuje opačně Englišovu názoru na hodnocení. Podle něho hodnotní úsudek jde od prostředku k účelu (s. 167) a tu má být náhle tato cesta nahrazena opačnou? Proč? Poněvadž Engliš dobře ví, že k dosažení téhož účelu může se užívat různých prostředků a že by na této cestě nezískal tedy objektivitu. Ale cestou od účelu k prostředkům podle Englišovy teorie se nedostaneme k hodnotnímu „úsudku“, nýbrž jediné na základě druhé teorie, která tvrdí, že napřed hodnotíme účel (je nám cílem) a objektivitu hodnoty, která byla již před účelem, přenášíme účelem na prostředky. A příklad, který Engliš k tomu podává, naznačuje dobře nemožnost vyvozovat objektivitu hodnoty z téhož účelu. „Vyjdu-li od obrany státu jako účelu, plyne pro každého stejný úsudek hodnotní, že např. šavle mají pro obranu menší hodnotu nežli děla.“ Máme též účel obrany a přece se odvážím i za dnešního pokročilého válečného průmyslu tvrdit, že za určitých okolností je sečná a bodná zbraň lepší nežli děla. Kdyby měla armáda samá děla a neměla pěchoty (ani jízda není z dnešní doby vyloučena), pak by děla neměla valnou cenu. Děla mají totiž svůj význam pro přípravu boje a pro zabraňování postupu rezerv, ale jsou úplně bezvýznamná pro útok na bodáky. A útok na bodáky a jeho odrazení má i v dnešní válce svůj význam a mnohdy i dnes zachraňuje situaci. Rozvádím tento příklad proto, že jasně ukazuje, jak hodnocení toho, co je lepší, nezáleží na společném účelu jako *na situaci*.

Objektivita hodnoty nemůže tu pocházet z účelu, nýbrž ze situace, tedy objektu, a tento objekt musí svým charakterem vyvolat v určité osobě hodnocení. Toto hodnocení je určováno též účelem, ovšem jen tehdy, není-li pouhým pojmem, nýbrž když se stal součástí aktivního postoje člověka. Tedy, co je lepší, bude hodnotit lépe voják nežli učenec, přestože mají týž účel. Vojákovi, v jehož aktivním postoji je obsažena všechna minulá hodnotní zkušenost, bude možno lépe vystihnout objektivní situaci jakožto objektivní základ hodnocení a vystihne ji třeba ve varu vášně. A stejně budou hodnotit druzí, ne protože mají týž účel, nýbrž poněvadž chápou touž objektivní situaci a pro ni hodnotí stejně použití zbraně. Objekt a objektivní situace nedá se z hodnocení oddisputovat. Účel naopak náleží k subjektivnímu momentu hodnocení a svoji objektivitu čerpá z objektivní situace. Jako poznání, tak i hodnocení vzniká spoluprací subjektu s objektem, a to subjektu skutečného se skutečným objektem. Postižení objektivní stránky hodnot nezáleží jen na rozumové úvaze, objektivita hodnoty jakožto určitá struktura celková, může být zachycena vášní, citem čili, jak se všeobecně říká, „intuicí“, a rozumová úvaha má pak význam jen kontrolující, kritický.

Do svého kantovského názoru o rozumovosti hodnot přejímá Engliš také kantovsko-stoický názor na vášně, takže je z hodnocení vylučuje. Ovšem tím vylučuje vlastně největší umělce z hodnocení, neboť největší umělci tvořili ve varu vášně. Velmi pěkně to vystihli u Slavíčka Herbenovi hoši (Hostišov II, s. 193), když vykládali: „Když maluje, někdy i křičí a kleje a neví, co se kolem něho děje. Když ho někdo vyruší, bývá rozčilen a je běda, jak mu vynadá! Bývá uřícen, udýchán...“ Totéž nalézáme u Michelangela a mnohých jiných. I ti umělci tak tvořili, kteří dovedli upravovat hodnoty ve vzrušení zachycené pozdějšími úvahami a zlepšovat je kriticky, jako např. Goethe, Poe aj. A nejen umělce, ale vlastně všechny geniální lidi, vědecké, náboženské, vojenské, politické osobnosti prvního řádu vylučuje takto Engliš z hodnocení. Moderní strukturální psychologie opustila tento kantovsko-stoický názor na vášně a moderní logika musí se tomuto názoru přizpůsobit. Také ta okolnost ukazuje, jak Englišova logika předpokládá určitou psychologii.

Dewey se nedostává do těchto nesnází s objektivitou hodnot jako Engliš, neboť jako pragmatický realista neuznává kantovskou noetiku. Považuje sice hodnocení také za rozumový krok, za soud hodnotní, jdoucí od prostředku k účelu, ale poněvadž považuje za podstatu struktury účelovo-prostředkové směrnicí ke skutečnosti, nezdůrazňuje tak jako Engliš účel, nýbrž prostředek a připouští k jeho získání a správnému posouzení všechny metody i metodu kauzální (nemá takový „horror causalitatis“ jako Engliš), a tím uvádí prostředek jako nositele hodnocení v úzký vztah ke skutečnosti objektivní. Rovněž připouští kauzalitu k určení poměru prostředku k účelu. A tyto metody neteleologické mu zajišťují objektivitu hodnot.

Příklad hodnocení ve vojenství nám poslouží pro poměr hodnot a norem. Velitel musí nejprve hodnotit situaci a na základě tohoto hodnocení vydá rozkaz, který je normou pro vojsko. Každé normě předchází tedy hodnocení, avšak norma ho netvoří, nýbrž naopak vychází z něho. A také tato norma, díváme-li se na ni očima podřízených vojáků, není původcem hodnocení, leda sekundárního. Aby vůdcova norma měla hodnotu pro vojáka, musí u něho předcházet hodnocení, a to společenského celku, jehož jménem norma je vydávána. Kde ho není, nemá pro něho vnitřní platnost; i když vnějším tlakem jsou vojáci donuceni k poslušnosti, jíž jistě velká část podlehně, přece kde vnější tlak nemůže proniknout, tam se necítí vázání normou a jednají podle vlastního hodnocení situace. Za druhé je to hodnocení situace, které není také jen výhradou vůdcovou, nýbrž i podřízených vojáků a vojenský zákoník připouští možnost neposlušnosti, když podřízený hodnotí situaci jinak nežli vůdce, ovšem má-li čin na základě této neposlušnosti provedený úspěch. A tak je to i v životě státním v normálních dobách. Také tu norma vyrůstá z určité situace a hodnocení této situace. Vezměme si např. zákon prohibice ve Spojených státech. Vyšel z hodnocení abstinentů a

náboženských sekt, a to z jejich hodnocení alkoholu a jeho požívání. Ti nabyli vlivu na veřejné mínění, které vlastně znamená ve státě hodnocení určitých situací, a tak tento stav se stal normou, ovšem jen pro Spojené státy, a nikoli pro státy jiné, neboť každá norma je relativní a je uznávána jen lidmi určitého státu (resp. jiné společnosti jako celku, jako např. církev, národ, obec atd.). Ale poněvadž tento zákon rozcházel se s hodnocením velké většiny obyvatelstva, nemohla tato norma způsobit hodnocení, leda u těch, kteří sdíleli hodnocení původců normy, a tak poněvadž vznikly povážlivé případy neposlušnosti, kterých soudy nemohly již zastavit, na základě nového hodnocení byla norma odvolána. Úsudek, který soudce při právním jednání koná, zda čin odpovídá normě, není úsudek hodnotní, nýbrž je to obyčejný úsudek hypotetický jakožto základ vši dedukce. Že čin odpovídá normě, musí být zjištěno induktivně a toto zjištění tvoří spodní návěst hypotetického úsudku, jehož první návěst tvoří norma. Proto všechny normy bývají vyjádřeny nejčastěji hypotetickým soudem. Jako není zvláštního myšlení teleologického, tak také není zvláštního myšlení normologického pro ty, kdo neuznávají kantovskou noetiku a její pojem apriority. Jestli soudce hodnotí, nehodnotí na základě normy (případ je analogický účelu), nýbrž na základě objektivní situace. A tu se jeho možnosti liší podle forem států. Situace může hodnocením, jež vynucuje, učinit normu dokonce neplatnou.

Tím jsem zhruba odpověděl na Englišovu kritiku. Pokud se mi zdá, podařilo se mi objasnit, že rozdíly mezi námi nejsou v jednotlivostech, nýbrž v celkovém ponětí jak logickém, tak filosoficko-noetickém. Jednotlivosti jsou jen důsledky obou stanovisek. Proto myslím, že je zbytečná poznámka Englišova na s. 152: „Nejsem odborný filosof, nejsem v historii filosofie vyškolený, ale snažím se myslet, máje za to, že toto právo není vyhrazeno filosofům z povolání.“ Nikde jsem ve své Logice nenapsal, co by jen zdaleka mohlo dát popud k této poznámce. Jestliže jsem napsal o Englišově teleologii, že v duchu Kantovy noetiky, která je jí základem, by se měla spíše nazvat formou myšlení nežli nazírání, jistě jsem nemínil tím, že by Engliš neměl práva filosoficky myslet. Nenáležím k filosofům napojeným bohorovným titanismem, mně šlo jen o vhodnější pojmenování a nic jiného. Že Engliš dovede filosoficky až příliš dobře myslet, o tom svědčí právě jeho teleologie. Že s ní nemohu souhlasit, vycházejí z jiných filosofických předpokladů, tím není její formálně myšlenková stránka dotčena. Protože se dva filosofové v předpokladech rozcházejí, nemusí znamenat, že by se nemohli navzájem pochopit a z tohoto relativního stanoviska hodnotit. Nejsem postižen nijakým „horror finalitatis“, nýbrž žádám, aby teleologická metoda byla kriticky objasněna a logicky zařaděna. A v tomto úsilí dovedu se dohodnout i s filosofickými protivníky, když uznají, že vedle jejich stanoviska existují možnosti jiných stanovisek a že je nějaká plocha, kde by se dalo společně pracovat. Za takovou plochu považuji *strukturální metodu*, do níž zařaduji i metodu teleologickou. Proto – kritický finalismus.

¹ První část studie Horror finalitatis lze číst v kapitole Teleologie.