

EDICE OIKÚMENÉ
Svazek 104

ROBERT SPAEMANN
REINHARD LÖW

*Účelnost jako filosofický
problém*

*Dějiny a znovuoobjevení
teleologického myšlení*

PRAHA
2004

2. Kritika vědecko-teoretické analýzy problému teleologie . . .	273
a) Analytická kritika teleologického myšlení	273
b) Cíle a účely jako kategorie sebezakoušení	275
 X. Znovuobjevená teleologie	280
1. K symbolickému charakteru jazyka	280
2. Nezdar „odantropomorfizování“	284
3. Nový status evoluční teorie	287
4. K „nutnosti“ teleologického myšlení	288
5. Teleologické myšlení a důkazní břemeno	293
6. Teleologie a zájem	295
7. Ontologický status teleologie	300
 XI. Teleologie a teleonomie	309
Seznam zkratk	321
Seznam literatury	323

Předmluva

Tato kniha je dlouhá předmluva ke kratší, přísně systematické knize, která dosud neexistuje, a ani není jisté, zda bude existovat. Což lze o teleologii psát přísně systematicky?

Platón zastával názor, že teleologické působení smyslu má zásadně ráz přemlouvání (srv. str. 39). Je tedy možné, že i k uznání takového teleologického působení lze někoho také jen přemluvit, i když lepšími důvody, než jsou k dispozici pro opak.

Plod jednoho takového pokusu o přemlouvání – přepis magnetofonového záznamu volných přednášek pro posluchače všech fakult v zimním semestru 1976/1977 v Mnichově – ležel několik let v zásuvce. Už jsem začínal toto téma zkoumat poněkud hlouběji a detailněji, když Reinhard Löw přišel s myšlenkou, abychom ze zmíněného přepisu udělali bez velkých okolků knihu – ovšem za předpokladu, že přidáme několik úseků, stávající úvahy rozvedeme, zvláště se zřetelem k evoluční teorii, a připojíme četné poznámky. Kniha má čtenáře přemluvit k tomu, aby znovu od začátku promysleli předsudek oblíbený ve vědě: že smysl je variantou nesmyslu, rozum variantou nerozumu a že člověk sám je antropomorfismus.

Mnichov v květnu 1981

(otištěno také v novém vydání na podzim 1985)

Robert Spaemann

Úvod

„Pozorování přírodních procesů z hlediska jejich zaměření k cíli nevede k ničemu a jako Bohu zasvěcená panna nezplodí vůbec nic.“ To jsou slova Francise Bacona, který byl jedním z heroldů „statečného nového světa“, v němž Bohu zasvěcené panny nemají místa.¹ Otázka, zda v tomto světě zůstane trvale místo pro člověka, by byla pro Bacona patrně zcela nepochopitelná. Jeho jednoznačným cílem byla maximalizace užitku ovládnutím přírody pomocí vědy, a to pro něho bylo důležitější než bezpodmínečná úcta k bytostem, o jejichž užitek jedině může jít. Přísný výsledek, mučení a přizpůsobování práva ve službách vznikajícího absolutismu byly pro strážce státní pečeti právě tak legitimní jako přísný výsledek, na nějž měl být redukován styk s přírodou.² Otázka, k čemu něco musí být dobré, aby to bylo dobré, je bez užitku. Jak ale budeme vědět, co je užitečné, když tuto otázku necháme bez odpovědi?

Že se něco děje, protože je to k něčemu dobré, je zřejmé tehdy, když z tohoto důvodu něco děláme my sami. Ještě dnes vládne názor, že je tomu tak *jen* v tomto případě. Uvažovat teleologicky o jiných procesech, než je lidské jednání, je prý z přírodovědeckých, logických a jazykově-analytických důvodů nepřipustné, protože teleologické teorie a teleologické výpovědi lze zásadně převést na ne-teleologické. Na dalších stránkách se chceme vyslovit proti tomuto názoru. Pochybnosti vyvstávají už *prima facie* při četbě příslušné literatury. Tyto pochybnosti se týkají nejprve nikdy nediskutovaného rozdělení důkazního břemene. Kdyby bylo pravda, že teleologický

¹ F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* III. 5, str. 340: *nam caesarum finalium inquisitio sterilis est, et, tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit.*

² Srv. K. Fischer, *Francis Bacon und seine Schule*, str. 70 n.

jazyk se dá v podstatě přeložit do ne-teleologického, pak by platil i opak. Mlčky se však předpokládá, že jeden jazyk má přednost před druhým, a jde-li o jejich přeložitelnost, že je nutno vyloučit teleologický jazyk, a ne jazyk neteleologický nebo alespoň přisoudit teleologickému jazyku nižší status a říci, že se vyjadřuje v nevlastním smyslu. Přitom se má za to, že když zastánce teleologie vychází ze zásadní podobnosti mezi lidským jednáním a jinými způsoby dění, tvrdí něco zvláštního a nepravděpodobného. A kde nelze pro tuto podobnost podat důkaz, musí se prý pokládat za dokázané, že „normální“ je nepodobnost. Uvažme však, že Aristotelés charakterizoval Anaxagoru jako prvního „střízlivého mezi pomateně mluvícími“, protože na rozdíl od iónských přírodních filosofů uvedl do přírody teleologický výklad. Aristotelés tedy zjevně měl jinou představu o normálnosti i o tom, co je a co není třeba dělat ve sporných případech dokazování. Jestliže nemluvíme o „zájmu rozumu v tomto jeho rozporu“ (Kant), tj. nezkoumáme pozadí tohoto rozdílu paradigm, problém teleologie je nerozhodnutelný – ledaže je předem rozhodnut strategií definitorické imunizace. To se často děje; a to je druhý důvod *prima facie* pochybovat o údajné definitivní likvidaci problému teleologie. Zpravidla se nejprve pokládá za samozřejmé, že cíle jsou „určovány“, že je může určovat pouze vědomá vůle a že touto (cíl určující) vůlí může být jen lidská vůle. A potom se obšírně ukazuje, že takto chápané cíle se v mimolidské přírodě „nevyskytují“.³ Jiná imunizační strategie záleží v tom, že se zavede pojem vysvětlení – např. Hempel-Oppenheimovo schéma – který vychází z deterministické závislosti určitých událostí na antecedentních podmínkách. Z toho samozřejmě vyplývá, že pojem „teleologického vysvětlení“ je z empirických a logických důvodů nepřipustný.⁴ Co jsme ale získali takovým triviálním zjištěním?

³ Např. W. Stegmüller, *Teleologie, Funktionsanalyse, Selbstregulation*, str. 585: „Neboť o cílech lze mluvit jen tehdy, když jde o vůli určující cíle...“

⁴ Kdo pokládá teleologické interpretace přírody za vhodné, má za to, „že přírodní dění je řízeno duchy a démony“ (W. Stegmüller, *Einige Beiträge zum Problem der Teleologie und der Analyse von Systemen mit zielgerichtigen Organisation*, str. 29). Jev je vykládán z podmínek realizace,

Úkolem filosofie je podle Hegela „poznat to, co opravdu jest“. Na rozdíl od disciplín, které přistupují ke skutečnosti se speciálním zaměřením, filosofie nemůže na skutečnost přikládat mřížku nominálních definicí. Dostalo by se jí sice určitých odpovědí na určité otázky, ale nevěděla by, zda její otázky byly správné. Které otázky jsou správné? Jaké otázky jsou správné, když chceme „poznat“ lidi? Můžeme je zkoumat z mnoha aspektů, můžeme se ptát na barvu vlasů či pleti, na znamení zvířetníku nebo na inteligenční kvocient. Můžeme statisticky studovat způsoby jejich chování, můžeme určitý pokus o sebevraždu uvádět do vztahu se statistickými počty sebevražd v určitých ročních dobách – v létě jsou jak známo častější než v zimě – nebo se zemí, kde člověk žije. Ale „co vpravdě jest“, zjistíme jen tehdy, když s člověkem mluvíme. Co si sám myslí, jaké má názory, co cítí a chce, to se dozvíme jen tehdy, když dříve než o něm, mluvíme s ním. Mluvit s ním neznamená jen poslouchat jeho odpovědi na otázky, které jsme mu položili. To může stačit, když v poznání sledujeme nějaký specifický zájem, když např. chceme testovat jeho schopnost být ředitelem filiálky nebo pilotem. Když jde o to, abychom „ho poznali jako takového“, musíme odložit své dotazníky a vstoupit do styku a do rozhovoru, v němž nejsme „pány“ jen my.

Existuje analogické „poznávání přírody“? Zdá se, že nemůžeme mluvit s přírodou, ale jen o ní. A máme-li užít analogie mluvení, pak se zdá, že pravdu má spíše Kant se svým obrazem soudce, který vyslýchá svědky, nebo Goethe, když říká, že natahujeme přírodu na skřípec, abychom z ní vynutili výpovědi, nehledě k tomu, že sama mučená příroda má možná na mysli něco zcela jiného.⁵

Přesně tohle je problém teleologie. Teze, jež stojí na prahu novověké vědy, říká, že taková výpověď je ve vztahu k přírodě bez užitku, empiricky neprokazatelná a beze smyslu.⁶ Tato teze ukončila té-

„které musí být odhaleny pomocí jasnovidných schopností“ (tamt., str. 25).

⁵ I. Kant, *Předmluva KČR* (B XIII; Ak. III,10); J. W. Goethe: „Jevy je nutno jednou provždy vyvést z temné empiristicko-mechanistické dogmatické mučírny a postavit je před porotu obyčejného lidského rozumu“ (*Sophien-Ausgabe*, II,11, str. 147).

měř dvoutisíciletou nadvládou aristotelského názoru, že přírodu můžeme poznat jen tehdy, když se jí pokusíme porozumět z ní samotné. Proč dochází k tomuto obratu?

Filosofie se snaží nechat mluvit samotnou skutečnost. Chce-li tedy dospět k porozumění problému teleologie, musí především klást otázky bez nominálně-definitorních předem pojatých rozhodnutí.

Otázka „Proč?“

Jednou z prvních a trvalých otázek, s nimiž procházíme světem, je otázka „proč“ u určité události. Odpovědět lze více způsoby a jedním z nich je také odpověď pomocí „kvůli tomu, aby“. Když tuto odpověď zásadně odmítneme, není vyloučeno, že nám ani všechny ostatní odpovědi neřeknou to, co bychom vlastně chtěli vědět: ale proč se ptáme „proč“? Co vlastně chceme vědět, když se takto ptáme? Tato otázka vzniká pokaždé, když je přerušen normální průběh. Jejím cílem je obnovit normální chod. Bez pojmu normálnosti nelze vůbec pochopit, proč se ptáme „proč“. Nikoho přece nenapadne, aby se ptal „proč“ u všeho. „Proč“ se ptáme tehdy, když se děje něco, co nepokládáme za normální, eventuálně když se děje něco, co jsme neočekávali.

Když někdo jde v poledne jíst, neptáme se: „Proč jdeš jíst?“, neboť máme za to, že v poledne má člověk hlad a jde na oběd. Když *nejde* na oběd, pak se ho na to možná zeptáme večer, tj. ptáme se nejen na nenormální události, ale i na ne-události, jež se pak stávají událostmi, očekáváme-li místo nich obvykle jinou událost.

Za otázkou „proč“ stojí snaha integrovat do známého to, co je nové. Nové bychom ovšem mohli nechat bez povšimnutí. Normálně to ale neděláme,⁷ nýbrž snažíme se to spojit s tím, co je obvyklé a známé, tak aby se to stalo součástí důvěrně známého světa.

⁶ Bacon alespoň zdůrazňoval pouze neužitečnost; Lagerspetz dnes naproti tomu výslovně prohlašuje, že teleologické pojmání v teoretické biologii překáží a je chybné. K. Lagerspetz, *Teleological Explanations and Terms in Biology*.

⁷ Naopak: člověk chce nejenom obnovit normální situaci, ale také ex-

Pro otázku „proč“ tedy lze uvést dva předpoklady:

1. Stav obeznámenosti se světem předpokládá, že se určitá odpověď může jevit jako odpověď. Kdyby někdo přišel na Zemi z cizí planety a všechno, co by se tu dalo, by pro něho bylo zcela cizí, pak by otázka „proč“ neměla vůbec žádný smysl, protože každá odpověď by zde byla stejně nesrozumitelná jako sama událost, k níž by se otázka vztahovala.

2. Tento stav obeznámenosti musí být narušen, neboť veskrze známý svět by nevyvolával žádnou otázku „proč“.

Psychologové pokládají za základ veškerého nedotčeného vztahu ke světu dětskou „základní důvěru“.⁸ Tato důvěra se vytváří v procesu pozvolného osvojování. Důvěrně známé jsou nejprve prsa matky a její hlas. Pak si malé dítě hraje se svou rukou, dívá se, jak se pohybuje, a rozveseluje ho to. Pomalu si všímá, že rukou pohybuje ono samo, že ruka patří *jemu*. Osvojování vlastního těla je počátkem postupného osvojování světa.⁹ To, co bylo cizí, přestává být cizím. Stoikové nazývali tento proces *oikeiōsis*, dítě se zabydluje ve světě, stává se příslušníkem světa.

Po fázi smyslového obeznamování se světem dochází u dítěte k jazykovému vyjádření tohoto jevu: období, kdy se dítě neodbytně a bez přestání ptá „proč“, kdy neustále začleňuje nové věci do *oikeiōsis*. Nové má být integrováno do známého, stále má být obnovová-

panzivně hledá nové věci. Tato zvědavost je přlivem informací v moderních médiích spíše přesycena: objevují-li se na obrazovce mimořádné události pravidelně den co den, stávají se zcela obyčejnými a krajně nepravděpodobný případ zpravodajství bez katastrof vyvolává zvýšenou pozornost komentátorů. Této proměně normalnosti neodpovídá ve skutečnosti téměř nic – je způsobena v podstatě obrovským zvětšovacím sklem žurnalistu.

⁸ Srv. E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*.

⁹ Pro tuto myšlenku je zcela nevýznamné, mluvíme-li tu o období vštěpování regulačních okruhů, takže místo aktivního zabydlování probíhá pasivní vštěpování. Podstatné je, že se tu konstituuje Já. Ale je třeba se vyvarovat omylu, že z materiálních podmínek konstituce lze usuzovat, že Já je pouze zkratka pro nejvyšší materiální regulační okruh všech regulačních okruhů. Srv. k tomu IX. kap.

na srozumitelnost světa. Neboť porozumět znamená být obeznámen, zrušit cizost toho, s čím se setkáváme.

Dva typy odpovědí na otázku „proč“

Znamé s neznámým lze spojovat dvěma různými způsoby, a směry. Těmto dvěma směrům odpovídají dva typy odpovědí, které lze dát na otázku „proč“. První typ představují věty, jež mají strukturu „kvůli tomu, aby“, druhý typ udává antecedentní podmínky a zákony.¹⁰ Nejprve budeme tyto dva typy charakterizovat a v posledních dvou kapitolách pojednáme o jejich vztahu.

1. Předložení intencionální struktury: porozumění

S otázkou „proč“ se obracíme na člověka, který dělá něco neobvyklého pro sebe nebo pro nás.

Když někdo neobědvá a my se ho zeptáme, proč nechodí jíst, může např. odpovědět, že drží redukční dietu. To je pro nás pochopitelné, neboť je jasné, že někdo nechce z estetických nebo zdravotních důvodů být jakkoli tlustý. Ale může se stát, že se nám už zdá štíhlý dost. Pak se ptáme dál, až dostaneme odpověď, jež nám umožní porozumět události tak, že ji můžeme začlenit do normální situace. Pak už další otázky neklademe. Kdyby nám například odpověděl: „Chtěl bych zhubnout o několik kil, cítím se pak lépe,“ a my bychom se ptali dále: „A proč se chceš cítit lépe?“, pak bychom právem dostali odpověď: „Proč se ptáš tak hloupě?“ Na první otázku by mohl také odpovědět, že nejlépe, protože je půst. A to by mohlo být také jasné, jsme-li stejného náboženství nebo

¹⁰ Je třeba říci, že oboje jsou odpovědi „protože“, tedy důvody. Nelze proti sobě stavět *causa* a *finis*, resp. kauzalitu a finalitu (= teleologii). Neboť *finis* je samozřejmě *causa*, totiž *causa finalis*. „Kauzalita“ v moderním smyslu znamená aristotelskou příčinu působící, *causa efficiens*. Tak je také nutno chápat W. Stegmüllera, *Teleologie, Funktionsanalyse, Selbstregulation*, str. 521: „Každý případ pravé teleologie je zároveň případ pravé kauzality.“ My bychom naproti tomu řekli: „Každý případ pravé kauzality je zároveň případ pravé teleologie.“ Srv. IX. kap.

víme z vlastní zkušenosti, co znamená postit se. V opačném případě bychom se ptali dále, jaký smysl má půst. Ale další otázky už ani neklademe, můžeme-li jeho chování zařadit tak, že po náležité změně okrajových podmínek chápeme jeho důvody jako takové a mohli bychom je přijmout za své.

Takto se učíme „jednat“ s druhými lidmi. Jistota ve styku s nimi předpokládá vzájemnou *pochopitelnost* jednání. Kdyby partner jednal v každém okamžiku zcela nečekaným způsobem, veškerá pospolitost by zmizela. Dostal by se mimo jakoukoli možnost interakce.

Představme si, že někdo něco slíbí, a svůj slib nedodrží. Jako důvod však neuvede určité překážky, ale zeptá se: „Proč bych měl dodržovat slib?“ Tento člověk se nachází mimo normální situaci, a tím i mimo interakci. Důležité je to u soudu. Jsou-li motivy pachatele zcela nepochopitelné, připadá-li všem zúčastněným jako z jiného světa, pak ani není potrestán – i trest je totiž jistá forma interakce –, nýbrž je poslán na léčení.

Nemá-li jednání *pochopitelnou* intencionální strukturu, pak ho neoznačujeme jako jednání, ale jako dění. Otázka „proč“ pak už také nemůže očekávat odpověď pomocí „aby...“, nýbrž pouze odpověď druhého typu (viz níže), tj. ptáme se na události, zážitky z dětství nebo na endogenní faktory, které činí událost srozumitelnou pomocí vysvětlení zcela jiného druhu, tj. pomocí zasazení do normální situace zákonité kauzální souvislosti. Otázka „proč“, směřující k člověku, očekává pochopitelnou intencionální strukturu jednání, strukturu chtění. Toto chtění není pro jednání něčím vnějším, nýbrž kvalifikuje určité jednání teprve jako jednání. Všechny ostatní důvody – předchozí události atd. – jsou pro jednatelovo vnější, jsou to okrajové podmínky. Důvodem jednání se stávají teprve tehdy, stanou-li se ve vědomí jednatelovo premisami pro praktické uvažování.

Jednání se odlišuje od jiného dění svou symbolickou povahou, momentem obecné srozumitelnosti. Stejně to platí o opomenutém jednání: už v jeho pojmu je obsažena odchylka od normálnosti, jež ho odlišuje od libovolného ne-jednání a vyžaduje odůvodnění. Mezním případem, který bude důležitý v našich budoucích úvahách, je zapomínání. Za určitých okolností někomu vyčítáme, že na něco zapomněl. Ptáme se: „Jak to, že jsi na to zapomněl?“ Na takto polože-

nou otázku nelze, jak se zdá, odpovědět. Že někdo na něco zapomněl, právě znamená, že bez důvodu opomenul udělat něco, co jsme od něho očekávali, takže se můžeme ptát vlastně jen na kauzální příčiny zapomenutí. Jestliže přesto někomu vyčítáme, že na něco zapomněl, pak proto, že toto zapomenutí vidíme v širší souvislosti, že zapomnětlivého za určitých okolností činíme odpovědným za *postoj*, z něhož zapomenutí vyplynulo. Tak mu např. vyčítáme, že věci, na niž zapomněl, nepřikládal náležitý význam, už když na ni myslel, nebo že neučinil dostatečná opatření proti vlastní, jemu známé zapomnětlivosti. Psychoanalýza mluví dokonce o nevědomě-záměrném zapomínání, o „potlačování“. Psychoanalytická řeč o nevědomí v tomto smyslu rozšířila oblast teleologického chápání daleko za oblast vědomého „určování cílů“. Ale co vlastně znamená „nevědomý záměr“, to bychom museli blíže vysvětlit.¹¹ Při všech otázkách „proč“, jež se obracejí na jednatelovo chování, se nám odpověď jeví jako uspokojivá jen tehdy, když vykazuje nám pochopitelnou intencionální strukturu. Můžeme odpovědi „rozumět“. Zcela uspokojivá je však odpověď teprve tehdy, když je intencionální struktura „neko- nečná“, to znamená, když nikde ke svému vysvětlení nepotřebuje odkaz na strukturu faktické kauzální zákonitosti, která je vůči ní vnější. Jinými slovy: když její účel je sebeúčel nebo když normálnost, jež ji definuje, je absolutní, tj. v sobě spočívající smysl.

Rozumění má vždycky dokonavou formu porozumění. Rozumění není metoda nebo postup,¹² které by měly paralelu ve vysvětlení ve smyslu Hempel-Oppenheimova schématu, nýbrž porozumění je na nejvyšší výsledkem vysvětlení. Je to stav, kdy se už dále neptáme, protože je obnoveno stadium obeznámenosti.¹³

¹¹ Srv. R. Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*.

¹² Srv. Th. Abel, *The Operation called „Verstehen“*.

¹³ Nic na tom nemění fakt, že můžeme porozumět také *nesprávně*, neboť můžeme takové chybné interpretace revidovat do normální situace. A proto jsme už předem „rozuměli“. Rovněž fakt, že zážitek porozumění má určité psychologické komponenty, nesmí naopak vést k tomu, abychom z tohoto zážitku činili otázku psychologie. Můžeme se diskurzivně dorozumívat o správném nebo nesprávném rozumění, ale pro „dorozumívání“ se už zase

2. Předložení zákonitosti: vysvětlení

Otázka „proč“ se netýká jen jednajících lidí. Ptáme-li se, proč se blýská a hřmí, a vycházíme-li z toho, že i zde jde o to, aby byla proti izotě obnovena obeznámenost, pak to není míněno ve smyslu sebe-identifikace s osobami.¹⁴ Zde je obeznámenost znovu nalézána tím, že se ukáže zákonitá souvislost, event. tím, že se vypráví, jak k tomu došlo. Vyprávění ukazuje, co se přihodilo před událostí, jež má být vysvětlena. Mohou to být pochopitelná jednání nebo nějaké jiné stavy a události.

Představme si, že se zřítíl most. Co chceme vědět, když se ptáme, proč se zřítíl? Odpovědi prvního typu by mohlo být: byla to sabotáž (jednání), nebo: nebyly provedeny správné testy (opomenutí). Druhý typ říká: byla to vada materiálu, nebo: zatížení bylo příliš velké. Jak sabotáž, tak vada materiálu jsou antecedentní podmínky, jež jsou na základě přírodních zákonitostí spojeny s událostí, jež má být vysvětlena. Rozdíl mezi nimi záleží jen v tom, že jednání je definováno záměrem vyvolat právě onu událost, k jejímuž vysvětlení slouží, zatímco událost, jež nemá ráz jednání, takto definována není. S událostí, jež má být vysvětlena, je spojena zákonitost, na jejímž základě události typu A mají, jsou-li dány určité okrajové podmínky, podle zkušenosti vždy za následek události typu B. Chceme-li porozumět *jednání*, jež vede k B, musíme mlu-

předpokládá schopnost rozumění, nejenom integrace do normální situace. Jestliže analytičtí filosofové jako W. Salmon označují takové myšlenky jako psychologismy, bylo by zajímavé zjistit, jak by argumentovali, kdyby někdo nechápal velmi formalizovanou analýzu a tvrdil, že to není dáno jeho rozumem, ale samotnou analýzou. Systematické vytěšňování zajímavých otázek filosofie a zamlčování vlastních předpokladů (že abychom mohli popírat smysl, je třeba už předpokládat smysl popírání; nebo že abychom nějaké vyvrácení [falzifikaci] označili jako úspěšné [Popper], musí být [toto vyvrácení] pravdivé atd.) vede k tomu, že z metody (analytického postupu) se stává filosofie. Osamostatnění nějakého nástroje je zpravidla stejně blahodárné jako osamostatnění chirurgického skalpelu.

¹⁴ V antice to bylo ostatně běžné: bouře byla výrazem hněvu otce bohů. Každý, kdo žije nebo žil v rodině, to chápe...

vit o B. Pro spolupracovníka teroristy nebo pro někoho, kdo zná cíl války, není třeba žádného dalšího vysvětlení, má-li porozumět „celku“. Někdo jiný by potřeboval ještě několik dalších kroků struktury „aby...“, než se vytvoří spojení s normálností jemu pochopitelnou. Takové spojení se možná vůbec nezdaří a ten druhý musí někde hledat antecedentní podmínky „přírodní povahy“.

Toto hledání, jež v druhém případě vysvětlování zřícení mostu musí začít hned od začátku, se nikdy neuzavře v úplný kruh porozumění, protože s událostí, jež má být vysvětlena, není per definitionem spojena žádná antecedentní událost. Každá otázka „proč“ směřující k antecedentním podmínkám může jen dále odkazovat na dřívější a ještě obsáhlejší podmínky.

Když k vysvětlení předložíme zákonitost a okrajové podmínky, vzniká ihned otázka, proč tu jsou ony okrajové podmínky. K tomu se musíme dovolávat nových zákonů a nových okrajových podmínek. I zde se událost, jež se odchyluje od normálnosti, vysvětluje odvoláním na nadřazenou normálnost. Ta záleží v nějakém přírodním zákoně. Ale okrajové podmínky znovu potřebují vysvětlení, protože ještě nejsou v nadřazené normálnosti obsaženy. Zde se tedy neuzavírá kruh obeznámenosti, na jehož základě by se další otázky jevily jako nesmyslné, nýbrž dostáváme tu spojení vztahů „jestliže – pak“ a toto spojení je principiálně neuzavřené, ve zpětném časovém postupu do nekonečna otevřené. Pragmaticky sice toto tázání někde přestává – tak přesně jsme to vůbec nechtěli vědět –, ale tento konec určujeme libovolně a není dán věcí samotnou. Proto se také vlastně neobnovuje obeznámenost – tedy porozumění –, nýbrž *jistota*. V gravitačním zákoně není nic, čemu máme porozumět, máme jen něco *konstatovat*:

$$F = g^* \times \frac{m_1 m_2}{r^2}$$

Provedli jsme měření a výsledky měření se potvrdily. Kdyby tomu bylo jinak, také bychom to vzali na vědomí. Nemůžeme *pochopit*, proč g^* má hodnotu právě

$$6,67 \times 10^{-11} \frac{\text{m}^3}{\text{kg s}^2};$$

prostě ji má.¹⁵ Místo důvěry v pochopitelnost přírody nastupuje důvěra v její ovládnutelnost, v jistotu, že můžeme zasahovat do jejích procesů.

3. Vztah obou typů odpovědi (předběžná úvaha)

Otázku na událost uzavírá intencionální odpověď na otázku „proč“ tehdy, když je pro nás pochopitelná její intencionální struktura. Kauzální vysvětlení tuto otázku neuzavírá, v podstatě ji pouze odsouvá, protože udává, po čem něco následuje. Řekneme-li: B nastalo, protože předcházelo A, pak toto „protože“ znamená, že kdykoli nastane A, nastane poté B. Jak je možné něco, co je vlastně jen odpovědí na otázku „odkud“ u nějaké události, akceptovat také jako odpověď na „proč“? Především proto, že fakticky v běžném vědomí chápeme „příčiny“ analogicky podle subjektů jednání. V pojmu příčiny jsou ve skutečnosti skryty teleologické implikace, jak ještě uvidíme později. Důsledné odteleologizování proto odstranilo i pojem kauzality a nahradilo ho pojmem zákonitosti, v níž už není čemu rozumět kromě slov, jimiž je zákon formulován.¹⁶ Porozumět ve smyslu „již se neptat“ zde zůstává nekonečným ideálem: je to ideál tzv. světové formule, která by vysvětlovala celek, a tak odpovídala na všechny jednotlivé otázky „proč“, takže by bylo možné se zcela vzdát odpovědi intencionálního typu. Anticipace možnosti takové formule slouží jako náhrada porozumění. Každý zlomek „odkud“ obsahuje tajný příslib, že se přiblížíme k totálnímu porozumění. Přitom ovšem předpokládáme, že totální „odkud“ je – protože nepřipouští, jak se zdá, žádné další otázky – také totálním „proč“; absolutní ovládnutí

¹⁵ „Porozumět v přírodních vědách znamená ... vzít na vědomí (určitý) přírodní zákon.“ H. R. Christen, *Grundlagen der organischen Chemie*, str. 21.

¹⁶ Analogicky probíhá také proces vyprazdňování smyslu v souvislosti fyzikálních jednotek měření: sáh, loket a píď, dokonce světelný rok – zde bylo ještě možno něco chápat ve srovnání s metrem: i metr dokázal zdomácnit, protože jsme ho mohli opět uvést do vztahu k něčemu na nás samotných. Už tomu tak není s jednotkou síly Newton (dříve: kilopond – síla, s níž tížil 1 kg masy) nebo s jednotkou výkonu Watt (dříve: koňská síla; neboť co znamená „1 kilowatt“? 1000× vynálezce parostroje James Watta?). Srv. J. Dahl, *Vom Blutdruckmessen und von verlorenen Maßen*, str. 535–538.

skutečnosti by spadalo vjedno s absolutním porozuměním této skutečnosti, úplná jistota by znamenala totéž co úplná obeznámenost. Ale je to pravda?

Existují dva druhy jistoty: jistota člověka v kruhu jeho důvěrných přátel a jistota vládce, který má v rukou všechny nástroje ovládnutí. Druhá jistota je podle Platóna (*Resp.* IX) zcela jiné povahy než první: honba za ní je zaplacená ztrátou toho nejlepšího v životě, a přece je principiálně marná. Tyranovi by nijak nepomohlo, kdyby ovládl celý svět, musí se přece spoléhat na svou osobní stráž, která ho může svrhnout, a na své lékaře, kteří ho mohou zavraždit. Musí svá bezpečnostní opatření denně znovu promýšlet a rozšiřovat. Za jistotu člověka v kruhu jeho přátel neexistuje žádná náhrada. Ale přátele má podle platónsko-aristotelského přesvědčení jen dobrý člověk.

Absolutní ovládnutí skutečnosti se jeví nejen jako nedosažitelný cíl, ale také jako cíl, který není žádoucí. Už zde narážíme na domněnku, o níž ještě musíme diskutovat, že od otázky teoretického vztahu obou typů odpovědi nakonec docházíme k praktickému problému: zda bezpečí v kruhu spřátelených lidí je žádoucnější než jistota založená na postupném ovládnutí toho, co je cizí.

Otázka „proč“ v oblasti živých bytostí

Podle běžného názoru odpovídá teleologická perspektiva lidskému jednání, zatímco kauzální perspektiva, event. perspektiva zákonitostí, fyzikálním procesům. Vyjdeme-li z toho, pak vlastní problematikou teleologického myšlení zůstává oblast živé přírody. Můžeme zde zřejmě užít obou typů odpovědi. Na otázku: proč běží pes k misce se žrádlem? můžeme odpovědět: protože má hlad. Tím předkládáme pochopitelnou intencionální strukturu. Můžeme také odpovědět souborem chemicko-fyziologických zákonitostí a daných okrajových podmínek. A opět platí, že kauzální odpověď stále odkazuje dál, neuzavírá kruh porozumění. Někdy se ve vztahu k živým bytostem uznává za jediné přípustnou kauzálně-zákonitá perspektiva a teleologie se do této perspektivy přesazuje jako „teleonomie“. Nezůstává to bez následků pro sebeporozumění jednajícího. Za předpokladu evoluční hypotézy se totiž už nedá odůvodnit, proč teleologické odpovědi v oblasti lidského jednání jsou něco jiného než *façon de parler*,

event. systematické chybné porozumění sobě, jedině jímž se jednání odlišuje od ostatních forem dění. Touto myšlenkou se budeme podrobně zabývat v poslední kapitole. Je to jistě zásadně důležité pro způsob, jímž my jako lidé žijeme na zemi. Existence panen zasvěcených Bohu, které nic neploží, není totiž nikterak nevýznamná.

Zkoumání přírodních procesů z hlediska jejich zaměření je nepo-
chybně čistě kontemplativní, není to vědění s cílem ovládnout, není řízeno zájmem zasahovat do přírodních procesů, ani neukazuje, jak bychom to mohli dělat. Jeho zájmem je osvojit si přírodu jako důvěrně známou tak, abychom mohli realizovat svou příslušnost k ní, aniž bychom se přitom vzdávali sebeporozumění jako jednajících bytostí.

Sebeporozumění člověka v celku skutečnosti se nazývá filosofie. Problém teleologie byl od počátku ve středu filosofického přemýšlení. „Boj gigantů o bytí“, o němž mluví Platón (*Soph.* 246a), lze také interpretovat jako boj gigantů o „aby...“¹⁷ Nejde tu o otázku po existenci nebo neexistenci něčeho, co je od počátku definitorníky dané, nýbrž o adekvátní porozumění bytí, v němž nepřichází zkrátka zkušenost vyslovovaná slovem *telos* – jako cíl, účel, konec, „aby...“ Připomenutí některých ústředních pozic dějin filosofie¹⁸ má vytvořit předpoklady pro to, abychom nejprve přiměřeně pojali pojem *telos*. Tak bude připravena půda pro systematickou analýzu problému teleologie.

¹⁷ „Aby“, „kvůli tomu, aby“ zde a v dalším označuje typ odpovědi udávající účel na otázku „proč“.

¹⁸ A. Woodfield hned v úvodu ke své knize *Teleology* na str. 3 píše: *The subject of teleology has figured prominently in Western Philosophy... (The task) to trace its ramifications ... goes so far beyond mine that I thought it would be better for me not to try a historical approach at all.* („Téma teleologie se objevuje zvláště v západní filosofii... (Úkol) sledovat jeho rozvíjení ... tak přesahuje můj záměr, že bude podle mého názoru pro mne lepší vůbec se o historický přístup nepokoušet.“)

I

Platónův koncept teleologie

Počátky uvažování o přírodě u raných íónských přírodních filosofů nejsou – a to je nutno zdůraznit – teleologické. Aristotelés chápal myšlení íónských přírodních filosofů jako antiteleologické a materialistické. A tak je ho patrně nutno pojímat, klademe-li Íónům otázky, jaké jim dával Aristotelés. Oni sami se tak netázali. Odvrátili se od mytologického pojetí, podle něhož byly přírodní procesy výsledkem jednání bohů, sám svět míčem v rukou bohů. Ptali se na „jedno“, jež je v základu světa, a chápali tento prvek jako přítomné božství. „I zde jsou totiž bohové“ – těmito slovy zval Hérakleitos žasnoucí návštěvníky do své kuchyně.¹ Božské „jedno“ je to, z čeho vznikají věci a do čeho se zase vracejí při svém zániku – tak učil Anaximandros. Íónové se neptali na „odkud“ a „k čemu“, jež se nacházely mimo přírodu, nýbrž na bytostné „co“. Tato otázka však pro ně byla otázkou „z čeho“ a „jak“.

Filosofická teleologie, jež se poprvé objevuje u Anaxagory a potom především u Platóna a Aristotela,² je naproti tomu něčím jiným. Je reflexí toho, co se v tomto počátečním „vědeckém“ myšlení ztrácelo, a je pokusem filosoficky vyrovnat vzniklou „ztrátu jevů“.³ Teleologicky vysvětlit znamená u Platóna a Aristotela něco „vysvětlit tím nejlepším“, tj. ukázat, že něco se děje, protože je to tak nejlepší. K tomu však otázky původních filosofů „z čeho“ a „jak“ nebyly zrovna zaměřeny. Staří filosofové, jak píše Aristotelés v I. knize *Me-*

¹ Aristotelés, *De part. animal.* 645a17.

² Srv. k tomu W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbe-trachtung bis auf Aristoteles.*

³ S požadavkem: *Ti thenai ta fainomena*, „zachránit jevy“, vystoupil Aristotelés v přírodní filosofii; srv. k tomu G. E. Owens, *Ti thenai ta fainomena.*

II

Aristotelés

Postoj Platónova žáka Aristotela k jeho učiteli je třeba vidět ze dvou aspektů: Aristotelés je první antiplatonik v dějinách filosofie. Polemiky s učitelem se objevují v celém jeho díle. V celku dějin filosofie je Aristotelés ovšem také největší platonik. Chceme-li přiměřeně interpretovat vzájemný vztah obou filosofů, musíme vzít v úvahu, že Aristotelés napadal Platóna, když učitel ještě žil a psal, že většina žákových polemik byla zaměřena proti raným spisům učitele či jiných „platoniků“. Obtížemi, jež Aristotelés objevil v učitelově díle, se zabýval sám Platón v pozdních spisech. Pozdní Platón a Aristotelés se zabývali týmiž problémy, které nevyřešil „klasický“ Platón.

Aristotelés píše v *Metafyzice*: „Ale i když řekneme, že ideje jsou, přece jen to, co na nich má účast, nemůže vzniknout, není-li tu hybný činitel; ale vzniká mnoho jiných věcí, například dům a prsten, ačkoli o nich říkáme, že ideje nemají.“¹ Vidíme, že přesně týž problém řeší Platón v *Timaiovi* učením o démiúrgovi.

My se však nebudeme zabývat shodami či spory, nýbrž specificky aristotelskými myšlenkami o teorii pohybu a o problému teleologie. Ty se soustřeďují hlavně kolem dvou pojmů, které se od dob Aristotela dostaly do středu sporu o teleologii:² *dynamis* a *úsia*, latinsky *potentia* a *substantia*, česky potence (možnost) a esence, event. substance.

¹ Aristotelés, *Met.* 991b4–7.

² Od doby Aristotelovy je problém teleologie předmětem sporu ve vlastním smyslu; N. Hartmann polemizuje ještě v r. 1951 (*Teleologisches Denken*) proti Aristotelovi tak, jako by byla Aristotelovi dána přednost při obsazení katedry.

1. *Dynamis* a *úsia* jako konstitutivní prvky aristotelské teorie pohybu

Aristotelés stejně jako Platón vychází z toho, že konkrétní věc je něco zformovaného, jehož základem je sama od sebe nezformovaná látka. Zničíme-li podobu (strukturu) konkrétní věci, zůstane její látka. Ale toto konstatování je pro Aristotela ještě málo. Vposledku jsou oblast bytí idejí a oblast čirého „z čeho“ zcela disparátní. Nestačí myslet hmotu jako něco zcela nezformovaného, musíme se ptát: jaké určení (determinace) k ní musí přistoupit, abychom ji mohli myslet jako *formovatelnou*?

K osvětlení problému nám místo pojmu formy může pomoci běžnější pojem informace. Informace může být v nositeli informace dvojím způsobem:

V prvním případě je informace vůči nositeli vnější, jako je informace vnější vůči křídě, jíž na tabuli píšeme nějaké slovo. Můžeme říci, že křída obsahuje „potenciální“ informaci. To však má smysl jen za předpokladu, že existuje někdo, kdo dovede slovo přechíst, kdo dovede informaci „aktualizovat“.

V druhém případě je informace vůči nositeli vnitřní, je v něm aktualizovaná, a to znamená, že je to vědomá informace. Čteme slovo, známe jeho význam, vnímáme je jako informaci.

Moderní fyzikalismus (mechanismus v širším smyslu) by taková rozlišení odmítl. I „aktualizovaná“ informace je pro něj ve skutečnosti určitý stav organických molekul v mozku. Ale „pro koho“ je tento „stav“ informací? Co pak ještě znamená informace? Představme si město počítačů, které se navzájem informují, ale tuto informaci nebere na vědomí žádná živá bytost. Pak nemá při normálním užívání jazyka žádný smysl říkat, že informace jsou předávány. Probíhají prostě fyzikální procesy v určitém řádu. Vzájemné „informování“ počítačů znamená něco docela jiného než informace živých bytostí počítačem. Nemá smysl popírat, že „nárok“ počítačů lze konsistentně hájit, jsme-li ochotni označit sami sebe za počítače. Důsledek pak bude praktický. S takovým člověkem se nebudeme rádi stýkat. Počítač je ve vztahu k informaci, kterou předává, pouhým nositelem, *hypokeimenon*, podkladem.

Platón interpretoval různé předměty skutečnosti jako různé stavy hmoty, podkladu, díky nimž mají předměty účast na ideálních strukturách. Aristotelés proti tomu namítá, že v této interpretaci se přehlíží základní předpoklad: abychom tak mohli mluvit, musí být už určité tzv. „stavy hmoty“ vyznačeny jako základní skutečnosti. A vůči těmto základním skutečnostem je fakt, že při tom vždycky jde o určité stavy hmoty, určením nejen bezvýznamným, ale i abstraktním a zužujícím.

Platón učil, že o ničem, co vzniká a zaniká, nemáme říkat: „to je“, ale „v tomto stavu je to toto (takové)“. Pro Platóna je hmota jednou voda, podruhé strom, a jindy zase člověk. Pro Aristotela nejsou voda, strom a člověk predikáty, jež vypovídají o něčem, „co je podkladem“. Voda je ovšem někdy kapalná, jindy plynná; strom jednou kvete, pak přináší plody. Být kapalným a kvést nejsou pro Aristotela stavy „hmoty“, nýbrž stavy vody nebo stromu. „Být stromem“ nemá pro hmotu ontologicky tentýž charakter jako „být kvetoucí“ pro strom. U člověka je to zřejmé. Neříkám: teď jsem právě ve stavu „být člověkem“ a za osmdesát let budu ve stavu hromady kompostu, nýbrž – pokud nevěřím v nesmrtnost duše – za osmdesát let už *nebudu*. To, co označujeme jako vodu, strom nebo Já, jsou základní skutečnosti, o nichž nemá smysl říkat: jestliže už nejsou, jsou „něco jiného“.

Tím je pro Aristotela dána odpověď na otázku dodatečné určenosti, již se hmota stává formovatelnou: hmota je vždy už formovaná. K *proté hylé*, „první látce“, nepřistupuje ještě určení, skrze něž se stává přístupná pro ideje, nýbrž tato *proté hylé* je produkt myšlenkové abstrakce: totiž skutečnost myšlená bez formovatelnosti. Určité „vyznačené“ stavy látky, o nichž jsou predikovány všechny ostatní vlastnosti, jsou pro Aristotela vlastní skutečnosti. Základním ontologickým pojmem tedy pro Aristotela není *eidos*, ale *úsia*, substance. Základem skutečnosti je na jedné straně čirá látka; ta však sama nemá – jakožto nestrukturované, čiré „z čeho“ – žádnou skutečnost. Vlastní *hypokeimenon* je proto substance, skutečný základ skutečnosti. Substanciální formy, *entelecheia*,³ činí věc tím, čím je. Odpovídají principu samopohybu, který Platón nazýval *psyché*, zatímco Aristotelés pojem *psyché* vyhrazuje pro entelechii živých bytostí. Ale entelechii mají i anorganické jednotlivé věci. Ty sice pro svůj

pohyb potřebují impuls, ale ten není přijímán čistě pasivně, nýbrž je *aktivně* prostředkován přirozeností věci.

Tak k přirozenosti křídly patří, že odráží světlo, že se dá rozetřít na tabuli, že se rozbije, když upadne na tvrdou podlahu atd. Ale to všechno jsou specifické způsoby, jimiž přirozenost křídly zpracovává vnější působení: přirozenost kovového pera by je zpracovala docela jinak. Pro Aristotela se každá reakce na vnější působení odlišuje jen stupněm od živoucích odpovědí, jimiž dokážou reagovat živé bytosti na podněty na základě své zvláštní substanciální přirozenosti.⁴

Platónova oblast čiré, pasivní mnohosti, nezaměřeného pohybování pro Aristotela neexistuje; veškerý pohyb je zaměřená aktivita. Nezaměřené pohybování si představujeme podobně jako Brownův pohyb molekul: abychom ho vůbec mohli označit za pohyb, musí mít směr – i když krátkodobý a neustále proměnlivý. *Materia prima*, čiré „z čeho“, je pro Aristotela pouhý princip možnosti vzniku a pohybu, sama není pohybem. Proto také počátek světa v čase na způsob platónského démiurga není myšlenkově nutný: nikdo nemusel vnášet řád do chaosu, protože chaos neuspořádaného pohybu nikdy neexistoval. *Materia prima* nemá žádnou skutečnost kromě toho, že je ontologickým konstitutivním principem v konkrétní věci. Ale před konkrétní věcí nic neexistuje. *Materia prima* je pro Aristotela myšlenkový princip, nikoli reálný princip. „Být“ pro Aristotela znamená: skutečně být. Svět je vždy už zformován, uspořádaný kosmos je věčný.

To, že je kosmos věčný, neznámá, že není vytvořen bohem. Naopak: formování světa má původ v trvalém vlivu boha jako čirého

³ *Entelecheia*, „bytí telosu uvnitř“, je stejně jako *energeia* jeden z pojmů, které vynalezl Aristotelés. Má velmi přesný význam.

⁴ Moderní vědy o životě argumentují jinak: i živé bytosti reagují čistě zákonitě jako složité útvary svých chemických prvků. To ovšem vede, jdeme-li v kruhu dále, opět k antice: na jedné straně připisovat kvality prvkům je antropomorfní (a aristoteléské), na druhé straně se při dostatečném progresu materiální elementární částice znovu rozpouštějí v (platónských) strukturách.

formálního principu, čiré *energeia*.⁵ Jeho působení je však souvčetně se samotným bohem, neimplikuje žádný začátek.

Tato teze zůstala živá ve středověkém aristotelismu. Bible sice učí počátku světa v čase, jak říká Tomáš Akvinský, ale samotné spekulativní úvahy, jež nám ukazují svět jako stvoření Boha, nevedou k jeho časovému začátku. Vztah stvoření a tvůrce může být myšlen také jako věčný vztah.

Přirozené věci, *fysei onta*, mají podle Aristotela původ pohybu v sobě. Naproti tomu u umělých věcí princip pohybu *nevyplývá* z jejich substanciální formy.

Kniha jakožto kniha nemá princip svého pohybu v sobě, nýbrž za všechno, co u ní umožňuje pohyb, vděčí svým přirozeným substancím papíru, lepenky, dřeva atd. Držíme-li ji ve vzduchu a upustíme, pak nepadá k zemi proto, že je to kniha, nýbrž proto, že je to přirozené těleso s určitými vlastnostmi. Obdobně balón naplněný vodíkem stoupá do výše. Za všechny tyto pohyby neděčí umělé předměty tomu, že jsme je zformovali. Umělé předměty, jež se samy pohybují, můžeme zhotovit pouze na základě pohybových vlastností, které už jsou v samotné přirozené skutečnosti.

Pojem substance či substanciálních forem otvírá přirozeným věcem, *fysei onta*, prostor možných pohybů a uvnitř tohoto prostoru zůstává zachována substance jako taková. Odpovídajícím pojmem k *úsia*, substanci, je pojem omezeného prostoru jejího zvláštního a specifického pohybu: pojem možnosti.

Specifické jádro aristotelského pojmu možnosti nejspíše postihneme, když ho odlišíme od megarického⁶ pojmu možnosti, který před několika desítkami let došel znovu uznání zásluhou Nicolaie Hart-

⁵ Bůh sám není v pohybu. Je zcela jednoduchý a nedělitelný: je nehybný hybatel a pohybuje hvězdami tak, „jako milované pohybuje milujícího“ (Aristotelés, *Met.* XII,7).

⁶ Tomuto pojmu možnosti se říká „megarický“, neboť pochází z megarické školy, která měla „velmi bojovné“ přívržence (*Ueberweg*, I, str. 150). Tuto školu založil Eukleides z Megary, jeden z nejstarších žáků Sókratových.

manne.⁷ Podle megariků je možné jen to, co je skutečné. Neboť za možné lze označit jen to, pro realizaci čehož jsou splněny všechny podmínky. To, k realizaci čehož ještě nějaká podmínka chybí, totiž *není* možné. Ale jsou-li splněny všechny podmínky k realizaci, pak už nejde o možnost, ale o skutečnost. Proto je možné jen to, co je skutečné, a všechno, co je možné, je skutečné.

I když tato úvaha zní zprvu přijatelně, přece není v souladu se způsobem našeho vyjadřování.

Když se podíváme na hodiny a někomu řekneme: „Je možné, že ten vlak ještě stihneš,“ megarik by namítl, že to vůbec nemůžeme vědět. Vposledku to přece závisí na tom, jak rychle dokážeme jít, je-li dopravní zácpa atd., a jen jsou-li realizovány všechny podmínky, jež jsou nutné ke stihnutí vlaku, je možné, že ho stihne, a pak ho také skutečně stihne. Ale tak my nemluvíme. Co myslíme, když říkáme: „Je možné, že ten vlak ještě stihneš“? Myslíme: *Můžeš* ho stihnout. To znamená, že rychlost chůze, která je třeba, aby člověk vlak stihl, je v rámci toho, co dovoluje jeho přirozenost.

Mluvíme-li o možnostech, které má existující bytost, máme na mysli určitý prostor možných stavů, které se na ní mohou uskutečnit, v protikladu k jiným stavům, jež jsou vyloučeny. Možné stavy jsou takové, jež se někdy realizují:⁸ tím je pojem možnosti, *dynamis*, velmi úzce spojen s pojmem substance, *úsia*. Pojem substance totiž neznamená, jak jsme viděli, jeden stav vedle jiných, nýbrž základní stav, který definuje bytí skutečného a který otevírá určitý prostor jiných stavů, jež jsou pro existující bytost *normálně* možné.⁹

⁷ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*; srv. J. König, *Vorträge und Aufsätze*, str. 62–121.

⁸ Kantovými slovy: schéma možnosti je „určení představy nějaké věci v určitém čase“ (*KČR* B 184).

⁹ Aristotelés nikdy neužívá pojmu normalnosti statisticky (srv. I. Düring, *Aristoteles*, str. 518) ani dogmaticky, nýbrž ve smyslu předpokladu pro možnost poznat a označit odchylky! Srv. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, str. 34–39.

I když jsme určitého psa ještě neslyšeli štěkat, říkáme: může štěkat. Štěkot patří k jeho *úsia*, k oblasti možností, která je otevřena jeho podstatou, *úsia*. Naproti tomu neříkáme, že pes bude moci zítra zpívat jako slavík, neboť to se nenalézá v okruhu bytí psem. Naopak bychom řekli, když z nějakého důvodu *skutečně* nemůže štěkat, že je to špatný pes, neboť štěkat obvykle patří k možnostem psa.

Megarický pojem možnosti říká, že pro někoho je nějaká věc možná jen tehdy, když ji nejen může, ale také chce udělat a dělá. Naproti tomu Aristotelés pro realizaci skutečného přijímá platónské rozlišení *causa a conditio sine qua non* a rozlišuje analogicky *podstatné* podmínky od podmínek *okrajových*. Podstatné podmínky jsou ty, jež vyplývají ze základních dispozic substance.

Někdo řekne, že může, že umí hrát na klavír. Když ho ale vyzve, aby zahrál, odpoví, že teď nemůže, protože tu není klavír. „Moci“ se tu užívá jednou v aristotelském smyslu, podruhé v megarickém. Moci zde a nyní předpokládá, že jsou splněny *všechny* podmínky, předpokládá tedy skutečnost toho, co je možné. Substanciální možnost s tím není totožná, nýbrž označuje takovou podmínku pro realizaci určité události, která je dispozicí pro tuto událost. V našem příkladě: moci, umět hrát na klavír. Všechny ostatní podmínky jsou vůči této podmínce akcidentální (nahodilé). Řekneme-li o určitém člověku: „Nemůže, neumí hrát na klavír“, nemáme na mysli, že v místnosti není klavír. Jinak bychom mohli říci jen: „*Může*, když to zároveň také dělá.“¹⁰

Nemůžeme tedy říci, že schopnost, možnost hrát na klavír je vlastnost x, jež mimo jiné slouží k tomu, aby člověk, který ji má, hrál na klavír, když je posazen ke klavíru, nýbrž toto x není nic jiného než schopnost realizovat hru na klavír. Protože možnost je definována vztahem k jejímu uskutečnění, musí, dříve než vůbec můžeme mluvit o možnosti, už existovat ne sice *toto* určité uskutečnění, ale usku-

¹⁰ Pro tyto závěry se Voltaire Descartovi jízlivě vysmíval (*Der unwissende Philosoph V; Kritische Schriften*, str. 200).

tečnění „něčeho takového“. Proto Aristotelés říká, že uskutečnění, skutečnost, je před možností.

Aristotelská definice pohybu je v podstatě zprostředkování mezi oběma uvedenými pojmy možnosti: pohyb je *reálná možnost*. To je třeba blíže vysvětlit.

2. Aristotelova nauka o pohybu

Viděli jsme, že pro Aristotela je veškerý skutečný pohyb zaměřený. Tím je *per definitionem* pojat v širším smyslu teleologicky, podle dnešního způsobu vyjadřování „intencionálně“. Slavná definice pohybu z *Fyziky* zní:¹¹

Pohyb je entelechie, uskutečnění potenciálně jsoucího jako takového, krátce: *pohyb je uskutečnění možného jakožto možného*.

To neznamená, jak často čteme, že pohyb je „přechod z možnosti do uskutečnění“.¹² Už Tomáš Akvinský poukázal na to, že je to definice kruhem. Sám *přechod* je pohyb, a my přece chceme pochopit, co je pohyb.

a) Anticipační struktura pohybu: teleologie v širším smyslu

Řekneme-li o předmětu, který se nachází v A, že má možnost být v B, pro Aristotela to znamená, že to náleží k jeho substanciálním možnostem. Megarik by namítl, že je to jen myšlená možnost. Aby něco bylo skutečně možné, musely by být splněny všechny ostatní podmínky. Ale v tomto případě by se onen předmět už nacházel v B a mluvení o možnosti by postihla Ockhamova břitva.¹³ Aristotelská

¹¹ Aristotelés, *Phys.* III,1,201a10; 202a7.

¹² N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, str. 50: „Pohyb je přechod od jednoho [dynamis] k druhému [energeia].“

¹³ *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. („Jsoucna se nemají rozmnožovat bez nutnosti, tj. Netvoř zbytečné pojmy!“) Srv. A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, IV, str. 85 n.

odpověď naproti tomu vyznačuje *jeden* určitý stav předmětu A ve vztahu k B jako *reálnou možnost*, totiž stav pohybu z A do B. O skutečnosti možnosti, krátce: o reálné možnosti, *entelecheia tú dynamei ontos hé toiúton*, můžeme mluvit tehdy, je-li možnost skutečnou možností tím, že probíhá pohyb. Tím ještě není skutečná ona skutečnost, ale možnost je reálná možnost. Je-li předmět v pohybu do B, pak jsou všechny další podmínky pro to, aby nastalo B, akcidentální: nesmí jen nastat něco rušivého. *Ceteris paribus* je dosažení B jisté. Všechno, co by mohlo způsobit nějakou poruchu, je akcidentální, „náhodné“, *kata symbebékos*. To, že k ničemu takovému nedojde, nelze počítat mezi podmínky B ve stejném smyslu jako samotný pohyb. Pohyb do B je jako takový anticipací budoucího stavu B. „Pohyb je přítomnost budoucnosti“ (C. F. Weizsäcker). O pohybu předmětu v A_1 v okamžiku t_1 nemůžeme vůbec mluvit,¹⁴ aniž anticipujeme místo A_2 , v němž se bude předmět nacházet v t_2 . Pro pojem klidu platí totéž; pak jenom platí, že A_1 se rovná A_2 .¹⁵ Chápat pohyb jako skutečnost možnosti znamená chápat pohyb jako možnost budoucího stavu, který patří k definici přítomného, a to *jakožto* možnost: neboť každému budoucímu stavu je vlastní, že nenastává s jistotou. Neboť mezi každým stavem a každým následujícím je časová mezera, během níž „do toho něco může přijít“. Nicméně máme-li nějaký předmět popsat jako pohybující se, nemůžeme se obejít bez pojmu anticipace budoucího.

Podle Aristotela potřebují všechny přirozené pohyby, tj. změny, nejen počáteční důvod, ale také důvod postupu až k určitému konci. Aristotelés nezná princip setrvačnosti. Podle něho není pohyb z místa na místo důvodem, nýbrž jen jedním případem změn stavu. A ani my nevysvětlujeme např. růst rostliny pomocí principu setrvačnosti,

¹⁴ Infinitesimální počet od doby Leibnize sice rozkládá pohyb do konečného počtu velmi malých (tj. libovolně malých) stavů, a tak je možno pohyb spočítat. Ale zároveň se také ruší charakter pohybu, neboť zůstává otázka: jak předmět přechází z *jednoho* stavu do druhého. Srv. k tomu 5. kapitolu (k Leibnizovi).

¹⁵ V přesném smyslu není v klidu žádná přirozená věc, nýbrž jen nehybný hybatel.

který působí, že rostlina „setrvává“ ve „stavu“ růstu. Aristotelovou tezí vysvětlující pokračování a konec přirozených pohybů je to, že stav B *vysvětluje* pokračování pohybu a jeho konec tehdy, je-li sám přirozeným cílem.

Formy pohybu¹⁶ jsou: kvantitativní nabývání a ubývání (růst a úbytek), změna kvality (např. vyblednutí barev na slunci) a jako nejpronikavější forma – vznikání a zánik substancí. Ty se dějí v jediném okamžiku. Živá bytost, jež vznikla plozením, však není jakožto substance ještě vším, čím může být, nýbrž musí teprve růstem rozvinout svou plnou podobu (strukturu), svůj *eidos*.

Telos růstu je rozvinutí substanciální formy vzniklého těla. *Telos* přirozeného pohybu z místa na místo je jeho *oikeios topos*, jeho „domov“: těžká tělesa padají na zem, protože jejich přirozené místo je dole, lehká stoupají vzhůru.

Letí-li kámen vzhůru, protože jím někdo hodil, nazývá to Aristotelés „vynuceným pohybem“. Kámen si tento pohyb nečiní aktivně vlastním, což je vidět na tom, že brzy svůj směr změní a znovu se vrátí k zemi. Podobá se v tom koni, který dostane na vyjížďce hlad a snaží se vrátit do stáje.

Každý konec přirozeného pohybu není zároveň také jeho přirozeným koncem, jeho cílem. Kámen valící se z hory se může zarazit o větší, rozvinutí květu může být překaženo nedostatkem vody; Aristotelés volí jako příklad smrt člověka: kdyby každý konec byl *telos*, byla by cílem života smrt. Přirozeným *telosem* živé bytosti je však rozvinutí jejího *eidosu*, smrt je naproti tomu *ananké*, slepá nutnost. Může být ovšem opět funkčně vztažena k nadřazenému *telosu*: zachování druhu.

¹⁶ Z tohoto důvodu H. Wagner, *Aristoteles' Physikvorlesung*, překládá *kinésis* slovem „proces“. Jednodušší se zdá poukázat na to, že „pohyb“ je u Aristotela chápán širěji. Novověkou vědu beztak vyznačuje snaha redukovat veškeré pohyby ve smyslu Aristotela na místní pohyby. Srv. k tomu VIII. kap.

Jen jeden přirozený pohyb nemá konec: kruhový pohyb hvězd. Ty jsou podle Aristotela tvořeny zvláštním druhem hmoty,¹⁷ která nemá za cíl žádný *oikeios topos* nahoře nebo dole, nýbrž jejím cílem je samotný, do sebe se vracějící pohyb. Hvězdy jsou tak jako u Platóna nejdokonalejší přirozená tělesa.

Všechny ostatní přirozené pohyby naproti tomu mají počátek a konec. Jejich přirozený konec určuje *fysis*, *úsia* pohybující se věci, právě tak jako způsob samotného pohybu: tak jako různé živé bytosti rostou různě rychle, i tělesa padají podle Aristotela s různou rychlostí.¹⁸ Něčemu jinému nás naučily teprve abstrakce Galileiho.

Přirozený konec přirozeného pohybu je pro těleso tam, kde se – antropomorfně řečeno – cítí dobře. Je-li dosaženo stavu určité rovnováhy, těleso je vzhledem k tomuto pohybu v klidu.

Pro problém teleologie se však nyní klade základní otázka: do jaké míry lze takový anticipovaný *telos* označit jako princip, *arché*, a příčinu, *aitia*, pohybu? To je otázka na teleologii v užším smyslu, na materiální teleologii.

b) Princip nejlepšího v přirozeném pohybu: teleologie v užším smyslu

Aristotelovou tezí o přirozeném pohybu je, že existují určité, charakteristické možnosti jsoucna, které vyznačují směr a konec jejich po-

¹⁷ Z éteru (*aithér*) – později zvaného *quinta essentia*, „pátá esence“ – z pátého prvku vedle čtyř pozemských: oheň, voda, vzduch, země.

¹⁸ Aristotelovi nejde o vysvětlení volného pádu bez odporu, tedy v ideálním vakuu, nýbrž o vysvětlení přirozených pohybů pádu: listu ze stromu na podzim, kamene ve vodě. A zde je tomu fakticky tak, že po krátké fázi „zrychlení“ (až těleso dosáhne charakteristické normální rychlosti) těleso padá konstantní rychlostí:

$$\bar{g} = m \cdot \bar{g} \text{ a } \bar{R} = 6 \pi \eta r \bar{v} \text{ jako i } \bar{g} = -\bar{R} \text{ dostáváme } |\bar{v}| = \frac{m \cdot \bar{g}}{6 \pi \eta r}$$

Představa fyziky, kterou Aristotelés neoznačuje jako antropomorfní, nýbrž Galilei jako abstraktní, není obtížná. Aristotelovi nakonec nešlo o ovládnutí přírody, nýbrž o její vědecké poznání. Srv. S. Toulmin, *Modelle des Kosmos*, str. 86–111.

hybů. Přirozený *telos* pohybu tedy má sám pro tento pohyb vysvětlující hodnotu. Přirozené konečné stavy můžeme chápat jako „kvůli čemu“ přirozeného pohybu a toto „kvůli čemu“ činí tyto pohyby pochopitelnými jako přirozené pohyby. V tomto smyslu je *telos* příčinou a odpovědí na otázku „proč“ ve vztahu ke směru přirozeného pohybu, neboť *telos* na rozdíl od ostatních důvodů umožňuje pochopení ve zvláštním smyslu, totiž analogií se zkušeností o sobě. O tom pojednáme ještě později. Zde musíme nejprve prozkoumat, jakým způsobem Aristotelés diferencuje pojem příčiny.

Aristotelés rozlišuje čtyři druhy příčin, tj. odpovědí na otázku, proč je něco takové, jaké to je. I zde se nejprve orientuje podle způsobu mluvení, a tedy podle každodenní zkušenosti o přírodě.¹⁹

Aristotelés se nedomníval, že „fyzika“, tj. přírodní filosofie, má vlastní metodický přístup k přírodě, který je zcela nezávislý na naší běžné znalosti přírody. Naopak: když tuto znalost odmítneme – nebo nahradíme tzv. „upřesněním“²⁰ –, pak nedospějeme k vůbec žádnému poznání. Veškerá naše dnešní experimentální zkušenost o přírodě – Aristotelés znal experiment velmi dobře, pokládal ho však ve vztahu k vědě o přírodě za nevýznamný²¹ – je zasazena do zmíněné znalosti i tehdy, když od ní výslovně odezíráme. Neboť jak jinak by došlo k tomu, že z „chaosu počitků“, z „kontinua vjemů“ (Kant), vyjímáme jednotky, jako je motýl, chudobka nebo atom helia,²² a činíme je předmětem vědy? Přiro-

¹⁹ Srv. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*.

²⁰ To je cesta moderní přírodní vědy. Vůbec nepopírá přednost antropomorfního způsobu vyjadřování – jako heuristického předporozumění. Věda pak toto vyjadřování ruší v kauzálních souvislostech. Na příkladě kvalit se při tom ukazuje, že tato cesta se nachází jakoby u Sicílie: mezi Skyllou a Charibdou. Svět se buď stane radikálně cizí a neznámý, nebo je člověk přirozený počítač. Srv. IX. kap.

²¹ Poznávat přírodu pro něj nakonec znamená pozorovat, jak přírodní procesy probíhají, když do nich člověk *nezasahuje*.

²² K systémovému charakteru atomu helia srv. A. Meyer-Abich, *Naturphilosophie auf neuen Wegen*. K pojmu systému viz IX. kap.

zeně proto, že tyto jednotky pocházejí z původní zkušenosti. Vždy mluvíme o přírodě tak, jako by v ní existovaly věci, které se liší od jiných věcí. To však *není* výsledek vědeckého experimentálního výzkumu, nýbrž předpoklad každého přístupu k přírodě.

Orientace podle našeho obvyklého způsobu mluvení vede Aristotela k jeho nauce o čtyřech příčinách:

1. *causa materialis* – příčina látková (materiální)
2. *causa efficiens* – příčina působící
3. *causa formalis* – příčina formální (tvarová)
4. *causa finalis* – příčina účelová

Pozorujme klavír, který se nachází v jednom domě na francouzské Riviéře. Je rozladěný. Proč? Jedna odpověď zní: protože je ze dřeva. Uvedení materiální příčiny je podle Aristotela na rozdíl od Platóna skutečnou odpovědí, protože určitá látka – dřevo – má substanciální formu a k její *úsia* patří, že se snadno roztahuje.

Jinou odpovědí je, že rozladění způsobuje vlhký vítr od moře, který po celý den proudí domem. To by bylo uvedení působící příčiny.

Za třetí lze poukázat na formální příčinu: k hudebním nástrojům patří možnost, že jsou někdy rozladěné. Roztažení dřeva totiž znamená rozladění pouze tehdy, jde-li o dřevo nějakého hudebního nástroje. Údaje formálních příčin mohou být ještě určitější, můžeme říci, že jde o typ klavíru, který vyrábí firma Hulesch & Quenzel²³ a který je známý tím, že se zvlášť snadno rozladí.

Odpověď, která udává poslední důvod, je však opět jiného druhu. Být rozladěný je negativní výraz. Rozladění existuje jen jako chápání předpokládaného účelu klavíru, totiž účelu produkovat hudbu. Rozladěný klavír ji produkuje špatně. Špatně se může dít jen něco, co se může dít také dobře. Nerealizovat *telos* opět předpokládá *telos*. Nerealizování se ovšem nevysvětluje pomocí *telosu*, nýbrž na místo „kvůli tomu, aby“ nastupuje u Aristotela *náho-da*, náhodné střetnutí řady přirozených procesů, z nichž každý

²³ Hulesch & Quenzel, světově rozšířená firma na výrobu zlosti. Srv. Heimito von Doderer, *Die Merowinger*, str. 142–148.

opět vyžaduje a připouští vysvětlení. Ale vysvětlení základních procesů musí být teleologické, protože základní procesy nejsou náhodné.

Chci-li vědět, co je rozladěný klavír, musím vědět, co je to klavír, a k tomu nestačí, aby mi někdo pověděl jeho jméno, nestačí, abych věděl, z čeho je, kdo ho zhotovil, jaký má tvar. Musím vědět, k čemu slouží. Vědění „k čemu“ udává podle Aristotela první ze všech příčin: dříve než židle je tu chtění sedět. Kdybychom nechtěli sedět, nezhotovili bychom žádné židle, neexistovali by výrobci židlí, designéři židlí a netěžili bychom dřevo na židle. Zmizí-li *telos* nějaké věci, zmizí – jak říká Platón ve svém příkladě umění loďařského²⁴ – po určité době samotná věc.

Antiteleologismus novověké vědy už tři sta let Aristotelovi s unavující pravidelností vytýká, že problém teleologie v přírodě pojímá stále podle umělých věcí, jako jsou lodi nebo židle, u nichž můžeme mluvit o účelu jen proto, že je zhotovil člověk, bytost stanovující cíle. Ale to právě chybí u přirozených věcí a to prý Aristotelés zcela přehlédl.

Spíše se ovšem zdá, že ten, kdo takto argumentuje, sám přehlédl, jaké subtilní odpovědi Aristotelés neustále dává právě k tomuto problému. Umělé věci, říká Aristotelés, jsou charakterizovány tím, že se samy skládají z určitého „co“ a „z čeho“, že však příčina působící a účel nejsou v nich, nýbrž v člověku. Ptáme-li se pak dále, *jak* je cíl příčinou („jak působí“), odpověď zní, že cíl se nachází ve vědomí výrobce, že motivuje výrobce k jednání a zhotovování. Z hlediska účelu se organizuje činnost zhotovování, koordinují se kauzální procesy, které jsou nutné pro zhotovení.

Přirozená věc je naopak charakterizována tím, že „co“ a „k čemu“ v ní spadají v jedno. Účel je samotná forma věci, odtud také slovo *entelecheia*: „cíl nesu v sobě“. Chceme-li porozumět procesům, kte-

²⁴ Platón, *Polit.* 299 n. Kde už se necestuje po lodích, kde už neexistují kormidelníci, kteří vědí, proč loď musí být taková a ne jiná, tam upadá umění stavby lodí. Kdyby lodě přesto byly dále stavěny, pak ztráta informací, vznikající nedostatkem zpětné vazby, by vedla k tomu, že navrženými loděmi, budou-li se jednou skutečně používat, se už nikdo nebude umět plavit.

ré probíhají v živém těle, musíme se orientovat podle jejich možných nebo funkčních významů pro zachování nebo produkci živé bytosti.

Východiskem takového porozumění je přirozená bytost člověk, který sám od sebe ví, k čemu jsou „dobré“ jeho části, orgány,²⁵ tj. k čemu se jich má užívat. Člověk „je nejznámější zvíře, neboť jeho části se nevymykají vnímání“.²⁶ Nemohli bychom v jednání organizovat jiné věci z hlediska účelu, kdybychom sami jako přirozené bytosti už nebyli ve stavu určitého „kvůli tomu, aby“, kdyby naše vlastní takovost pro nás neměla charakter *telosu*. Účelové a formální příčiny se liší teprve při zhotovování. A jen zde pak také platí, že i příčina účinná je jiného druhu než formální příčina. Přirozené věci nejsou zhotovovány, nýbrž plozeny, plozeny živými bytostmi stejného druhu. A Aristotelés vychází z toho, že nikdy nevznikly jinak: (přirozené) druhy jsou tak věčné jako svět.

Klavíry jsou naproti tomu zhotovovány výrobcí klavírů, ne živými klavíry. *Eidos, morfé*, tvar (jak Aristotelés raději říká) klavíru existuje před jeho zhotovením ve vědomí výrobce. Tam je představen, aniž se mění, to je totiž zvláštností lidské duše, která je podle Aristotela „v určitém smyslu všechno“. I jiné substance přijímají cizí formy, ale ty jsou asimilovány, přeměněny ve vlastní formu, nebo naopak přeměňují příjemce. Mít něco ve vědomí neznamená asimilovat to, např. strávit, nebo být jím asimilován, ale znamená to: zpřítomňovat to jako ono samotné. Přesně to znamená pro Aristotela poznávat: něco v sobě zpřítomňovat jako něco jiného v jeho vlastní takovosti, a přitom to neproměňovat a neproměňovat sám sebe: poznávat modrou barvu neznamená stát se modrým.

²⁵ Pojem *organon* zavedl v jeho specifickém fyziologickém významu Aristotelés (zvláště ve srovnávací anatomii). Srv. J. H. Wolf, *Der Begriff „Organ“ in der Medizin*.

²⁶ Aristotelés, *Hist. animal.* I,6,491a23. Tím se nechce říci, že člověk je nejznámější díky pokusům a pitvám, nýbrž že sám od sebe ví, k čemu jsou orgány dobré. Srv. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, str. 36.

Aristotelés nechápe přirozené věci naivně podle analogie s umělými předměty, právě naopak: kdybychom přirozené a umělé předměty nechápali v jistém smyslu jako analogické, nemohli bychom o přírodě vůbec mluvit.²⁷ Analogický základ pro to však nezáleží v tom, že přírodu neoprávněně vidíme brýlemi umění, nýbrž je to naopak: lidské umění – *techné* – napodobuje nedokonale přírodu.

Dnes se poprvé mluví o možnosti, že by člověk mohl zhotovit předměty, které samy zhotovují předměty téhož druhu.²⁸ Ale i kdyby se něco takového v praxi podařilo, zůstalo by nejspíše u velmi nedokonalého napodobování přírody, která to dokáže už dlouho.

Každý konec pohybu nemá, jak jsme viděli, charakter *telosu*. Smrt není *telos* živé bytosti. Výkony srdce a plic neinterpretujeme z toho hlediska, jak přispívají k záhubě živé bytosti, nýbrž jak přispívají k tomu, aby se tato živá bytost udržela naživu. Aby *telos* v užším smyslu měl nějakou vysvětlující hodnotu pro přirozený pohyb, musí být možné *telos* chápat jako „kvůli tomu, aby“ pohybu. Aby to bylo možné, musí mít konečný stav, *telos*, pro pohybující se věc charakter dobra.

Jen za takového předpokladu vůbec můžeme v přírodě mluvit o chybných a nezdařených stavech. Odchylky, chorobný růst, chybné genové informace, exogenní poškození nakonec vznikají na základě přesně týchž přírodních zákonů, jež vedou i k normálním exemplářům. Podle Aristotela je v takových případech podoba (struktura) vlastní živým bytostem jakožto *telos* přemožena procesy nižšího druhu, jejichž cílovými příčinami jsou samostatnost jednotlivých tělesných buněk, samostatnost cizích, bakteriálních buněk nebo také jen tíhnutí kamene k jeho *oikeios topos*, když cestou dolů poškodí úderem střechu živé bytosti.

²⁷ „Mluvit o...“, to je nejantropomorfnější, co můžeme dělat. Ale není to výtka, nýbrž specifická dimenze lidského zacházení s přírodou. Neboť chceme-li důkladně odstranit všechny antropomorfismy, zůstanou ústa zavřená.

²⁸ Srv. J. v. Neumann, *Theory of Games and Economic Behaviour*, str. 205–226.

Poukaz na *telos*, který má pro přirozenou bytost charakter dobra, toho nejlepšího,²⁹ představuje uspokojivou odpověď na otázku „proč“, týkající se nějakého přirozeného procesu. Na druhé straně v přírodě nezkoumáme prostě libovolné procesy, nýbrž vždycky jen takové, které připouštějí smysluplnou otázku „proč“: funkční souvislosti, a protože ty jsou zpravidla velmi složité, plné dysfunkčnosti a abnormality.³⁰ Vycházíme z určitých stavů a ptáme se zpětně na jejich vznik. Potud je veškeré pozorování přírody zakryté teleologické v materiálním smyslu.³¹

Nezakryté teleologické je toto pozorování tam, kde akceptujeme *telos* jako vysvětlení pro určitou organizaci procesu. Ale každý stav nepřipouští otázku na rozumný vysvětlující důvod: např. určitá nepravdělná podoba hromady odpadků (viz výše).

Ale chápeme-li určitý předmět jako celek složený z částí, jež jsou vztaženy k celku, tj. interpretujeme-li tento předmět jako systém, který má ve vztahu ke svému okolí snahu zachovat se jako takový, pak to znamená, že tento předmět chápeme teleologicky.

U hromady odpadků nemáme dojem, že se snaží uchovat v tomto speciálním stavu. Když ale pozorujeme proces vracející se zpět do sebe, jako oběh vody,³² pak je smysluplná otázka: proč to tak je?

²⁹ Řec. *ariston a beltiston*; Platón, *Phd.* 97b. „Dobré“ vždycky znamená „dobré pro bytost vůbec“, a to je z perspektivy samotné bytosti to nejlepší.

³⁰ Nejprve byla psychoanalýza určena pro neurózy, pak „vysvětlila“ také normální duševní život a teď pokládá 95% lidí za psychicky nemocné. To je výsledek redukce na monokauzalitu a následné aplikace na normální procesy. Ve skutečnosti jde o redukci organismu na ten druh kauzality, jehož je třeba, aby ho zničil. „Fyzikové nás mohou poučit jen o tom, jak se poškozuje organismus“ (G. E. Stahl, *De empeiria rationali medica*).

³¹ Srv. H. v. Wright, *Causality nad Determinism*, a H. J. Schneider, *Die Asymmetrie der Kausalrelation*, a zde IX. kap.

³² Vedle tohoto pěkného příkladu připomeňme také udivující sebeopravování poškozených krystalů. O atomech se říká, že „se snaží na vnějším obalu elektronů zaujmout konfiguraci ušlechtilých plynů“. Odkud vědí, že je to pro ně energeticky výhodnější (a plyny se nazývají ušlechtilými patrně proto, že jsou tak pomalé v reagování – lenivé)? Srv. IX. kap.

Události, které stojí za to, abychom se jimi zabývali, mají velmi často tuto strukturu. Když se pak ptáme u oběhu vody na dobro, které se oběh vody snaží udržet, zjistíme, že jsme se v tomto případě mýlili. Ale s takovými otázkami se u přirozených předmětů nemýlíme vždy.

Když např. nějaký malíř realisticky namaluje zmíněnou hromadu odpadků, pak se můžeme klidně zeptat, proč ji namaloval. Odpověď: „přece tak vypadá“ bychom neakceptovali; všechno nějak vypadá. Musí nám říci důvod, proč namaloval právě *tenhle* obraz. Obrazy totiž předem chápeme jako předměty zhotovené záměrně; proto se můžeme smysluplně ptát i na jejich „proč“. A nebudeme jako odpověď akceptovat, že jsou neúmyslně vzniklé.

Telos je pro Aristotela první ze všech důvodů. Nemůžeme-li o něčem uvažovat z toho hlediska, že se nějak, pozitivně nebo negativně, vztahuje k nějakému „kvůli tomu, aby“, pak se vůbec nemůžeme smysluplně ptát na jeho důvody; neboť pak to vůbec není určité „něco“.

c) Teleologie a teleonomie

Ne všechno, co vypadá jako produkt smysluplného pohybu, také skutečně je výsledkem takového pohybu. Podle Aristotela je buď produktem teleologického procesu, nebo výsledkem náhody. Tomu odpovídá dnes běžné rozlišení mezi teleologií a teleonomií.³³ Teleonomie je uvažování o útvarech z hlediska jejich účelnosti ať už jakkoli utvářené, přičemž však – v protikladu k teleologii – účelnost útvaru *nemůže* být použita jako vysvětlující důvod pro jeho existenci.

Tak můžeme v přírodě najít něco, co se hodí jako židle, a přitom to není důvod o onom útvaru tvrdit, že je výsledkem přirozeného procesu, který byl zaměřen na vytvoření židli.

³³ Pojem teleonomie byl zaveden r. 1958 Pittendrighem. Obecně přijatá definice pochází od E. Mayra: Teleonomický proces nebo teleonomické chování je proces nebo chování, které za svou cílovou zaměřenost vděčí působení nějakého programu.“ In: E. Mayr, *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, str. 207. Srv. VIII. kap.

Ale o náhodě mluvíme podle Aristotela jen tam, kde máme co činit s teleonomickými útvary, tedy s takovými, které se nabízejí také jako předmět teleologického vysvětlení. Náhodou nazýváme takový způsob vytvoření nebo znemožnění nějakého účelného stavu, který (způsob) nebyl výslovně zaměřen na jeho vytvoření nebo znemožnění. Když ale hledisko účelu ponecháme bez povšimnutí, pak ztratíme i hledisko náhody.

Komicky se to uplatňuje v jedné scéně Karla Valentina:³⁴

K. V.: Už vám to Wagner vyprávěl?

Dirigent: Proč, copak je s ním?

K. V.: Jen si představte, jaká náhoda se nám včera přihodila. Já a Wagner jdeme po Londýnské ulici a mluvíme o jednom cyklistovi – a zrovna v momentě, kdy o tom cyklistovi mluvíme, jeden náhodou jede proti nám.

Dirigent: A dál?

K. V.: Co dál?

Dirigent: A kde máte tu náhodu?

K. V.: Říkám, mluvili jsme o jednom cyklistovi – a zrovna v momentě, kdy jsme o tom cyklistovi mluvili, jeden jel proti nám.

Dirigent: A co bylo s tím cyklistou? Co udělal?

K. V.: No nic. Jel dál.

Dirigent: Ale to přece není žádná náhoda. To není vůbec nic!

K. V.: Máte holt jiný světový názor.

Bez hlediska účelu je hledisko náhody nesmyslné. A kde je obojí nesmyslné, tam není „vůbec nic“.

Ale můžeme se přiklonit k dnes běžnému závěru, že *všechny* přirozené (přírodní) procesy, které se jeví jako cílově zaměřené, jsou pouze teleonomické, tedy účelné bez účelu? Aristotelés vyvrací tento názor v osmé kapitole II. knihy *Fyziky*.

Aristotelés především rozlišuje teleologické procesy a procesy „z nutnosti“, podobně jako Platón rozlišuje *nús* a *ananké*.

³⁴ K. Valentin, *Tingeltangel*, str. 318–319.

„Nyní musíme uvážit dvě věci: za prvé proč přirozenost patří k důvodům, jež stojí pod účely; potom problém, jakou úlohu má v přirozeném dění to, co je nutné. Nutnost je obecně pokládána za důvod, na nějž je třeba se odvolávat tím, že řekneme: protože teplé a studené a kterýkoli takový prvek je svou povahou takový a takový, proto musí nutně nastat to a to. A jinak tomu není ani tehdy, je-li nejprve uveden jiný důvod; např. láska a nenávist u jednoho myslitele, rozum u druhého: sotva ho uvede, hned zůstává opět mimo hru“ (*Phys.* 198b10–17).

To byla výtka adresovaná Anaxagorovi: mluví o *nús*, ale ve všech konkrétních otázkách argumentuje materialisticky a nechává rozum stranou.

„Zde vzniká otázka: proč nelze myslet, že příroda pracuje bez jakékoli finality a bez zřetele k lepšímu, že se naopak všechno v přírodě řídí pravidlem nutnosti, jako např. Zeus sesílá dešť, ne aby dal obilí růst, nýbrž z čiré nutnosti – neboť voda vystoupivší vzhůru se musí ochladit a ochlazený vzduch musí, proměněn ve vodu, padat k zemi; ale jestliže k tomu došlo, pak je růst obilí čistě náhodný následek okolností; a právě tak, když se některému rolníkovi obilí v důsledku deště na dvoře zkazí: neprší k tomu účelu, aby se obilí zkazilo, nýbrž zkažení obilí je pouhý následek okolností“ (*Phys.* 198b17–23).

Aristotelés rozlišuje mezi následky, které jsou určitému procesu vlastní, a následky náhodnými, které nemají s povahou procesu co činit: např. růst a zkažené obilí s oběhem vody.³⁵ Ani růst, ani zkažení obilí nejsou *telos* tohoto oběhu, nemají žádnou vysvětlující hodnotu ve vztahu k meteorologickým procesům. Poté Aristotelés uvádí tak moderně působící Empedokleovu teorii³⁶ vzniku živých bytostí náhodou – zde je totožná s „nutností“:

³⁵ U Aristotela (*Meteor.* I,9) je oběh vody ještě posuzován teleologicky – nikoli se zřetelem k organickým procesům, nýbrž analogicky podle hvězd – jako „dobrý“, jako „kvůli tomu, aby“, jež záleží v tom, že tento proces se vrací k sobě, a tak má trvání.

³⁶ Empedokleova teorie je ovšem tak moderní teprve díky Aristotelovi; srv. I. kap.

„Co pak činí nemožným názor, že věci se mají stejně i při tvoření orgánů v přírodě, že např. přední zuby, vhodné k ukrajování potravy, vyrostly z *čiré nutnosti* jako ostré zuby, stoličky ze stejné nutnosti jako široké zuby, vhodné k rozměšňování potravy? Nestalo se to totiž pro určitý účel, nýbrž obojí se takto prostě přihodilo. A nejinak je tomu se všemi orgány, u nichž se nejprve zdá, že je tu určitá účelnost utváření. Všechny útvary, při jejichž vzniku se všechno přihodilo právě tak, jak by to produkovalo i účelné vznikání, se pak mohly udržet při životě, protože díky slepé náhodě měly životaschopnou stavbu. Všechno ostatní však zaniklo a stále zaniká, útvary jako ty, o nichž Empedoklés říká: „skot s lidskou přední částí těla“ (*Phys.* 198b23–33).

Tuto teorii zvlášť a ateleologické chápání přírody obecně vyvrací Aristotelés čtyřmi opačnými tezemi.

Prvním Aristotelovým protiargumentem je zcela prostě pravidelnost účelných jevů (teprve naše doba pojala tuto pravidelnost do pojmu nutnosti jako „přírodní zákonitost“). Empedokleova teorie by byla přijatelná, jen kdybychom mohli vidět, jak neúčelné neustále vzniká a zaniká vedle účelného. Ale my přece vidíme jen to, že z účelně existujících organismů vzházejí zase účelné. A dokonce ani živočichové, kteří vznikají praplozením³⁷ – červi, hmyz, hadi, želvy –, nevznikají v libovolných formách, nýbrž neustále v těchž.

V případě básně vzniklé z rozsypaných písmen bychom mohli při velmi dobré vůli souhlasit, že šlo o náhodu ve smyslu velmi nepravděpodobné události. Kdybychom však házejícího vyzvali, aby se o to pokusil ještě jednou, a pokaždé by vznikla báseň, pak bychom se ovšem zdráhali mluvit o náhodě, ale měli bychom spíše tendenci věřit ve skrytý mechanismus nebo v parapsychologii, v každém případě však v účel.

³⁷ Nauka o praplození, podle níž určité organismy vznikají spontánním setkáním prvků, se udržela až do 19. století. Srv. W. Capelle, *Das Problem der Urzeugung bei Aristoteles und Theophrast und in der Folgezeit*. Teorie hypercyklu M. Eigena ostatně představuje návrat k modifikované nauce o praplození.

Aristotelés by možná připustil jednorázový vznik smysluplné struktury teleonomií prostřednictvím náhody ve smyslu nutnosti, ne však její pravidelné vznikání. Síla moderní repliky záleží v tom, že samotný mechanismus reprodukce je chápán jako jednou vzniklý fakt (srv. VIII. kap.).

Druhým argumentem je srovnání lidského jednání s přírodními procesy. U všech činností, které mají určité zakončení v nějakém cíli, je tomu tak, že etapy činnosti jsou realizovány kvůli tomuto cíli v určitém pořadí jedna po druhé.³⁸ Za předpokladu, že nenastanou vnější překážky, se při tom řád lidského zhotovování kryje s produkcí v přírodě. Protože však jednání je cílově určené, je takto určené i tvoření v přírodě. Kdyby dům byl přírodní produkt, vznikl by právě tak, jak je fakticky vytvářen lidskou prací. Kdybychom naopak dokázali vytvářet bakterie, dělo by se to tak, jak to činí sama příroda.

Nezdá se to zřejmé, když proti tomu namítneme, že přece vyrábíme organické látky z anorganických, ale postupujeme při tom zcela jinak než příroda. Aristotelés by to odmítl ze dvou důvodů. Za prvé musíme vzít v úvahu okrajové podmínky. Nejde jen o to, zvládnout *nějak* syntézu aminokyselin, ale o to, zvládnout ji tak, aby nebyl poškozen živý organismus: tedy za určité teploty, za přítomnosti mnoha jiných, citlivých substancí v plasmě atd. Pak nelze nitrovat vařící, koncentrovanou kyselinou dusičnou a později redukovat. Za druhé bychom v Aristotelově smyslu museli říci, že „přírodní produkty“ nikdy nevyrábíme, nýbrž pouze upravujeme existující přírodní produkty a aktualizujeme možnosti, které už jsou obsaženy v jejich *úsia*. Vyrábět přírodní produkty by znamenalo vyrábět entelechiální útvary, tedy živé bytosti nebo prvky. Ale my neumíme „dělat“ entelechii.

³⁸ Poukaz na plastičnost cílově zaměřených jednání (R. D. Braithwaite) není naproti tomu žádná námitka: jde pouze formálně o smysluplný sled jednotlivých kroků, ne o alternativní možnost.

Třetím Aristotelovým protiargumentem je, že v přírodě mluvíme o chybách.³⁹ Poznání přírody zahrnuje poznání, že určité stavy jsou lepší než jiné.

Kdyby někdo řekl, že se vyzná v koních, ale nedovedl by rozoznat nemocného koně od zdravého, pak bychom ho nenazvali znalcem koní.

Znát nějakou věc znamená znát určitý, té věci odpovídající stav a umět ho odlišit od jiných, neodpovídajících stavů. Abychom vůbec mohli mluvit o nevydařenosti – i u umělých věcí, u domů, bot, lodí, atd. – o nemoci, chřadnutí, abnormalitách, musíme předpokládat pojem normálnosti, který *neznamená* normálnost statistickou, nýbrž teleologicky fundovanou.

Kdyby po nějaké globální katastrofě existovalo více třínohých psů než čtyřnohých, většina by se tedy musela pohybovat kulhavě, pokládali bychom tři nohy u psů právě tak málo za normální jako bolesti hlavy či slepotu, i kdyby jimi trpělo 60 % lidí.

Reflexivně zavedeným pojmem normálnosti se Aristotelés stává zakladatelem vědy o životě.⁴⁰

Čtvrtý protiargument proti ateleologismu se obrací proti tezi, která je dnes vědeckým *common sense*: teleologie předpokládá vědomí.

„Je však pošetilé, když někdo nechce uznávat účelné vznikání s odůvodněním, že nelze vidět nic z toho, že by příčina procesu předtím rozvažovala. Ani zkušený řemeslník nemusí nejdříve rozvažovat. A kdyby umění stavět lodi sídlilo ve dřevě, pak by způsob jeho práce byl stejný jako způsob přirozenosti. Z toho plyne: je-li finalita v lidském konání, pak je také v produkci přírody. Nejjasněji to však ukazuje případ, když lékař léčí sám sebe; neboť právě tak je tomu v přírodě“ (*Phys.* 199b27–32).

³⁹ Středověk označoval odchylky jako *peccatum naturae*, jako hřích v přírodě.

⁴⁰ Srv. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, str. 34–53.

Proč řemeslník nerozvažuje? Protože je *zkušený*. Co umíme velmi dobře, umíme bez přemýšlení. Dobrý klavírista nepřemýšlí nejprve o tom, kterým prstem má udeřit na kterou klávesu. Kdyby byla teleologie vázána na vědomí, vznikl by paradox, že umění v té míře, jak je dokonalé, přestává být teleologické. Je tomu naopak. Snažíme se nějaké umění získat právě proto, abychom uměli co možná dokonale realizovat *telos*. A nejdokonaleji ho realizujeme – podle Aristotela –, když už při tom *nemusíme* uvažovat. Pak jednáme jako sama příroda. Podobně mluvíme, když říkáme, že něco se stalo naší „druhou přirozeností“. Sporná „první přirozenost“, o jejíž teleologickou zaměřenost Aristotelovi jde, je ta přirozenost, k jejímuž způsobu činnosti se druhá přirozenost přibližuje. Je činná bez rozvažování. Ovládat nějaké umění, *techné*, znamená, že řemeslný výrobní proces „probíhá sám od sebe“, jako když dobrý flétnista hraje na flétnu v polospánku. „Sám od sebe“ tu však znamená: v *řemeslníkovi* nebo v *hudebníkovi*, nikoli ve vyráběném předmětu nebo ve flétně. Když si teď představíme, že by výrobce a věc spadali vjedno, máme příklad teleologického procesu v přírodě.⁴¹

Kdyby bylo umění stavět lodi ve stavebním materiálu, pak by se tento materiál sám organizoval v loď. U lodi tomu tak není, a proto to není přirozená věc. U přirozených věcí jsou výrobce a věc totožní: např. živá bytost vytváří sama sebe, a tak je příčinou i účinkem sama sebe. Aristotelés překlenuje vzdálenost od jednání člověka k teleologickému procesu v přírodě analogií, příkladem lékaře, který léčí sám sebe.

Zde jde o „proces sebeléčení“, který se nejvíce přibližuje přirozeným procesům tehdy, když „umění“ minimalizovalo rozvažování.

Pro Aristotela není námitkou, že v těchto příkladech z lidského života před uměním, jež se stalo rutinou, vždycky předchází uvažování. To nepatří k podstatě umění jakožto *umění*, neboť je to méně dokonalý stav. Kdo dokáže zahrát sonátu z listu, předčí zjevně toho, kdo si u každé noty musí rozmyslet příslušnou klávesu. Uvažování

⁴¹ To odpovídá klasické definici přirozeného účelu u Immanuela Kanta: „Věc existuje jako přírodní účel, je-li sama od sebe ... příčinou i účinkem.“ Ak. V,370; srv. V. kap.

tedy nedělá umění uměním. Pavouci vytvářejí své umělecké sítě bez uvažování, a kdybychom to uměli jako pavouci, pak by uvažování, skrze něž bychom to uměli, bylo pro umění akcidentální (nahodilé). Uvažování nám samozřejmě dává vůči tomu tu výhodu, že jsme na cestě k cíli schopni různých obměn, ale v tom nezáleží *tertium comparationis* mezi zhotovováním a přirozeným vznikáním.

Úhrnem lze říci, že příčina účelová má v aristotelické nauce o příčinách primát. Jen ona dokáže uspokojivě odpovědět na otázku „proč“ ve smyslu porozumění. Účelová příčina je hledisko, z něhož jsou organizovány kauzální procesy a produkovány přirozené formy. V substrátu přirozených procesů, v látce, zase může být důvod *nedosažení účelů*.⁴²

Teleologické struktury může porušit i zrušit *ananké* ostatních příčin. Děje se to proti *telosu*. Ale co se děje proti *telosu*, může být samo opět vysvětleno teleologicky. V přirozených tělesech – i v prvcích – existují teleologické snahy, jež působí proti nadřazenému *telosu*, nejsou-li do něho dostatečně začleněny.

Když např. nějaká sociální skupina nežije působením *ananké* v dobré shodě (např. na základě zvláštních charakterů jejích členů), pak může být samozřejmě každá příčina narušení sama opět interpretována teleologicky. Každý „rušitel“ přece sám něco chce, totiž svůj vlastní *telos*. Bakteriální infekce v organismu narušuje jeho účelnou strukturu, ale bakteriím samotným slouží tento stav velmi účelně k zachování sebe a svého druhu.

A dokonce když člověk nedopatřením spadne do studny a utrpí při tom škodu, pak se přitom prvky „země“ a „voda“, z nichž se člověk hlavně skládá, dostaly o něco blíže svému *oikeios topos*, přirozenému místu tíže.

I narušení teleologických procesů mohou být uvedena na podřízené procesy a jejich teleologickou zaměřenost. Nižší procesy však

⁴² Aristotelés je zvlášť kritický zastávce teleologie. Dosazení účelu nejen může selhat, ale čím více se na vzniku nějakého předmětu podílí hmota, tím méně zřetelný může být účel pro přírodovědce.

mohou způsobovat jen poruchy: vyšší *telos* z nich být vysvětlen nemůže.

3. Teleologie imanentní a transcendentní

Aby *telos* mohl být chápán jako „kvůli tomu, aby“ určitého pohybu, a tak mít pro tento pohyb vysvětlující hodnotu, musí mít tento *telos* pro pohybující se věc charakter dobra. Aristotelés i Platón chápou dobro jako to, co je prospěšné pro bytí jsoucna. Jde-li každému jsoucnu „o jeho bytí“, pak to znamená, že být je pro každé jsoucno prvotním dobrem. Středověký aristotelismus to také vyjádřil axiomem *omne ens est bonum*. Pojímát přirozený předmět jako takový znamená pojímát ho jako něco, co se snaží uchovat v bytí. Tím se předměty liší od efemérních, náhodných stavů.

Pojem věci je pro Aristotela sám už teleologickým pojmem. Otázka, je-li teleologický charakter věci, tj. její snaha o sebezachování, teprve následkem její existence, nebo máme-li už sám vznik věci chápat teleologicky, pro Aristotela nevystává: přirozené věci, prvky a organismy jsou věčné, patří ve své druhové stálosti původně ke světu. Princip *anthropos anthropón genna* – člověk plodí člověka – se vyhýbá obtíži teleologie konstituující samotné věci: ve skutečnosti existuje *telos* reálně fyzicky už v organismu rodičů. Protože organismy jsou věčné, nepotřebuje Aristotelés také démiurga. Nad přirozenými věcmi existuje jen bůh, *bonum universale*, platónské *agathon*. Bůh je jakožto „první hybatel“ důvodem bytí a takovosti všech pozemských věcí. Nejsou jen konstituovány imanentně teleologicky, tj. vybaveny snahou o sebezachování: snaha o sebezachování je spíše subjektivní stránkou objektivní „náležitosti věci být“.

Přirozené věci se drží v bytí nejen působením slepé vůle, nýbrž tato vůle může být opět interpretována pomocí „kvůli tomu, aby“, jež ukazuje nad pouhé faktické trvání toho, co tu je. Kdyby takový transcendentní *telos* neexistoval, pak by *telos* přirozených věcí byl jen relativní a konečnou vnitřní perspektivou, která nemá v pohledu zvenčí žádný smysl. Přirozené věci by se sice snažily zachovat v bytí, ale činily by to bez důvodu: jsou prostě takové. Ten, kdo stojí mimo, by se o snahu o sebezáchovu nemusel starat, ani o snahu člověka o sebezachování. Tato snaha je, jako každá jiná snaha,

pouhé faktum ve světě. Odstraněním tohoto faktu by byla odstraněna i ona snaha.

Taková je v novější době teze Schopenhauera.⁴³ Všechny bytosti sice usilují o to, aby se zachovaly v bytí, ale tato vůle je slepá, nesmyslná a bezúčelná faktum. Veškerá „hodnota“ věcí záleží v jejich užitku pro tuto vůli, tak jako se užitek lékaře omezuje na nemocného, který chce být zdravý. Jeho hodnota mizí, když nemocný tuto vůli už nemá. Schopenhauer soudí, že všechny hodnoty zmizí jako zdánlivé hodnoty, až jednou odhalíme snahu o sebezachování v její nesmyslnosti. Poznání nesmyslnosti je zároveň nejvyšší a jediný smysl, takže cíl člověka záleží ve vyhasnutí vůle. Vhodnými praktickými nástroji, jak k tomu dospět, jsou dálnovýchodní meditace a hudba.

O této problematice už uvažoval Platón v dialogu *Lysis*.⁴⁴ Tuto teorii nazývá teorií lidí bez radosti, a v jejich světě, nejhorším ze všech možných světů, člověk fakticky nemůže chtít žít.

Aby Aristotelés mohl odpovědět na otázku po *telosu* sebezachování, zavádí na několika místech svého díla⁴⁵ do pojmu *telos* vnitřní rozlišení. Známe je už z platónského *Symposia* jako rozlišení mezi objektivním účelem a subjektivním motivem. Aristotelés nejprve dává této diferenci terminologickou přesnost. Rozlišuje:

⁴³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, str. 26–28 (*Sämtliche Werke*, str. 423–466).

⁴⁴ V dialogu *Lysis* klade Platón otázku, zda to, co je přátelsky milé, *filon*, je milé samo o sobě, nebo jen se zřetelem k určité potřebě, k odstranění nějakého nedostatku. Jsou pokrmy „milé“ jen proto, že máme hlad? Pak bychom měli být všichni spokojeni, kdybychom neměli žádný hlad. Ale kdo nemá hlad, toho přece pokládáme za nemocného. Možná že se cítí dobře i bez hladu, ale když nic nejí, zemře. Na to můžeme odpovědět: tak tedy zemře. Kdo nemá vůli k životu, pro toho není smrt žádným zlem, tedy ani žádným argumentem, aby přece něco snědl. Platón ukazuje, že odůvodňování je nutno myslet obráceně. Potřebu je nutno definovat se zřetelem k „milému“, nežijeme-li ve světě, který je radikálně nepochopitelný.

⁴⁵ Aristotelés, *De an.* II,4; *Met.* XII,7.

telos hú heneka tinos: lat. *finis cuius* (*gratia*)

telos hú heneka tini: lat. *finis cui* (ve středověku: *finis quo*)

První „kvůli tomu, aby“ je sám žádaný cíl, např. nasycení jídlem. Druhé je subjekt, kvůli němuž je cíl žádan a jímž je většinou sám jednající.

Jde-li o konečné cíle (účinky), je toto rozlišení jasné. Ale mluvíme-li o zachování bytí, o něž všechno jsoucí usiluje, stává se problematickým. *Finis cuius* je sebezachování; ale kvůli čemu (komu) je toto sebezachování žádáno? Nezpůsobuje přece v tom, co je, žádný speciální stav, který by přistupoval k subjektu: když mluvím o nějakém subjektu a jeho stavech, pak vždy jeho bytí předpokládám. Je bytí dobré pro to, co je? Obraťme tuto otázku: bylo pro mne špatné, že jsem tolik miliónů let nebyl? Pro koho by to mělo být špatné? „Já“ jsem přece ještě neexistoval. Zde může otázka znít jen takto: jsem pro něco dobrý? Ale tímto „pro co“ nemůže být opět konečná bytost. Musí to být takřkajíc absolutní „kvůli tomu, aby“.

Aristotelés odpovídá, že snaha každého jsoucna zachovat se v bytí se děje kvůli *methexis*, účasti na božském:

„Neboť u živých bytostí, které jsou dokonale vyvinuty a nejsou zakrnělé nebo nevznikly bezděčně, je nejpřirozenější činností, že plodí jinou bytost svého druhu, ... aby byly účastny toho, co je věčné a božské, pokud mohou... Ježto však nemohou být účastny toho, co je věčné a božské, svým trváním ... účastní se toho tak, jak je každé možno, jedna ve větší míře, druhá v menší; i žije dále nikoli sama, nýbrž jakoby sama; a co do počtu to sice není jedna bytost, ale jedna co do druhu.“⁴⁶

Snahu o trvání, ať je to snaha o zachování sebe nebo o zachování druhu, Aristotelés interpretuje jako konstitutivní tendenci konečných bytostí mít účast na božském.⁴⁷ Ale sama účast není žádaný stav jsoucna; substancialita substance záleží právě v účasti a není nic

⁴⁶ Aristotelés, *De an.* 415a26–68.

⁴⁷ Jinak Aristotelés platónský pojem účasti (srv. I. kap.) odmítá. Účast na ideách podle Aristotela zdvojuje svět. Ideje mají skutečnost v samotných věcech, ne v nějakém vlastním světě idejí.

mimo ni. Co to znamená, že pro bytost je dobré mít účast na božském? Má účast natolik, nakolik je.

Na druhé straně však bůh sám není *finis cui*, tak aby se něco dělo jemu ku prospěchu. Bůh – říká Aristotelés v *Etice Eudémově* – nemá žádné potřeby. K bohu se nemůžeme chovat jako k příteli, jemuž dáváme dary, abychom mu udělali radost. Bůh je vždy už vším, čím může být. Nepotřebuje nic dalšího a neexistuje nic, co by už neměl. „Absolutní *telos*“ konečného jsoucna proto může záležet jen ve specifickém způsobu „reprezentace“, představování božského. Tak tuto myšlenku správně rozvedla středověká filosofie. Ale už Platón, když chtěl označit sebeúčelnost bytosti, příznačně nemluvil o dobru, *agathon* – to vždy znamená „dobré pro...“ – nýbrž o *kalon*, kráse. Mluví-li se o *agathon*, vždy jde o konečnou, potřebnou bytost, *pro niž* je něco dobré. Když se pak ptáme, proč vůbec je něco pro takovou bytost dobré, pak uvádí Platón termín krása. U toho, co je krásné, se otázka „k čemu“ a „proč“ už neklade. Krásné je to, co je ve své existenci dobré samo o sobě. Krása, věčnost, božské, na čem se všechny konečné bytosti snaží mít účast, je absolutní „kvůli čemu“.

Ne-rozumové bytosti se od přirozenosti, *fysei*, a nevědomě snaží o *reprasentatio* božského způsobem, který je pro ně možný, prostřednictvím sebezachování a reprodukce. Bytost mající *logos*, člověk, se jim rovná ve *fysei*, ale jen on může tento *telos* krásného a božského také sám bezprostředně tematizovat, když pěstuje *theória*, když „plodí nesmrtelné děti“ (*Symp.* 209c). Na otázku, k čemu je *theória* dobrá, Aristotelés odpovídá: jinak k ničemu. Sama je nejvyšší formou blaženosti. Život v *theória* ovšem není vlastně lidský způsob života: lidské štěstí záleží v životě občana v *polis*. V jeho adekvátní realizaci představuje člověk svůj *telos* krásným způsobem a v bezprostředním vztahu k božství. Člověk se nemůže věnovat *theória* po celý svůj život; *theória* je vzácnou možností jen pro málo lidí vstoupit do přímého vztahu k božskému. Ptát se, k čemu je to dobré, tj. v moderním jazyce, v čem záleží praktická relevance filosofické teorie, je pro Aristotela absurdní: ve filosofické teorii si zpřítomňujeme věčné, uvádíme se do vztahu k tomu, co má smysl samo o sobě. Každá možná odpověď na otázku po praktické relevanci

theória by mohla jen poukázat na něco, co má méně smysl než samotná *theória*.

Svůj specifický *eidos* člověk uskutečňuje v dobrém životě, v kráse zdařilé praxe. Naproti tomu život v *theória* je extrémní možností tematizovat samotný smysl a nejen spoluprožívat imanentní teleologický charakter celého kosmu, ale také ho chápat jako myšlenkovou účast na božském.