

7 esejí o hodnotách

Eseje, které jsou tu shromážděny, vznikly v trochu různých dobách, dost často pod vlivem problému, který vyvstal v diskusi. Protože nebyly koncipovány jako souvislý text, stává se, že se v nich některé myšlenky opakují (doufám, že ne příliš často); je také možné, že v nich poněkud liší některá pojetí (ale ani to, alespoň doufám, se nestává příliš často. Stručně řečeno, toto je jejich přibližný obsah:

1. **Hodnoty** je esej, snažící se vysvětlit, co hodnoty jsou, jaké jsou jejich funkce v životě a jaké na nás kladou nároky; navrhuji v něm i jistý hodnotový systém..... **2**
2. **Duchovní hodnoty**, jak napovídá název, se zabývají hlavně trojicí vyšších hodnot (pravdou, dobrem, krásou), jejich genezí a podmínkami, za nichž mohou být v jednotě. Text se též zabývá hodnotou smyslu, kterou staví na vrchol systému..... **9**
3. **Konvergence a divergence hodnoty** se zabývá zdánlivým paradoxem, že jakkoliv vyšší hodnota směřuje k jednomu cíli, její realizace jsou nutně rozdílné.....**15**
4. **Hodnota a informace** je trochu starší text, který se podjal nesnadného úkolu prozkoumat možnost objektivovat hodnotu..... **20**
5. **Hodnota života** se snaží upozornit, že při svých úvahách o hodnotách často zapomínáme na tu nejpřirozenější, která umožňuje všechny ostatní..... **28**
6. **Otázka pravdy** je poněkud techničtější text, který se snaží odstranit některá nedorozumění, která se kolem pojmu pravdy vyskytují i v odborné literatuře..... **36**
7. **Paradox dobra** upozorňuje, že problém dobra je svízelnější, než se zdá..... **45**

Hodnoty

Živá zkušenost nutně s sebou nese hodnocení. Ano, bytí kolem obsahuje různá jsoucna – bytosti, věci, děje, vztahy – která rozlišuji a pak zas sjednocuji podle souboru jejich vlastností či jedním slovem jejich kvality. Jenže souřadné rozlišení jenom podle kvalit by dávalo velice plochou zkušenost – fakticky nereálnou, neboť samo prosté přežití mne nutí rozlišovat ještě v dalším rozměru: něco je vhodné pro můj život, jiné nevhodné; něco je mi prospěšné a jiné ohrožující; něco je příjemné a něco zase nepříjemné nebo odporové. Hodnotím tedy, ať už chci či nechci, alespoň v přirozeném životě.

Na první pohled bychom tady mohli přestat: nu dobrá, třídím tedy jsoucna nejen podle kvalit, ale podle dalších kritérií, která mezi nimi vytvářejí jistou zkušenostní nesouřadnost. Jenomže bližší pohled brzo ukáže, že je ta nesouřadnost složitější, než se zprvu zdá. Abych ji mohl trochu zkoumat, potřebuji jisté pojmy. Podobné zobecnění, jaké dává třídu *kvalit* (v které pak mohu rozlišovat různé jejich druhy), poskytne také třídu *hodnot* v oboru té jejich nesouřadnosti.

Hodnoty tedy vyznačují nesouřadnost zkušenostních jsoucen. Když je však blíže zkoumám, zjistím vzápětí, že samy hodnoty (přesněji jejich skupiny) jsou také vzájemně nesouřadné, ba dokonce patří tato nesouřadnost k jejich základní povaze: hodnoty vystihuje jejich *stupňování* čili *gradace*. Lidská kultura vytvořila z toho stupňování jistý *system hodnotové hierarchie*. Takový systém není nutně stejný ve všech kulturách a v žádné není zcela neměnný (jak v čase tak i mezi skupinami lidí), jakkoliv se společnost změnám občas i brání: systém hodnot tak jako všechno lidské je naopak živý, hodnoty se v něm různě přeskupují, některé přibývají, jiné mizí; jsou doby, v kterých systém sám už hrozí zhroucením, přesto však znovu dosud vždycky povstal. Důvod je prostý: jeho existence je pro život společnosti důležitá, nebojím se říct, že přímo vitální.

Není účelem přítomného náčrtu, abych rozebíral nebo obhajoval systém hodnot, který vyznávám a který se dle mého zkoumání převážně ustálil za staletí naší euro-americké kultury. Jenom pro orientaci zde uvedu, že *zhruba* sestává z pěti hodnotových vrstev. V každé jsou hodnoty více či méně souřadné, zatímco mezi vrstvami panuje vztah hodnotové nadřazenosti, což vzápětí vysvětlím. Úplně dole, všednímu prožívání nejbližší, je elementární hodnota *libosti*, čili příjemnosti resp. nepříjemnosti či odporu; řeknu-li, že se mi nějaké jsoucno *líbí*, může spadat hodnotově sem, i když někdy také do jiného patra systému. Další vrstvu tvoří hodnoty *vitálně-utility*, tedy spojené s udržením života ať jedince či rodu a s jeho praktickými nároky; sem jistě patří hodnotová stránka *zdraví*, *zdatnost* ale také *ušlechtilost* ve vitálním významu; a kromě toho *účelnost*, především všeho, co se týká života a jeho praktického rozvíjení. Následující patro je velice rozsáhlé a málo přehledné, je také v neustálém pohybu. Kdysi jsem je nazval *psychosociálními* hodnotami, patří sem třeba *čest* a také *prestiž*, ale také *zajímavost* nebo *přitažlivost*; každý si může doplnit nějakou další hodnotu, kterou ve společenském prožívání cítí. Nad tím je patro, které neváhám v souhlasu s tradicí nazývat *duchovními* hodnotami, jelikož jejich hájemstvím je lidský duch: trojice *pravda*, *krása* (resp. *vznešenost*), *dobro* (resp. *spravedlnost*). Proti tradici se mi ale k nim poji

ještě duchovní *svoboda*, která je podmiňuje v jejich opravdovosti. Konečně zcela nejvýše stavělo křesťanství, které se spolu s antickým odkazem podílelo na vývoji naší kultury a které v ní pak na staletí převládlo, hodnotu *posvátného* čili *svatosti*. Ačkoliv tuším její obsah, pro mne však toto postavení hodnoty nejvyšší a všechny nižší hodnoty scelující zastává hodnota *smyslu*.

Abychom se v dalším vyhnuli nedorozumění, je třeba ještě rozlišit mezi hodnotou samou a její *realizací*. Vezměme elementární úroveň: toto je pro mne nějak příjemné, tamto třeba ještě příjemnější nebo příjemné jinak. Jedno i druhé bude mít navíc ještě mnohé jiné kvality, ale obě jsou spojuje, že mají hodnotu příjemnosti, která je v nich více či méně realizována. Abstraktní myšlení, jehož jsme všichni více nebo méně schopni, je schopno vydělit *hodnotu libosti* či *příjemnosti*, která v myšlení sjednocuje všechna libá (nebo naopak nelibá) jsoucna a která navíc je jakýmsi úběžníkem jejich libosti, k jehož *ideální realizaci* se ta jsoucna svou kvalitou více nebo méně blíží a lze je podle toho přiblížení právě hodnotit. Problém jako se všemi abstraktními pojmy ovšem je, že onu ideální realizaci si můžeme jenom nejasně představovat, nikdy ji však vpravdě nemáme. Tak je to ale se všemi abstraktními pojmy a nebrání to tomu, aby hodnoty hrály značnou roli v našem životě. Pro hodnoty se vedou války, lidé se pro ně rozcházejí nebo naopak zas spojují. Často nejde jenom o jsoucna, která hodnotu uskutečňují nebo jen symbolizují, ale právě o samy hodnoty, které tím zjevně nabývají téměř samostatné existence.

Hodnoty ale nejsou – jak se domnívali mnozí myslitelé – nějaké absolutní a tedy předem dané objekty, ale vznikají v průběhu zkušenosti lidstva nebo aspoň dané kultury jako určitostní rozměr zkušenosti. Tím ale není dáno, že je hodnocení jako vertikální nesouřadnost kvalit prostě libovolný úsudek, který lze zase zítra odvolat, alespoň většinou: vyplývá z veškerého prožívání, z naší senzitivity i z volního úsilí. Hodnota sama vyvstává jakýmsi shrnujícím uvědoměním tohoto hodnocení, jako jeho projektivní úběžník, jak jsem už řekl. V tom smyslu je transcendentální a tedy nikoliv libovolná: je jaksi těsně za pomezím naší zkušenosti, nelze ji nikdy plně uchopit, to ale neznamená, že na lidech – nás všech – nezávisí; promluví o tom ještě několikrát později.

Dojem, že hodnoty jsou nějak absolutní, o sobě jsoucny jsoucna, patrně vzniká tím, že asi nevznikají postupně: daleko spíš jsou *emergentní* jak se dneska rádo říká, tedy povstávají jaksi najednou, nadsumativním aktem kolektivní zkušenosti. Nelze je vůlí vytvořit, lze je jen odhalit (dost často náhle). Odtud se jeví, že už tady jsou jaksi před námi, před naší zkušeností – to platí pro hodnoty obecně, zejména ovšem pro ty nejvyšší. Zajisté je to do značné míry tak doslovně v naší individuální zkušenosti, jelikož se rodíme už do nějaké kultury, tím také do jejího systému hodnot. Výchova před nás klade hodnoty často v příkladech jejich realizací a my je v obecnosti nacházíme bezděčným zobecněním, často jako už něco hotového, autonomního. Nicméně každý svým vlastním prožíváním a společensky projevovaným, ale především soukromým a skutečným hodnocením malým dílem přispíváme k jejich životu, tedy nejenom k jejich existenci, ale taky k jejich vývoji. Každá hodnota, jakkoliv široce může být sdílená, má nutně vždy svůj subjektivní obraz resp. osud; každý má svoji vlastní cestu k dané hodnotě a každý ji prožívá po svém. Ten prožitek zdaleka není jen pasivní: jakkoliv žijou hodnotu nelze nějakým volným aktem vytvořit, nicméně cesta k ní volní akty skoro vždy obsahuje: já musím chtít hodnotu přijmout do své subjektivity, tedy nejen se jí nebránit,

ale aktivně k ní hledat cestu, překonávat jemné překážky, které mi klade. To platí o to víc, čím vyšší je hodnota.

Vyšší hodnota – co tím vlastně myslíme? Představa hierarchie nám napovídá, že vyšší si nutně podřizuje nižší, že tedy vždycky, když je možná volba, vyšší hodnota vítězí nad nižší v mé zkušenosti, tedy buď v mé citlivosti nebo v mém činném rozhodování. Tak by tomu bylo ideálně, ale často nikoliv reálně – ostatně, kdyby tomu tak skutečně bylo, zbyly by jenom nejvyšší hodnoty, zatím co relativně nižší by jakožto nepotřebné odpadly.

Než naznačím, proč reálně koexistuje celá naznačená hierarchie (pro každého jistě různě plně a výrazně), musím uvést kritéria, která stupňování hodnot určují. Vím zhruba o třech: o kriteriích *sdílení*, *nároku* a *závaznosti*; všechna spolu úzce souvisejí. Vezměme napřed prvé, *sdílení*. Libost je natolik individuální, že ji nemusím s nikým sdílet; pokud ji sdílím, tedy jenom nepřímo, pomocí různých příznaků či signálů. Vitálně-utilitární hodnoty už překračují moji lokalitu: zdraví (vitální zdatnost) je sice osobní, ale má vliv na uchování rodu, případně volbu partnera; podobně účelnost, jakkoliv třeba projektovaná z mé lokality, zasahuje vždy mimo ni a často se na ní musí více osob shodnout. Široká třída hodnot, které stále ještě provizorně nazývám psychosociálními, byla by už víceméně nemožná bez sdílení: jakou hodnotu by měla např. čest či prestiž nebo přitažlivost, kdybych byl na pustém ostrově? Ještě zřejmější je to s duchovními hodnotami: přes zmatenost některých *postmoderních* myslitelů, pravda má smysl jenom, pokud platí pro každého, kdo je ji schopen nahlédnout – a podobně to platí pro krásu a dobro nebo spravedlnost: pokud mi někdo tvrdí, že pro něho platí jiná krása nebo spravedlnost, má v prvním případě nejspíš na mysli hodnotu libosti, v druhém případě úzký účelový zájem. V případě pravdy jistě existují různé výroky, všechny dejme tomu s nevývratnou pravdivostí – ale je jenom jedna pravda společná, k níž ty výpovědi z různých částí zkušenosti směřují; zajisté existují různé realizace krásy v hudbě, písennictví a výtvarném umění i jinde, některé s dokonalostí, která se zdá být konečná – ale je jenom jedna opravdová krása, k níž všechny zase směřují; jsou jistě různé formy dobra nebo spravedlnosti – ale je opět jenom jedna ultimátní idea skutečné spravedlnosti, která je ve svém jádře dobrem. Všechny tyto hodnoty mají smysl jen tehdy, jsou-li doopravdy sdílené – jinak jsou jen karikaturou, ideologií či jiným paskvilem.

Smysl: použil jsem toto slovo bezděčně a přitom případně. Přemýšlím o hodnotě smyslu celý život a přitom skoro jediné, co o ní umím v této chvíli pozitivně říct, je to, že v sobě všechny hodnoty shora dolů sdružuje, je jejich svorníkem a zárukou: kterákoliv z hodnot, ať jsou sebevyšší, ztrácí svůj náboj, svou působnost, pokud ztratí smysl. Ano, smysl v životě musí hledat každý sám; nicméně smysl, který panuje jen pro mne, není smyslem. Myslím, že smysl víc než kteroukoliv z jiných hodnot sdílíme, jen si to po většinu času neuvědomujeme.

Druhým a úzce s prvním spjatým kriteriem stupňování hodnot je *nárok*, který je s nimi spjat. Jde vlastně o dvojí, komplementární nárok: jednak ten, který kladu na realizaci hodnoty, a jednak ten, který na mne klade sama hodnota. Je skoro nadměrné to vysvětlovat, pro jasnost ale dejme hrstku případů. V poměru k realizaci, je třeba spousta věcí, které přinášejí tak či onak příjemnost či libost; zdaleka ne všechny však slouží ku zdraví a také třeba pocit zdraví je vzácnější, než prostá příjemnost. Zase ne jenom prostá zdravá zdatnost či účelnost mých projektů vede třeba k mé společenské prestiži nebo dokonce cti – a zdaleka ne všechno to, co mi přináší prestiž, musí být dobré, krásné, nebo pravdivé. Že jenom málo z toho, co splňuje

relativně nižší hodnoty, má skutečně smysl, často jen tušíme; protože právě ta nejvyšší hodnota je vždycky trochu záhadná, nebudu ji dále rozebírat.

Místo toho obrátím – tentokrát shora dolů – pohled k tomu komplementárnímu nároku, který má naopak hodnota na mne. Každý, kdo doopravdy vyznává vyšší duchovní hodnoty, ví dobře, že jich není vždycky práv: jako by každá z nich měla před sebou nenápadnou bariéru, kterou skoro vždy musím překonat: pravda vždy není nejen příjemná, ale ani nutně vlídná k tomu, co přispívá k mé společenské prestiži nebo k mému chápání cti; hájit ji neúchylně bez ohledu na stranické nebo skupinové zájmy může vést nejenom k ztrátě řady psychosociálních hodnot, ale v krajním případě ke ztrátě života. Úplně obdobně tomu je s dobrem nebo spravedlností. Zdálo by se, že nárok krásy je daleko něžnější, to je však klam, vzniklý záměnou krásy s obyčejnou libostí či – o dvě patra výš – např. zajímavostí. Pravá krása je jaksí přísná, klade vždy před sebe jakousi jemnou překážku a na mně vyžaduje nejen soustředění, ale jistou čistotu, s kterou její vždy jenom letmý dotek vnímám. Být duchovně skutečně svobodný, což je ta čtvrtá hodnota, kterou jsem s tou trojicí spojil, není také vůbec lehké: není to pohodlné, často ani příjemné, bourá to totiž jistoty (taky jedna psychosociální hodnota), často to může ohrožovat moji prestiž nebo to, co společenství chápe jako čest – a opět mě to může v dobách útlaku třeba ohrozit na životě. Takto bych mohl pokračovat dále dolů: udržet si přitažlivost, zajímavost, prestiž nebo čest vždy na mne klade jisté nároky, nutí mě jednou k vzepětí, jindy zas k omezení mého chtění. Lapidární příklad zas o patro níž zná asi každý: mnohé z toho, co slouží našemu zdraví, není právě příjemné a mnohá libost ohrožuje zdraví, takže ve jménu vitálních hodnot bych si ji měl odepřít.

Třetí kriterium *závaznosti* je vlastně speciální forma nároku. Víme všichni z praxe našich životů, že libost, kterou mi nějaké jsoucno přinášelo, se může otupit až ztratit, zatímco jiné, dříve neutrální nebo odporné, může najednou přinést příjemnost. Jak stoupáme v systému hodnot, klesá tato nestálost. Co jednou bylo odhaleno jako pravdivé, nebude zítra lží – mohu jen zjistit *částečnost* či *nedokonalost*, kterou jakožto realizace pravdy daný výrok má. Podobně co je dneska doopravdy krásné, nebude zítra ošklivé, i když se vůči němu může otupit má vnímavost, která se rozhoří zas k něčemu jinému. Atd. Závaznost vyšších hodnot nespočívá jen v kvalitě jejich realizací, ale v *nároku věrnosti* hodnotě jednou nalezené.

Musím teď uvést jeden zjevný paradox: abych se mohl vzepnout k vyšší hodnotě, odpovědět na její vyšší nárok jak ve směru omezení libovůle tak ve smyslu osobního vzepětí, musí ve mně – v mém subjektu – být hodnota ukotvena hlouběji a osobněji: v prosté libosti mohu být bezmála anonymní, za nalezenou pravdu, spravedlnost, krásu ale musím ručit až do hloubi svého subjektu. Je to – když si tu dovolím jenom obraznou metaforu – jako když se chystám ke skoku: čím větší má být skok, tím víc se před ním musím stáhnout do sebe, ke zdrojům sil, které až kdesi na dně v sobě mám. Dá se to demonstrovat: lidé, kteří z pohodlí, hlouposti či neznalosti žijí povrchně, v rozsahu dvou, nejvýše tří pater hodnot, nemívají smysl pro vyšší hodnoty, ale také pro ponory do vlastního nitra. To v hodnotě výš tedy znamená subjektivně *hlouběji* – jak ale vidíme, není to doopravdy paradox.

Zdánlivý paradox má ale ještě jinou stránku. Řekl jsem, že čím vyšší hodnota, tím víc je nutně sdílená – myslím tím ovšem potenciálně, v jádře své povahy (což nemusí být splněno u dané komunity, která může přechodně žít ve lži, obecně schvalovaném útlaku a bezpráví nebo lhostejná ke kráse). Současně tvrdím, že musí být hlouběji založena v subjektu. Není to protimluv? Zajisté by byl, kdyby sestup do hloubi subjektu znamenal vyšší individualizaci,

větší oddělení od ostatních lidských subjektů. Nemám zde místo pro rozbor této hluboké otázky; mohu jen načrtnout, že zkušenost největších výkonů lidského ducha od samých počátků ve staré Indii až po fenomenologii dvacátého století ukazuje, že – řečeno zase obraznou metaforou – zkušenost ponoru do vlastního subjektu tak trochu připomíná tvar přesýpacích hodin: prochází napřed oblastí, která se zužuje a v níž jsem velmi sám, odlišný od všech lidských bytostí; hlouběji se však stále rozšiřuje a *blízko dna* (které samo je zřejmě v nekonečné limitě) jsme to *my všichni*. Někdo mi namítne, že je to klam, který přece ohrožuje každou meditaci; že můj výměr je absurdní, protože vývoj lidské kultury vede nesporně k stále větší individualizaci. Racionální odpověď je tato: lidská kultura se – přes všechny regresivní obraty – vyvíjí k větší určitosti, což znamená komplementární děje *diferenciace* a *integrace*. Dělbá nejenom práce, ale také rolí v komunitě vede nejen k stále větší závislosti jedince na celku, ale také k stále větší komunikaci. Sdělování není možné bez sdílení: ve skutečnosti na pozadí všeho individuálního egocentrismu, jako jeho nezbytná podmínka, je vzrůstající jednota komunity. Není tak příliš nápadná, proto ty stesky na atomizaci společnosti, ale ve vysokých patrech hodnot je. Moderní vědec při vší soupeřivosti ve svých nálezech nemluví přece jen za sebe: jeho výsledky musí být obecně vykazatelné, být součástí poznání *všech*. Podobně umělec, pokud je hodný toho jména, při vší své požadované svébytné originalitě koneckonců promlouvá k *celé* komunitě a také *za ni*. A stejně filosof, pokud myslí svoje poslání vážně, nalézá své poznatky *za nás všechny* – ne náhodou tak často používá ve svých větách plurál: když pohlédneme na to nebo ono, najdeme... chce tedy říct *my všichni*, pokud se do jeho úvahy vážně ponoříme a máme k tomu aspoň trochu průpravu.

Dobrá, řekl jsem, že hodnoty jsou vyšší díky míře jejich *sdílení, nároku a závaznosti*, že navíc čím jsou vyšší, tím jsou *hlouběji zakotveny* v našem subjektu. Proč tedy často ohrožujeme své zdraví pro levnou příjemnost? Proč jednáme s účelovou vypočítavostí, i když to třeba ohrožuje naši čest, často i prestiž? Proč občas třeba lžeme i když známe pravdu, proč připouštíme svévoli zjevně nespravedlivou, ačkoliv nám třeba nejde o život, ale jen o malou možnou nepříjemnost? Dalo by se tak uvést mnoho dalších příkladů, kdy nejsme věrní vyznávaným hodnotám. Myslím, že vysvětlení těchto hodnotových selhání jsou hlavně dvě: jedno částečné, to druhé obecnější.

To částečné se týká *opravdovosti*, s kterou hodnoty vyznáváme. Tlak sdíleného veřejného mínění, které si předávají generace, nás nutí celý systém hodnot *nominálně* vyznávat – snad kromě hodnoty smyslu, o které se často nemluví nebo se směšuje s účelem či významem. Učíme děti nelhat, ale sami třeba občas lžeme; vyznáváme spravedlnost nebo dobro, pokud se nedotkne našich zájmů; víme a učíme potomky o kráse, ale sami dáváme dost často přednost pohodlné libosti. Proč? Je to jenom pokrytectví, s kterým něco slovy vyznáváme, aniž bychom to mysleli doopravdy vážně?

Jistě lze tuto možnost uvážit. Pokrytectví souvisí s výchovou, osobní silou charakteru, s tlakem prostředí, ve kterém panuje. Kdybych však ukončil úvahu jenom tím, byl bych spíš kazatel než člověk, který nezaujatě o věci uvažuje. Fakt, že se nominálně systém hodnot přece jenom stále předává, i když v posledních generacích s menší ochotou, nemůže být jen setrvačností: různé příznaky napovídají, že v myslích značné části lidí přetrvává jisté vědomí, že hodnoty včetně těch vyšších by se nejenom formálně vyznávat, ale i prakticky uplatňovat *měly*. Proč se to tedy často neděje?

Důvod je myslím v tom, že nejnižší hodnoty jsou daleko *robustnější*, než ty, které nad ně stavíme, a vyhovět jim je prostě a jednoduše *snadnější*. Libost koření v instinktivní sféře, je primárně pudová a i když lidská kultura našla řadu způsobů jak v ní přirozené pudy ošálit, snadnost, s kterou je něco příjemné, v podstatě zůstává. Hájit život jak svůj tak rodu, je původně také instinktivní, je to vlastně nejsilnější pud; tedy má robustní váhu také utilitarita, s níž se o své jednoduché bytí staráme. Méně silné, přesto však původně též instinktivní je puzení pečovat o svůj status ve stádu, které dává základ mnoha z psychosociálních hodnot. Pravda, spravedlnost, krása jsou proti tomu nejen duchovní, ale zjevně vytvořené kulturou – ostatně jejich rozčlenění je historicky celkem nedávného data, předtím byly v mnoha komunitách, ba i celých kulturách jenom stránkami posvátného: pravda ještě v křesťanském středověku bylo označení pro to *pravé* vyznání, být spravedlivý znamenalo pro Hebreje hlavně dodržovat Tóru – a krása znamenala záření posvátných symbolů, jinak byla podezřelá nebo zaměňována s libostí.

Tak jako lidský duch se hroutí, jakmile tělo přestává správně pracovat, nemohou ani vyšší, duchovnější hodnoty přetrvat bez těch nižších – i když ty je zdola nejen podpírají, ale také ohrožují, podobně jako nároky těla tak často ohrožují ducha v jeho výkonech. Bylo by ale nemoudré, chtít se prostě těch vyšších hodnot vzdát jen pro tu jejich unikavost nebo zjevnou slabost, která je navíc jenom zdánlivá. Že v povědomí navzdory všem zvrátům, krizím, temným dobám vyšší hodnoty přetrvávají a ve svých nejryzejších uskutečněních třeba po staletích vítězí nad projevy nižších hodnot, naznačuje, že jsou pro existenci společnosti vitální, jako jakási forma sebezáchovného principu. Kdyby pravda byla zbytečná, skončilo by všechno lidské poznání a zhroutila by se všechna komunikace v chaosu nesmyslných výkřiků; kdybychom odhodili spravedlnost, ze společnosti by se stala džungle s právem silnějšího; dokonce krása má přímo životní hodnotu – nejen, že tvoří společenství s ostatními duchovními hodnotami, je dobrem našich smyslů a pravdou naší citlivosti, ale bez ní by naše vnímavost velice zhrubla, ztratila schopnost jemné diskriminace a to by nakonec mělo vážné praktické důsledky. Osobně věřím, že život zbavený zcela krásy vede k duševnímu úpadku, hrubosti a zlobě – ostatně chudá ghetta dnešních velkoměst jsou toho dobrým příkladem.

Ano, vyšší hodnoty často zrazujeme, řečeno obecně. Důvod je prostě v tom, že být jim vždycky věren v obyčejném, všedním životě je nesnadné: vztáhnout se k nim vzhůru (protože živé zůstanou jen tehdy, když je stále znovu hledáme, nikoliv strnule vyznáváme), to vyžaduje jistou sílu, tak jako být jen vstát, když ležíme či sedíme. Vědomí všech těch případů, kdy jsme je relativně zradili, by ale nemělo vést k tomu, abychom je prostě opustili nebo zrušili.

Zatím jsem mluvil o hodnotách v jejich přirozené, pozitivní podobě. Jakožto určitosti našeho prožívání mají svůj přirozený protipól v lhostejné neurčitosti, jinak řečeno efektivní nepřítomnosti dané hodnoty. Jenomže tento protipól je právě neurčitý a tedy chabý ve vymezení hodnoty. Proto kultura záhy, víceméně vzápětí vytvořila popírající *opak* hodnot, jejich *negativní protipól*. V elementární hodnotě to přišlo zcela přirozeně: máme ve zkušenosti zhruba stejně případů, kdy je nám něco *nepříjemné*, jako těch, které vnímáme jako příjemné. Proti neutrálním prožitkům, které víceméně rychle mizí z paměti, nepříjemnost značně vyvstává, zvláště, pokud se vystupňuje na bolest, utrpení. Tím nabývá jakési zvláštní určitosti, které z ní činí právě *negativní hodnotu*.

Negativní protipóly vyvstávají ale u všech hodnot: zdravé má své *nezdravé* ve smyslu škodlivosti, čestné má své *nečestné* a zvláště u duchovních hodnot pravda má v opozici *lež*, krása *ohyzdnost* a dobro *zlo*. Všechny tyto protipóly popírají danou hodnotu a jako takové z ní získávají odvozenou určitost. Je to do jisté míry klam, protože třeba proti jedné pravdě o nějaké věci lze říct mnoho různých lží, proti kráse se dá stvořit mnoho různých ohyzdností, proti dobru se dá páchat mnoho forem zla. Nicméně jistá určitost, kterou přináší *popření*, vyvolává zájem lidí a má pro ně zvláštní přitažlivost. Děje se to často skrytě, a to tak, že negativní hodnota je dosazena za tu pozitivní nějakým přívlastkem: nepravda nebo otevřená lež je nazvána *stranickou pravdou*, zlo je vydáváno třeba za *třídní spravedlnost*, obsedantní ohyzdnost za *novou estetiku* a tak podobně. Zvrhlá přitažlivost zmrzačených hodnot se ovšem vždy mstí: hnutí, která popírají pravdu nebo spravedlnost, jsou nakonec poražena; umění, které se obírá ohyzdností, nakonec ztrácí směr a upadá do krize, z které možná není návratu. Kultuře, která odmítá nárok svých hodnot, hrozí, že nakonec přestane být kulturou.

Vracím se teď v závěru zase na začátek. Hodnoty ve své přirozené hierarchii jsou úběžníky směřování naší citlivosti nebo vůle: jsou to jakési limity, k jejichž úplnému naplnění se vždy jenom blížíme. Nelze dosáhnout ani dokonalé libosti, natož vyslovit obsažnou a přitom nezpochybnitelnou pravdu, vykonat dobro ve všem všudy spravedlivé či stvořit ve všem dokonalou krásu. Kdo se odvážil přemýšlet o smyslu, ten ví o jeho unikavosti. Tím vznikala u mnoha myslitelů minulosti dojem, že hodnoty jsou jakýmsi transcendentními entitami, které tu prostě jsou, ať už je vnímáme či ne. Já jsem zde jenom stručně, ale doufám aspoň trochu přesvědčivě načrtl, že a proč tomu tak není: můžeme hodnoty dle libosti nazvat třeba božskými, jsou ale ve všem všudy lidské: žádají zakotvení v našem nitru, tím víc, čím vyšší jsou; žádají naše vzepětí, přesněji sebepřekonání, zase tím víc, čím vyšší jsou. Tak jako každá určitost, žádají jistá omezení, jimiž dávají zřetelnější formu našim životům a skrze ni, v nových prostorách zkušenosti, které otevírají, na místě libovůle obsažnější svobodu. Hodnoty prostě něco žádají a něco více za to dávají. Především ale *nejsou na nás nezávislé*: potřebují, abychom se o ně starali, pečovali o ně, přispívali vlastním prožíváním k jejich životu. Pokud tak nečiníme, nějakou dobu vzdorují, potom však chřadnou a nakonec umírají: je možno o ně přijít, jak se už víckrát stalo v historii. Bez přehánění se dá říct, že se tak vždycky stalo v rozvalinách lidské kultury.

Duchovní hodnoty

Bylo to jistě poté, co se archaický člověk na svých nohou spolehlivě vzpřímil a mohl se též ve svém zápolení o přežití zastavit, kdy poprvé přehlédnul svět, jenž se před ním rozprostíral. Nevíme přesně, kdy se potom v jeho mysli rozvrstvil do tří hlavních sfér; bylo to jistě dávno, ale paměť ten objev uchovala. Přímo před ním byla země, po níž chodil a na níž nacházel svou obživu, stejně jako materiál pro své nástroje a obydlí; a ovšem viděl také obzory, za něž ho lákala vrozená zvědavost a touha po moci či lepším životě. Nad ním se klenula obloha, řekněme rovnou nebe, z kterého přicházely jevy sice někdy děsivé a nebezpečné, ale často z ní zářilo hřejivé slunce nebo se na vyprahlou zemi snášel životadárný déšť. Pod ním se skrývaly hlubiny, které se občas otřásaly temným hněvem, jenž někdy vyvřel děsivým výbuchem a chrlil všechno stravující oheň. Zatímco pozemský svět člověk do určité míry chápal a svým způsobem ovládal, *nadsvětí* (či nebe) stejně jako *podsvětí* (později pro některé záhrobní či peklo) byla mimo dosah jeho praktického rozumu, tím méně činů. Mýty je proto osídlily božstvy a lze myslím z mnoha hledisek pochopit, že ta v jádře dobrá, světlá, která vzýval rodící se lidský duch, byly ta, která měl ve výšinách nad hlavou.

Tak tomu bylo zejména, když člověk objevil představu jediného, všemocného Boha, ke kterému vzhlížel, ať už jako k bytosti či k neosobní síle. To se stalo poněkud různě v různých kulturách, společný rys – přinejmenším v indoevropském světě – však snad byl, že představa Boha v sobě kromě vševládné moci soustředila všechny kladné tendence, které v sobě nalézal rodící se lidský duch. Byly v tom jistě výjimky, Bůh se mohl v různých mýtech jevit někdy jako žárlivý až mstivý, jindy nepochopitelný ve svém hněvu nebo svých nárocích, často ale v představách vystupoval jako nekonečně dokonalá bytost, laskavá a moudrá, ve kterou věřit znamenalo nezbytně ji s úctou milovat. A tato láskyplná víra byla spojena s liturgií, neboť člověk potřebuje symboly, tedy se svatými texty, obřady a předměty. Toto všechno bylo propojeno pojmem *posvátného*, který pro mnohé až do dnešní doby představuje *nejvyšší hodnotu*. Co se později rozčlenilo do představy *pravdy*, *dobra*, nebo *krásy*, bylo původně v záři posvátného slito v pevné jednotě.

Lidé zajisté i v těch dobách dokázali rozeznat, zda někdo v nějaké praktické věci mluví pravdu nebo lže; ale posvátná víra nabízela *vyšší pravdu*, za niž se mnozí neváhali obětovat. Také zkušenost přinášela poznání, že ten či onen ve svém chování a činech byl spíš laskavý či spravedlivý, zatímco někdo jiný byl naopak obmyslný nebo zlý; přesto však *vyšší dobro* stejně jako *spravedlnost* byly v říši posvátného. Po mnohá staletí *hlásat pravdu* nebo *být spravedlivý* bylo synonymem *pravé víry*, která byla posvátná. A zajisté byli i tehdy lidé v očích těch druhých spíše krásní nebo oškliví; přesto však uchvácení citů *vyšší krásou* nabízelo jen to posvátné. Jednota vyšší pravdy, dobra, krásy se tak slévala do identity.

Nevím, kdy se to přesně stalo, ostatně docházelo k tomu jistě postupně, v Evropě nejspíš výrazněji v době renesance; mohu ale snad říct s poměrnou jistotou, že ve sféře posvátného došlo v jistých dobách k určitému rozdělení: zatímco to, co bylo vpravdě pro věřící svaté, se povzneslo do větší, méně uchopitelné výše, hodnoty pravdy, dobra, krásy se do jisté míry přiblížily lidem. Jejich sekularizace se projevila v tom, že se týkaly ne už nutně posvátného, ale stále více profánního života. Přesto si díky svému původu zachovaly zvláštní,

vyšší status – ne náhodou je ještě ve 20. století Max Scheler nazve hodnotami *duchovními* a zařadí je na druhé nejvyšší místo ve svém hodnotovém systému.

Víra snad mohla směřovat k jednomu bodu, strom života je ale košatý. Přiblížení se hodnot lidem vedlo nezbytně k jejich rozčlenění: na jedné straně *pravda* (či pravdivost, jak někteří později naléhali), na druhé *dobro* resp. *spravedlnost* (což není zcela totéž, ale nelze se ubránit tomu spojení), ještě na třetí straně *krása*, to jsou zřetelně různé hodnoty. Také se jimi lidský duch v nyní už sekulární filosofii odděleně zabýval. Nalézání pravdy už nebylo otázkou víry, ale poznání – zpočátku spekulativního, později stále více empirického. Podmínky, za nichž mohlo dojít k poznávání, a také ohledání jeho možných mezí, bylo doménou *gnoseologie*; zkoumáním, zda a kdy to poznání je pravé, se zabývala jako jeho větev *epistemologie*. Otázkou, co a jak jsou dobré resp. spravedlivé činy, jaké k nim vedou cesty a zda či kdy k nim máme možnost, sílu, odvahu, se zabývala *etika*. Konečně problémem, co nacházíme jako krásné, jaké jsou k tomu nutné vnější i vnitřní podmínky, zda vůbec existuje jedna krása nebo se zjevuje v různých podobách, v tom se snažila vyznat *estetika*. Ještě do 19. století to byly jenom různé větve téže filosofie a téměř každý velký filosof se věnoval každé z nich skoro stejnou měrou. Jak se však hloubání v nich setkávalo s novými a nesnadnými problémy, ty obory se stále více vzdalovaly, až se téměř úplně osamostatnily.

Takový je dnešní stav. Ale sekularizace těchto hodnot ovšem pokračuje, jak si je osvojují (a tím i pozměňují) další obory, které jsou bližší každodenní praxi. Tak poznání se stalo doménou rozličných věd, od těch exaktních až po ty zcela empirické. Hodnotu *pravdy* tady často nahradila *ověřitelnost*, nezřídka *věrohodnost* nebo dokonce heuristická *plodnost* nějaké hypotézy. Dobro a spravedlnost si mezi sebe rozdělily na jedné straně charitativní činnosti se svou jistě úctyhodnou snahou *pomoci* trpícím a různě znevýhodněným, na druhé straně údy pozemského práva, sledující hodnotu *zákonnosti*. Krása se na několik set let stala doménou umění, v kterém ji ale časem téměř nahradil *umělecký výraz* nebo částečně *estetická funkce*. Zdá se být nesporné, že se v tomto svém dalším přiblížení profánnímu životu hodnoty od sebe vzájemně ještě více vzdálily. Ostatně jsou tu ještě mnohé další, nižší hodnoty, jako je sláva, prestiž, zajímavost a tak podobně, které se mísí s těmi vyššími a dále narušují jejich jednotu.

Je ta jednota vůbec nějaká? Ještě pro Hegela byla krása téměř totožná s pravdou; a co bylo v jeho pojetí pravdivé, bylo i rozumné a tedy dobré. Jednota tady byla dána víceméně tím, že tyto hodnoty byly projevy sebeuvědomění světového ducha, čímž Hegel připomínal Plotina a jeho prostřednictvím starou indickou filosofii (kterou jinak hlasitě zavrhoval).

Myslím, že Hegela v tom už nikdo z filosofů nenásledoval. Nicméně máme patrně všichni někde v hloubi uloženy zbytky této téměř identické jednoty. Je dosti běžným klamem, že slovům krásných nebo alespoň pohledných lidí snáze věříme a očekáváme u nich dobré úmysly. Přes špatné zkušenosti v tomto směru mají v mnoha zemích větší šanci na zvolení hezcí politici a třeba oblíbených herců mezi nimi přibývá. Jinak ta jednota jako by platila jen v opaku: zrůdné politické režimy, ve kterých převažuje zlo, nejen soustavně lžou, ale také obvykle plodí ohyzdnost; ale naopak to nutně neplatí – ať ve společnosti nebo v jednotlivcích. Velcí myslitelé nebo objevitelé nebyli vždy dobří, někdy ani příliš charakterní lidé. Bývaly mezi nimi malicherné spory, někdy i vážné podrazy. Někteří z nich měli smysl pro krásu, jiní k ní byli zcela hluchí. Podobně malicherní, obscénní či zlí byli někteří velcí umělci. Ano, byli to při svém nadání jenom lidé, kteří vedle vysokých hodnot, kterým sloužili, byli i pod vlivem

hodnot sice nižších, ale robustních, které ovlivňovaly jejich postoje: potřeba slávy nebo aspoň prestiže, starost o hmotnou existenci, někdy prostá potřeba slasti a tak podobně.

Nedokonalost konkrétních lidí ale není celá odpověď. Hodnoty, o něž tady jde, musí být rozčleněny, mají-li být silné a uplatnit své specifické nároky. Jakmile o ně usilujeme v běžném životě, jsou jejich nároky dost často v zjevném rozporu. Pravda se ve svých dílčích projevech nemusí jevit jako krásná a lze si představit i případy, kdy vyslovení pravdivého soudu může ublížit nebo někoho zcela zničit. Prokazované dobro může někdy vyžadovat jistý klam a podmínky, za nichž se realizuje, dost často nebývají krásné. A jakkoliv bychom si přáli, aby krása byla taky pravdivá a přinášela dobro, jsou často estetické zážitky založeny na iluzi, tedy v jistém smyslu klamu, a je dost běžné, že krása nebo jí podobný půvab může sloužit neetickým účelům.

Jednota vyšších hodnot tedy v sekulárním světě přinejmenším není samozřejmá. Docela zajímavý obraz se nám ale zjeví, pohlédneme-li na každou z těch hodnot zvlášť. Začneme pravdou, tedy poznáním, jež o ni usiluje. Ať už ve spekulativní, teoretické rovině, nebo při empirickém výzkumu, úsilí o pravdivé, dneska bychom často řekli objektivní poznatky má svou velmi přísnou specifickou etiku. Ta je téměř identická s vlastním poznávacím úsilím, které by ztratilo smysl a dostalo se na scestí, kdyby myslitel nebo vědec jakkoliv podváděl, zamlčoval nepohodlná fakta nebo si jiná na podporu vlastní teze vymýšlel. Někdy se to tak děje, lidé nejsou ideální a mohou podlehnout touze po rychlém úspěchu, ale bývají odhaleni a vyloučeni z komunity, jíž je dána samozřejmá důvěra.

To ale není vše. Poznatek, který vyplní mezeru v chápání a přináší celistvější obraz zkoumané skutečnosti, má často estetický rozměr. Někdy dochází jako by k záměně v tom smyslu, že teorie, jež je estetická svojí jednoduchostí a průzračností své logiky, je komunitou vědců snáze přijata. Zatím se ve všech známých případech ukázalo, že to bylo právem: estetičtější teorie byla blíže pravdě, aspoň na dané úrovni poznání.

Z toho je zřejmé, že i když se zaměříme zjevně jen na hodnotu poznání a tedy pravdy, přidruží se téměř bezděčně obě další duchovní hodnoty – ne sice zcela rovnomocně, ale přinejmenším nezanedbatelně. Jak je to s etickým chováním? Není těžké se shodnout na tom, že pokud někdo chce působit účinné dobro, natož se v nějaké věci rozhodovat spravedlivě, musí znát pokud možná pravdu o tom, čeho se jeho činy nebo soudy týkají. Tak zvané slepé dobro, které se o pravdu nestará a jen přispívá tam, kde na člověka naléhají požadavky nebo prosby, může snad citově uspokojovat, ale mít v krajním případě k dobru i daleko.

Může mýlit, že spravedlnost – zvláště ta právně institucionalizovaná – bývá i symbolicky zobrazovaná jako *slepá*. Jistě tím není míněno, že je jí pravda lhostejná, ale jen to, že ideálně vyměřuje každému stejně podle zákona, ať je to bohatý či chudý, mocný nebo bezmocný. Není však pochyb o tom, že zákony ustanovené právo a zvláště to, které je pak různými údy státu praktikováno či vynucováno, není totéž, co etika: jednak je ve srovnání s bohatostí lidských rozhodování a činů mnohem hrubší a zaměřené téměř jen na velké poklesky případně zločiny, jednak je jeho praxe často nedokonalá a obírá se hlavně literou práva. Proklamované právo každého na spravedlivý proces je nezřídka výsměchem skutečné spravedlnosti. Často je proces svého druhu téměř sportovním zápolením mezi žalobcem a obhájcem, v němž soudce vystupuje jako rozhodčí. Lépe to zřejmě neumíme.

Nicméně i v tom relativně hrubém institucionalizovaném právu, které často nahrazuje spravedlnost, hraje pravda alespoň nominálně jistou roli: jsou pod přísahou přednášena

svědectví, za jejichž nepravdivost zákon uděluje sankce; účelem procesu je nalézt, co se doopravdy stalo, tedy v jistém smyslu najít aspoň relativní pravdu souzeného případu, a podle toho spravedlivě (to znamená podle práva) rozhodnout. Krásy v celém tomto konání sice tak mnoho není, lze si však dobře představit, že tvůrci práva, pokud jsou na výši svého úkolu, nacházejí určitou estetickou satisfakci v tom, když zákony na sebe logicky navazují a vytvářejí spolu přehledný a funkční právní řád.

Když se však od zákonů vrátím k obecnější etice, nemohu nevzpomenout na sice dost vzácný, přesto reálný případ, kdy v obdivu nad nesobeckým, statečným a hlavně k dobru směřujícím činem řekneme spontánně, že to byl *krásný čin*. Nemyslím, že jde jen o metaforu nebo zneužití slova, jak se v hovorové mluvě často přihází: jsem přesvědčen, že v takovém případě skutečně v naší mysli dobro téměř identicky prostupuje krása, ale v tom původnějším, méně rozčleněném pojetí.

Dostávám se teď do oblasti krásy, která se stala doménou umění na dlouhá staletí. Není tu nedostatek příkladů tvůrců jako by nehodných té hodnoty a přesto hodných úcty za to, co nám zanechali. Jen namátkou: Caravaggio byl rváč a vrah, ale přitom výborný malíř, který značně ovlivnil příští barokní umění; Villon byl zloděj profesí, přitom velký básník; Mozart byl neodpovědný člověk, který zjevně nikdy zcela nedospěl a liboval si v obscénnostech nebo levných zábavách, ale jako skladatel zanechal po sobě hudební dílo, které svou krásou posluchače oslovuje po celá staletí. Takových příkladů bychom našli nespočetně. Jak si to vysvětlit?

Pokud jsou k dispozici prameny, díky nimž lze nahlédnout do života oněch tvůrců, zjistíme vždy, že jakkoliv byli ti lidé třeba hluší k požadavkům obecně sdílené morálky, platila pro ně neúchylně přísná etika, prikazující jim nejvyšší požadavky jejich tvorby. Většina z nich – jak už to bývá – procházela existenčními krizemi, z nichž by je zachránila tvorba levnější, přizpůsobená požadavkům méně vzdělaného publika; ale oni byli ochotni třeba i utápnout se v bídě, někdy doslova hladovět, ale nikdy neslevili z požadavků, které jim diktoval jejich smysl pro krásu.

Dobrá, to tedy byla jejich tvůrčí etika – ale co pravda? Ve výtvarném umění i v literatuře je pravda názorná a není myslím sporu o tom, že v dílech opravdových tvůrců nacházíme *pravdu uměleckou*, která nemusí – ba ani nesmí – být identická s pravdou popisnou o všech detailech života, vyjadřuje však něco podstatného z naší zkušenosti. Hudba – alespoň její neslužebné jádro – nabízí ale často *absolutní formu*; dá se v takovém případě mluvit o její *pravdivosti*? Myslím, že přinejmenším je namístě výměr větší nebo menší *opravdovosti*, což je pravdě blízké: dílo, které ji má (a které bez výjimky je i krásné), na naše city působí (pokud jsme nadáni tou vnímavostí) a vyvolává v nás jakousi katarzi, která se týká hlubších vrstev vědomí a v nich pak vlastních kořenů prožitku existence. Je hudba čistá, dobrá, k níž nezřídka vede těžší cesta, a hudba příliš snadná, *falešná* (jakkoliv správně intonovaná). Pravda hudby je v té prvé a dobrý skladatel cítí povinnost skládat právě ji, svým vlastním způsobem. Málokdy bude *lábivá*, ale bude mít častý dotek s krásou.

Nalezli jsme tu tedy, že každá z rozčleněných tří duchovních hodnot má vždy přidružené obě další ve svém nároku. To ale může plynout jenom z jejich společného původu. Ostatně řada dalších hodnot, které bychom už nenazvali duchovními, ale které mají status dost vysoký, aby na člověka měly nárok, pokud je vyznává (jmenujme třeba *čest*, *věrnost*, *statečnost*) mají také jakousi etiku a jejich naplňování může být pocíťováno i esteticky

(přínejmenším jejich zrazení může být posouzeno jako nečisté a odpudivé). Tomu je možno porozumět, když se zamyslíme nad povahou hodnot. Ty přece mají vždy svou dvojí stránku: tou jednou udělují naší zkušenosti gradaci, tedy dávají našim prožitkům resp. objektům či situacím nesouřadný, tedy více nebo méně žádoucí nebo význačný status; tou druhou současně vznášejí na nás, na naše city, postoje a činy, určitý nárok. Ten je tím naléhavější vůči našemu subjektu, čím je hodnota vyšší – a tedy věrnost vyšší hodnotě, ať už vůči ní máme aktivně tvůrčí, nebo jen pasivní poměr, má vždy jistý etický náboj.

Hodnoty se tedy různě prostupují a navazují na sebe, jakkoliv bychom je chtěli mít odděleny a vzájemně nadřazený v hierarchickém systému. Ve skutečnosti takové *rozčlenění* hodnot se vždy znovu prosazuje proti právě popsanému míšení, čímž se obnovuje jejich přehlednost a jejich vždycky trochu jiný nárok; a komplementárně k tomu vystupuje požadavek jejich *jednoty* či aspoň souladu, který je zcela přirozený pro zdravý psychický život člověka. Ano, můžeme být trochu vnitřně rozporní a také naše zkušenost mívá své rozpory a různé divergence. Ale čím více je v ní angažován náš subjekt, tím více uplatňuje nárok identity nebo alespoň právě jednoty. Je tedy přirozené, že ta potřeba je zvláště silná u duchovních hodnot. Je namístě se ptát, zda něco zakládá jejich aktuální *jednotu* v jejich výrazně rozčleněné *odlišnosti*. Myslím, že něco takového nelze vyvodit z žádné z nich separátně, ale že tu musí být nějaká ještě vyšší hodnota, která by je v jejich odlišnosti do jednoty spojila.

Která hodnota by to mohla být pro lidského ducha, pokud ve své sekularizaci nevyznává nic jako doslova *posvátné*, ale přesto se vztahuje k něčemu, co dává oprávnění jeho hodnotám, svazuje je do volného celku v jejich rozličnosti a udílí tak jejich prožívání *určitost*, alespoň v intenci či jiným slovem v projektu, který třeba nebude nikdy docela naplněn, ale existuje tady aspoň jako cíl? Jediná hodnota, která dle mého zkoumání může mít takovou povahu, je hodnota *smyslu*.

Někdo mi namítne, že lze jistě hledat nebo i nacházet smysl života v hledání pravdy, nebo u jiného v dobrém konání či prosazení spravedlnosti, nebo zas v jiném případě v umělecké tvorbě krásy. Ano, pojem smyslu může být chápán někdy i velmi zúženě, jako ostatně každá hodnota: tak jako pravdou pro někoho může být omezený výklad domnělých nebo skutečných faktů, spravedlnost může někdo chápat třeba jako potrestání jistých křivd a krásný pro jiného bude jistý umělecký styl, tak pro někoho *smysl* může spočívat jen v tom, že neúchylně vystupuje v jisté roli, koná přesně svoji službu nebo je dokonce vždycky skvěle upraven či obdivován pro svůj vzhled či společenský šarm.

To ale jistě není *smysl*, o němž tady mluvíme. Nelze samozřejmě s konečností říct, *co* tento smysl *je*, jako už nelze oprávněně vymežit, *co je* pravda, dobro nebo krása. Povaha hodnot vůbec a zvláště těch vyšších přece nespočívá v jejich aktuálních, i když sebelepších realizacích, které jsou jenom prostředníky jejich prožitku a jakýmsi milníky, vyznačujícími jejich další perspektivu. Hodnoty nelze zpředmětnit ani v abstraktním smyslu, jako nějaké absolutní objekty (jak k tomu měli sklon někteří Platonem ovlivnění myslitelé): lze jenom snažit se vymežit podmínky, za nichž určité zkušenosti nebo jejich objekty větším nebo menším právem v daném směru *hodnotíme* – i když takové hodnocení vždycky znamená nejenom větší nebo menší bytostný souhlas s danou zkušeností, nejenom angažování se subjektu v hodnotícím aktu, ale i bezděčný projektivní výhled směrem, ve kterém tušíme nebo si jenom přejeme plnější, čistší, určitější naplnění dané hodnoty.

Když jsme toto vše řekli, zkusme se vrátit k otázce *smyslu* a začněme skromně těmi jeho příklady, které jsme nahoře zpochybnili. Kdy člověk cítí, že má smysl něco, co on nebo někdo jiný, případně širší společenství podniká nebo pasivně prožívá? K této otázce vedou tři schůdky, jež jsem už jinde více prozkoumal, musím se k nim však tady aspoň stručně vrátit. Začněme tím, že nějaká činnost má určitý *účel*. To znamená, že směřuje k nějakému cíli, který má v něčem změnit podmínky zkušenosti, v podstatě v téže její hodnotové rovině. Jakkoliv účel zpravidla uvozuje jen další, jiné účely, je účelná činnost v podstatě vždy v téže, sobě vlastní úrovni zkušenosti. Některé aktivity mohou, ale nemusí mít zřejmý účel, ale jsou obdařeny *významem*. Ten vždycky překračuje účelovou rovinu, obrací se zpravidla k širšímu společenství, ale také zpětně ke svému původci, kterému slouží jako svého druhu zrcadlo určitých stránek jeho zkušenosti. Pokud se člověk ale ptá, jaký ta aktivita nebo vůbec zkušenost má *smysl*, postoupí tím do odlišné, vyšší roviny, v níž nejen jednotlivé účely i významy posuzuje v perspektivě větších celků existence, ať už své nebo obecně lidské: jakkoliv unikavý tento pojem je, lze snad říct, že smysl různé divergentní stránky aktivit a vůbec zkušenosti sceluje do srozumitelných vzorců, kterým dává dynamickou jednotu, v níž existuje alespoň zásadní soulad mezi vnitřním sebe-pojetím a vnější, manifestní stránkou zkušenosti. Kdykoliv něco zkušenostně ztratí smysl, hrouť se i jeho účely a významy. Jakkoliv o něm často neuvažujeme v praktickém životě, jeho ztráta i v něm má destruktivní důsledky, v krajním případě i pro celou existenci.

Potřeba smyslu tak prostupuje celou zkušenost, byť v různé podobě a naléhavosti na různých patrech systému hodnot. Pokud jej stavím do role nejvyšší hodnoty, míním tím, že *smysl* spočívá na jemu podřízených hodnotách a zároveň je zpětně opravňuje. Jeho role je v tvorbě volné, ale přitom pevné jednoty, která brání vnitřní rozpornosti existence. Taková je aspoň jeho intence, protože smysl není nějak samovolně nebo a priori dán, tak jako není nějak samozřejmě dána žádná vyšší hodnota. A jsou to právě tyto vyšší hodnoty, jejichž prostřednictvím k plnějšímu smyslu může dospět lidský duch. Život sám o sobě nepotřebuje žádné oprávnění, podobně jako jiné jevy v přírodě. Může ale mít vyšší smysl, pokud je uskutečnitelné opravdové dobro přes všechny vždy přítomné síly zla; pokud je možné smysluplné poznání, odhalující pravdu v její plnosti a hloubce přes všechny nástrahy a bludné cesty rozumu; pokud jej přes všechnu jeho tíhu, bolest a vědomí konečnosti ozařuje krása ve své proměnlivé podobě. Skutečně plný smysl potřebuje všechny tyto hodnoty, protože právě jejich jednotou v napětí s jejich rozdílností se rodí jeho *určitost*.

Tak jako realizace duchovních hodnot – ať v přímé tvorbě nebo v jejich znovuoživení naší recepcí – vyžaduje svobodu ducha, nespoutanou žádnými předsudky a dogmaty, tak i úsilí o smysl, který je v sobě zahrnuje, může být jen svobodné. A podobně, jako nám cestu k pravdě, dobru nebo kráse může někdo vnější jenom ukázat, tak říkajíc jim pro nás otevřít dveře, ale nemůže nám tu hodnotu *dát*, tak ani smysl života a jeho zpětné osmyslení hodnot nám nemůže nikdo vnější *vytvořit* či *věnovat*: ano, vztah k blízkým, milovaným nebo obdivovaným lidem k němu patří, ale jeho tvorba nebo spíše cesta k němu je vždy na našem subjektu. A konečně, tak jako není ultimátní pravda, spravedlnost nebo krása, jež bychom jednou provždy nazřeli, ale je jenom cesta, na níž ty hodnoty v různých podobách poznáváme, někdy ztrácíme a zase objevujeme, tak i smysl se nám stále rodí, ztrácí se a znovu jinak vystupuje. Nemůžeme vlastnit své duchovní hodnoty: můžeme jim jenom zůstat věrní, to znamená být vždy otevření jejich novým podobám.

Konvergence a divergence hodnoty

Kvalitám zkušenosti, které prožíváme a případně též tvoříme, dávají zvláštní rozměr hodnoty. Ať chceme či ne, prožitky, situace, objekty bezděčně hodnotíme, dáváme jim tedy přechodně nebo i stále nesouřadný status: něco stojí prožitkově výš, něco naopak níže; něco vyzdvihujeme a pocítujeme jako nám bližší, něco naopak zavrhuje jako nám cizí nebo vzdálené. Když tuto nesouřadnost reflektujeme, nabízí se nám – jako vůbec ve zkušenostních jevech – možnost třídění. Tím právě povstává kategorie hodnot a uvnitř ní případně hodnotový systém, více či méně určitý, stálý a závazný, podle individuální zkušenosti a také povahy. O tom už bylo mnoho napsáno, jinými a také mnou. Pokud se ale nemýlím, nejen mně dosud unikal jistý problém, který se tu pokusím stručně nastínit.

K podstatě hodnocení patří jako základní prvek *stupňování*: jedno je v rámci dané hodnoty *vyšší* (jinak řečeno *hodnotnější*), než jiné; a podobně jsou pro mnohé z nás, kteří máme poměrně ustálený hodnotový systém, také některé hodnoty *vyšší* (tedy opět *hodnotnější*), než jiné. Čím vyšší hodnota, tím *univerzálnější*, nebo jinými slovy *více absolutní* nárok má. Mohu se celkem snadno smířit s tím, že co je pro mne příjemné, může být pro jiného nepříjemné až odporné (i když i to mě třeba trochu znejistí), sotva však mohu vážně připustit, že co jsem bezpochyby našel jako pravdivé, plné dobra či spravedlivé nebo jako krásné, nebude jiný stejně hodnotit – když se setkám s takovým případem, budu mít sklon toho jiného podezírat, že buď nemá správný pojem dané hodnoty, nebo má v hodnocení špatné úmysly; to je konečně vlastně totéž, protože danou vyšší hodnotu *znát* či *chápat* znamená také ji *vyznávat*, v jistém smyslu se jí i *zastávat*. Čím vyšší hodnota, tím vyšší *nárok* – nejenom můj na zkušenostní jevy (díla, výkony), v nichž se hodnota *realizuje*, ale také zpětný nárok hodnoty na mne, na moji věrnost, angažovanost a přísnost hodnocení.

S tím souvisí už jindy probíraný *paradox hodnot*: hodnocení je výkon subjektu, na kterém také jeho váha spočívá; je tedy *subjektivní*, což ale neznamená libovůli nebo bezbřehou relativitu, ale spíš angažování se subjektu. Čím vyšší hodnota, tím hlubší, důraznější nárok subjektivně má, současně ale žádá od subjektu větší *sebepřekročení*, neboť jak řečeno má právě onu *univerzální*, v extrému *absolutní* povahu. Čím hlouběji se v sobě nořím v konfrontaci s hodnotou, přesněji řečeno s jejím konkrétním uskutečňováním ve své zkušenosti, tím více překračuji omezení svého běžného individuálního bytí a přijímám nadosobní pohled, tak říkajíc postoj celé žijící kultury. Tento zdánlivý paradox je nejenom v otázce hodnot filosofii dobře znám (i když ne vždycky explicitně vyjádřen) a není proto předmětem přítomné úvahy.

Problém, který jsem slíbil nastínit, s ním ale souvisí. Hned na počátku bylo víceméně evidentně řečeno, že pojem hodnocení v sobě obsahuje *nesouřadnost* prožitků, vyjádřenou jako určité *stupňování* dokonalosti uskutečnění dané hodnoty. I když sáhneme až úplně ke dnu ve svém hodnotovém systému, zjistíme, že to či ono je mi tak či onak příjemné, že ale vcelku příjemnost zážitků není vždycky stejně intenzivní, lze ji podle toho hodnotit a také stupňovat, takže – jsme-li přesvědčení hédonisté – lze snít o dokonalé, mezní nebo absolutní příjemnosti nebo rozkoši. Je taková? Mnohý odpoví, že samozřejmě ta, kterou nám dává pohlaví – jenomže to pro všechny a zejména v každém věku nemusí být pravda: pro některé znalce srovnatelnou rozkoš mohou přinášet vybrané pokrmy, pro jiné ušlechtilá vína, skvělý

doutník, pro závislého droga a tak podobně. Strom života je košatý a tedy druhů možných libostí stejně jako bohužel možných utrpení skýtá nepřehledně.

Absence ideální libosti filosofa nijak neznepokojí – je to konečně hodnota, která je elementární a jako taková žádný absolutní nárok nemá. Jak je to ale s hodnotami, které stojí blízko vrcholu hodnotového systému a které někdy nazýváme duchovními? Ty přece značný, téměř absolutní nárok mají a z něho zjevně plyne představa, že implikují jakousi řadu stále dokonalejších uskutečnění, jejíž limitou je jejich *ideální realizace*. Sám jsem se v minulosti dal svést k podobným výrokům, poněkud slepý k pasti, do níž vedou. To je tu třeba trochu vysvětlit.

Vezměme v této úvaze za příklad hodnotu *krásy*, neboli jak se dneska odborněji říká estetickou hodnotu (i když si nejsem zcela jist, že je to synonymum). Jsou různé jevy, v nichž se mi krása zjevuje, pokud jsem v správném rozpoložení, také dostatečně vnímavý a předešlou zkušeností připraven ji prožít. Tato osobní připravenost a subjektivní vklad do prožitku hodnoty jsou důležitější, než se na první pohled zdá, ale dovolme si zatím tady tuto stránku pominout, aby se problém zjednodušil. Řekněme, že jsem plně připraven a schopen krásu rozpoznat, kdekoliv se zjeví. Tady se ovšem otevírá první past: při dostatečném talentu či různých stavech změněného vědomí lze esteticky vnímat téměř cokoli; zda jde *jenom* o přechodný stav mysli, autosugesci nebo o prožitek *opravdové krásy*, o to lze vést nekonečné spory. Relativista patrně bude tvrdit, že jelikož je hodnotová recepce vždy nutně subjektivní, pak pokud vnímám něco jako krásné, tak to krásné prostě *je*. Tento argument je ovšem možné také obrátit a tvrdit, že pokud nejsem – opět okolnostmi, stavem vědomí, předchozí průpravou či prostě vnímavostí schopen vnímat jako krásné něco, co je širší komunitou za takové považováno, pak to krásné prostě *není*.

Takový *hodnotový solipsismus* sotva můžeme přijmout. Nejspíše bychom řekli, že zřejmě nemluvíme o téže hodnotě. Jak jsme už shora naznačili (a jinde, spolu s jinými, podrobněji rozvedli), krása jakožto duchovní či přinejmenším vyšší hodnota má *univerzální nárok*: co může být jakožto doopravdy krásné pojato, nemůže být takové jenom pro mne a pro tu chvíli, stejně jako není nějaký výrok jenom pro mne pravdivý nebo nějaký soud jen pro mne spravedlivý resp. čin jen pro mne doopravdy dobrý. Ano, každé – tedy i to vyšší – hodnocení je v poslední instanci výkonem subjektu, ale subjekt, který autenticky konfrontuje vyšší hodnotu, je poněkud jiný, nebo spíše je v odlišném stavu: jeho sebe-ponor vede právě, jak jsme řekli, k transcendenci k nevšední a v jádře nadosobní rovině, která toto hodnotové prožívání umožňuje. Jakkoliv osobní vztah mohu mít třeba k určitému uměleckému dílu, schopnost prožívat jeho autentickou krásu není jen osobní, ale je v jistém smyslu výsledkem kolektivní kultury (tak jako jeho vznik). Ta totiž vytvořila vůbec pojem dané hodnoty a také pomyslný prostor, v němž se může realizovat. Všichni jsme dětmi této kultury a také k ní svým malým dílem různě přispíváme, přinejmenším tím, že svými postoji udržujeme při životě dané hodnoty.

Umím si představit, jak někdo namítne, že jde o *indoktrinaci*, kterou kultura vykonává, nutíc nás považovat za krásné právě to, na čem se v té či oné době shodla. Neskrývám, že dobový vkus skutečně v historii vnímavost obecnostva silně ovlivňoval, takže například umělec v jedné době téměř zbožněný byl zapomenut za pouhé desítky let. Delší čas ale nad těmito výkyvy vynášel spravedlivý soud; zásluhou probudilých lidí byla před erozí času zachráněna řada děl nesporné krásy, i když si ovšem nejsme jisti, kolik z cenné tvorby

navzdory tomu bylo zapomenuto či ztraceno. Kultura procházela různými osudy, někdy i krizemi. Nicméně nutno opakovat, že kdyby jí v našem životě nebylo, neměli bychom hodnotu krásy.

Dobrá, pokročme o krůček dál. Řekněme, že mám před sebou nějaké dílo, o jehož kráse nikdo znalý nepochybuje (budu tu dál mluvit jenom o umění, protože ocenění krásy přírody, lidí a podobně může být přece jen víc subjektivní). Jak a zda ke mně jeho krása *promluví*, tady jak zabarvený a intenzivní její zážitek budu mít, závisí na řadě podmínek. Především je to jistě moje přirozená *vnímavost* – krása hudební skladby bude odepřena tomu, kdo zcela postrádá hudební sluch, krása obrazu barvoslepému, krása básně tomu, kdo jazyk chápe jen doslovně. Přirozená schopnost ale často nestačí: krásu se musím naučit odlišit od pouhé laciné líbivosti, objevit v sobě schopnost překonávat jistou překážku, nebo řekněme zdrženlivou plachost opravdové krásy, k níž se musím povznést od běžného, praktickým zájmem vedeného vnímání. To bylo jinými už dávno víckrát řečeno, stejně jako to, že schopnost chápat krásu skutečného díla musím kultivovat jistou zkušeností, případně poznáváním možností, jakých může nabývat forma díla. Tady však může čekat jisté úskalí: mou schopnost vnímat krásu třeba hudební skladby jistě prohloubí, když kromě citového prožitku jejího celku budu schopen ocenit invenci, s kterou autor umí variovat melodické motivy, modulovat harmonii, měnit rytmy atd.; když umím ocenit práci s barevnými kontrasty, hru světla a stínů nebo dynamiku kompozice obrazu; když pochopím neotřelost výrazů, hloubku metafor, hudebnost verše v básni a tak podobně – ale je myslitelné, že přílišné intelektuální zaujetí způsobem, kterým je dílo *uděláno*, může oslabit jeho estetický účinek. Jsou ale ještě jiná, celkem běžná úskalí: třeba zmatnění dojmu z díla, s kterým se příliš často setkávám; rušivé faktory, vnitřní či vnější, které mi brání na dílo se plně soustředit; nedokonalost interpretace (hudba, báseň nebo hra) či reprodukce (obraz) – a tak podobně. Vcelku je spíše výjimkou, když moje estetická recepce je dokonalá, čili když krása díla ke mně plně *promluví* – daleko častěji zahlédnu zátkmit krásy nebo ji vnímám vzdáleně, jako přes mlžnou clonu. Podle některých myslitelů krása díla *povstává* jeho aktuálním prožitkem. To je názor patrně blízký pravdě, ale riskantní: např. možný důsledek, že takto uskutečněná krása tedy závisí spíše (nebo jenom) na subjektu vnímatele nežli na díle, lze snadno dovést ad absurdum.

Takový závěr jistě nepřijmeme. Naopak díla přece hodnotíme jako více či méně esteticky hodnotná, tedy více či méně schopná prožitek krásy vyvolat – a to, vzhledem k vyšší povaze hodnoty, nejen s osobně subjektivním, ale s nadosobním nárokem. A zde se konečně dostáváme k našemu problému. Kdybychom díla neporovnávali a nepřiznávali jednomu určitému nadřazenost nad jinými, popřeli bychom jeden základní rozměr hodnocení. Je celkem lhostejné, zda řeknu, že je jedno dílo krásnější, než druhé, nebo že je v něm více krásy nebo že je v něm více schopnosti prožitek krásy ve mně resp. v každém dostatečně znalém vyvolat – vždy nějak v rámci estetického hodnocení srovnávám. A to je celkem snadné, pokud se pohybuji tak říkajíc v nižších patrech umělecké produkce. Árie z vážné opery bude patrně esteticky hodnotnější, než popěvek z laciné operetky, věta z klasické sonáty skoro jistě krásnější, než příležitostný valčík a tak podobně; stejně tak umělecky vážný obraz třeba krajiny bude mít asi větší estetickou hodnotu, než nějaký líbivý žánrový obrázek; a třeba literárně procítěná novela si zaslouží vyšší hodnocení, než nějaký dobrodružný román. To všechno jsou jen příklady, které připouštějí výjimky a nemají nějaký obecný nárok.

To, oč tu jde, lze snad vyjádřit takto. I když si jistě nestanovuji nějaké žebříčky na způsob *hitparády* nebo stupnice *bestsellerů*, běžné v masové kultuře, přece jen délka a díla nějak srovnávám a trochu řadím a pokud budu přemýšlet, čím jedna díla jsou krásnější, než jiná, bude mě to svádět k představě jakési řady stále dokonaleji realizované krásy – až kdesi v nedosažitelné, ale přesto myslitelné *limitě* se bude skvět zářivá *ideální krása*. Universální, až v jistém smyslu *absolutní* status hodnoty to zdá se vyžaduje a byli v historii myslitelé, kteří v něco takového zřejmě věřili. I já jsem se tak trochu vydal touto cestou, ale nebylo ani třeba skepse Kanta, abych sám vlastní zkušeností narazil v tom směru na závažné problémy.

Ta myšlená *konvergence* krásy totiž selhává, když se blížíme oblasti větší dokonalosti, s jakou je v reálných dílech uskutečněna. Je Bachova Mše h-moll krásnější, než jeho Matoušovy pašije? Jsou jeho oratoria obecně krásnější, nežli jeho varhanní fugy nebo jeho koncerty? Je vůbec jeho hudba krásnější nežli vrcholná díla Mozarta či Beethovena? Podobně bych se mohl ptát, zda jsou nejkrásnější obrazová díla třeba Tiziana, da Vinciho, Vermeera či Rembrandta (a mnoho jiných vynikajících malířů), zda nacházím více krásy ve verších Shakespeara, Rostanda, Victora Huga (a opět mnoha dalších). Jsou to vesměs vrcholná díla a já nejen mezi nimi vážám rozhodnout, ale s určitým ustrnutím zjišťuji, že čím jsou podle mého soudu krásnější, tím jsou vzájemně rozdílnější, že součástí jejich krásy je jejich nezaměnitelná *individualita* čili neokázalá originalita. Realizace krásy, tak jak se blíží myslitelným vrcholům, spíše tedy *diverguje*, než konverguje k nějakému společnému ideálu.

Když uvažuji nad mnoha příklady krásných děl, z nichž jsem tu připomněl jen některé, vnucuje se mi další otázka, již jsem si nikdy nepoložil: je obecně krásnější hudba než obrazy či sochy nebo než poezie či próza, nebo případně architektura či ještě další disciplíny umění? Jakkoliv absurdně tato otázka zní, byli v historii lidé, kteří se snažili ji rozhodnout – ne na základě individuální vnímavosti, o níž jsme už tady mluvili, ale z jakýchsi absolutních důvodů. Pravda, ty umělecké disciplíny se v mnohém dosti zásadně liší, nejen našimi smysly, k nimž se převážně obrací (hudba k sluchu, malířství k zraku, slovesné umění k vnitřnímu *řečovému smyslu*, schopnému chápat významy a propojit je s představivostí), ale svou hlubší podstatou: hudba je povětšinou abstraktní svým manifestním obsahem i formou, přitom má nejpřímější přístup k našim citům, pokud máme pro ni přiměřenou vnímavost; výtvarné umění je po většinu své historie naopak názorné, i když to zobrazené často nebývá to hlavní, co k nám z díla promlouvá; slovesné umění je zprostředkovanější, než obě jmenované disciplíny, ale právě tím, že se vyjadřuje slovy, může být bližší svému příjemci. A tak by bylo možno pokračovat.

Jestliže nyní připustím, jak evidentně musím, že není žádný *obecný* důvod prohlásit a priori jeden druh umění za krásnější než některý jiný, musím se utkat s faktem, že způsob, kterým tyto druhy krásu realizují, je nepoměrně rozdílnější, než způsoby, které nacházíme v různých dílech téhož druhu umění. Ale nejen to: právě ty prostředky a vlastnosti, kterými se tyto druhy vzájemně *liši*, jsou při svém dovedení k relativní dokonalosti, což znamená právě *specifičnosti*, právě prostředkem dosažení nejvyšší krásy v nich. Nesmí nás mýlit metaforické směřování, kterým si někdy pomáháme při vyjadřování svých dojmů z jednotlivých druhů umění: krása vrcholné hudby není v tom, že by evokovala obrazy či vyprávěla příběhy, jak se to někdy mylně podává: je pouze v proměnlivých strukturách, vytvořených tóny, v jejich dynamickém souzvuku, v logice melodických motivů a ovšem v rytmu, v němž se hudba udává; krása obrazu není v barevných akordech či melodice linií (to jsou jen metafory), ale

v dynamice barevných kontrastů, v práci se světlem, v logice tvarů a v celkové kompozici, která dokáže proměny a pohyb zachytit v klidu svého prostoru; také krása poezie netkví jenom v hudebnosti verše nebo v názornosti obrazů, jež evokuje, ale je nad tím, v umění významové zkratky, v bohatství konotací, které vyvolá, v nevšednosti slov. Ano, hudbu je možno spojit s poezií, jednu i druhou s výtvarným projevem – a docílit tím novou krásu: ta zaujme svou novostí, ale nepřevyšší tu, kterou už vytvořila jednotlivá umění.

Co z toho všeho vyplývá? Došel jsem zřejmě k závěru, že krása v umění (a patrně i jinde) povstává spíše diferenciací prostředků, jimiž se realizuje, než nějakou konvergencí forem k jednotnému ideálu. Znamená to, že máme mnoho, možná nekonečně druhů krásy? Ale jak si potom vysvětlit, že v minulosti tolik umělců zasvětilo svůj život hledání krásy jako takové – ne jen originálnímu projevu, jímž by se odlišili od svých kolegů, ale krásy v její čisté, dokonalé podobě? Jak je vůbec možné, že máme pojem krásy, který všechny tak odlišné tvůrčí činy a náš prožitek jejich děl navzdory jejich zjevné divergenci sdružuje?

To není snadná otázka. Když vezmu příklad, který jsem už použil, a porovnáím svůj estetický prožitek z perlivého proplétání tónů třeba Bachovy fugy, v němž umně přetvářené melodické motivy vytváří vzosnou stavbu formy, třeba s tím, v němž naslouchám svítivě přehledné a hravě přizdobené symfonii Mozarta, nebo též s tím, v němž rezonuji s bouřlivým přívalem emoce a mužné vůle Beethovena, tedy ve všech těchto případech prožívám krásu, jsem-li k tomu vnitřně správně naladěni a nic mě neruší v mém prožitku. Je to vždy krása, která má však vždycky trochu jiný odstín, poněkud jinou povahu, danou právě rozdíly stylu hudby a temperamentu jejích tvůrců. Tyto odlišné znaky nelze od prožitku krásy oddělit: uskutečnění krásy (jako každé jiné hodnoty) je jak v samém díle tak i jeho recepci nezbytně konkrétní a má tedy svou nezaměnitelnou podobu. To ale neznamená, že tyto realizace nemají nic společného.

Jak zjistili už jiní přede mnou, povstání krásy v subjektivním prožitku pozdvihuje mé vnímání z všední úrovně praktického zájmu k novému, zvnitřnělému stavu, v němž jeho reflexe pobízí subjekt k sebe-překračující identifikaci s objektem vzníceného zájmu. Toto *unešení krásou* objektu svou formou nevšedního otevírá subjektu existenciálně vyšší dimenzi, v které nachází prohloubení zkušenosti nejen objektu, ale i jeho prostřednictvím sama sebe. Takový – ve své plné síle zdaleka ne běžný – zážitek může být doprovázen různými emocemi od jakéhosi úleku až po pocit štěstí, čistoty a naplnění. Důležité ale je, že jakkoliv je nutně zabarven specifikou konkrétního díla, stylu a druhu umění, má *vždycky* rysy, jež jsme právě popsali: *dotek krásy*, jakkoliv často prchavý, je vždy *existenciální prožitek*, jakési *niterné přerození* do čistší, autentičtější, vůči všednímu světu svobodnější podoby. Samozřejmě nevytrvá, praktický svět nás zase stáhne zpět, protože chceme ovšem žít a o to žítí se musíme starat, přetrvá ale *vzpomínka* a *touha* toto *vytržení* opakovat a případně je ještě *prohloubit*. Toto je existenciální základ, v kterém koření naše snahy o dokonalou krásu, pokud máme a vyznáváme tuto hodnotu. Jakkoliv různé mohou – nebo dokonce musí – být její realizace, *jádro* jejího pojetí je společné a v tom tkví *konvergence* této hodnoty.

Naše nálezy tedy nesměřují k žádné hodnotové relativitě – to platí nejen pro krásu, jíž jsme se tady více věnovali, ale i pro pravdu či dobro nebo spravedlnost, které si vyžadují samostatné úvahy. Jakkoliv různé mohou být jejich realizace, existuje vždy pro ně *hodnotová intence*, která má bytostné založení a je pro ně společná.

Hodnota a informace

Žijeme v době, kdy jsou postupně relativizovány všechny vyšší hodnoty, ať se tomu jakkoliv vzpíráme. Tento jev sám by si zasloužil rozbor, ale tomu se tu nechci věnovat. Zajímá mě spíše jedna možná strategie obrany, která vlastně v teorii hodnot není zcela nová, nabývá postupně na významu zhruba v posledním století. Spočívá v tom, že pokud hodnoty, alespoň v jejich realizacích, už neumíme chápat jako absolutní, snažíme se je alespoň objektivovat. Tato snaha má alespoň dva kořeny: jedním je příklad exaktních a empirických věd, které na metodě objektivace založily svůj úspěch; druhý je hlubší: subjekt, když je ořesena jeho jistota, projektuje ji do objektu, svého zrcadla, v němž ji zas zpětně nachází.

Mezi řadou vyšších hodnot jsem si jako příklad vybral hodnotu uměleckého díla ne zcela náhodně: lze na ní dobře demonstrovat obtíže objektivace, která na první pohled vypadá docela nadějně. Než se pustím do svých úvah, musím především připustit, že hodnota díla má vždy více stránek. Roman Ingarden například rozlišoval základní estetickou hodnotu a tu, kterou nazýval uměleckou, v níž shrnul emocionální účín obsahu, novost díla a jeho příspěvek k vývoji umění. Bylo by možno různě diskutovat, do jaké míry lze obě hodnoty vůbec oddělit, ale to by nás odvedlo jiným směrem.

Když uvažujeme o estetické hodnotě uměleckého díla, nezbytně myslíme na jeho formu. Pojem formy, jakkoliv intuitivně jasný, ukáže řadu úskalí a komplikací, když si jej prohlédneme blíže: nabízí se nám další pojmy jako tvar, kompozice, struktura, vyváženost a dynamika, styl a mnohé jiné. To všechno jsou kvalitativní pojmy, které zas volají po dalším rozboru. Byly tu školy, které se tím zabývaly, tvarová psychologie, do větší hloubky a jinak strukturalismus a jiné. Jejich výsledky jistě nelze pominout, je ale otázka, zda se jim podařilo skutečně objektivovat formu a tím i hodnotu.

V novější době svítla určitá naděje v teorii informace. Je přece zřejmé, že umělecká díla vysoké hodnoty jsou v jistém smyslu plná, na rozdíl od těch prázdnějších či zcela prázdných. Plná čeho? Nabízí se, že informace, neboť už etymologie toho slova naznačuje, že poukazuje k in-formování, tedy k formě. Díla vysoké hodnoty by tedy měla mít vysoký informační obsah. Dnes už pozapomenutá Wienerova teorie této interpretaci zjevně nahrává: míra informace (nebo v jiných pojmech negativní entropie) je dána mírou nenáhodnosti a tedy nezaměnitelnosti (kvantitativně vyjádřeno, je úměrná zápornému logaritmu pravděpodobnosti výskytu v objektivně dané varietě). Kdo by s tím nesouhlasil? Shakespearův *Hamlet*, Bachova *Mše h-moll*, da Vinciho *Mona Lisa* či Michelangelův *David*, abychom vybrali jenom pár příkladů, jsou jistě nezaměnitelná díla. Jak ale určíme jejich informační hodnotu?

Než se do této otázky ponořím, musím však připustit, že Shannonova teorie informace, která převládla a dodnes je používána nejen v informační technologii, ale třeba i fyzice, tvrdí víceméně pravý opak právě řečeného: podle ní je informační hodnota nějakého systému dána jeho entropií, tedy mírou jeho neuspořádanosti. Důvod pro toto zarážející a kontrainuitivní tvrzení je okolnost, že k popisu neuspořádaného systému je zjevně zapotřebí více informací, než u toho uspořádaného. Teorie nečiní rozdíly v úrovni informace a také neříká, že by tuto informaci ztotožněnou s entropií bylo možno nějak využít. Fakticky proces sdělení, který by měl vyšší entropii, by měl větší úroveň rušivého šumu a menší podíl přenesené informace.

Shanonova teorie tedy pro náš účel není k ničemu, i když prý byly hodnotové teorie, které se ji pokoušely využít. Vraťme se proto po této odbočce zpět do původního směru.

Začněme dnes už opotřebovaným Wienerovým příkladem písárny opic: představíme-li si obrovskou místnost, v níž cvičené opice náhodně ťukají do kláves nesčetných psacích strojů, pak jistě pravděpodobnost, že některá opice bezděčně napíše třeba právě *Hamleta*, je nesmírně malá (i když nikoliv nulová, jelikož text té hry má konečný počet znaků; komu ten příklad připadá nesmyslný, může si dnes představit počítač, který bude náhodně generovat stanovený počet znaků stále dokola, až jeden pokus bude text *Hamleta*). Záporným logaritmem této pravděpodobnosti bude tedy – alespoň podle citované teorie – informační hodnota textu *Hamleta*.

Autoru toho příkladu (pokud byl míněn vážně) však uniklo, že pravděpodobnost kteréhokoliv jiného individuálního shluku znaků téže délky je přesně stejná; co odlišuje *Hamleta* od libovolného blábolu, v daném případě není ta nepatrná pravděpodobnost jeho vzniku, ale naše schopnost jej právě odlišit, zatímco náhodné a nesmyslné shluky znaků budou pro nás efektivně nerozlišitelné. Je toto objektivní měřítko? A je hodnota informace *Hamleta* skutečně dána jen jeho rozlišitelností mezi náhodnými texty stejné délky?

Wiener v době svých pionýrských úvah jistě netušil, jak samozřejmé pro nás budou za pouhé půlstoletí osobní počítače, paměťová média, textové procesory – jak běžně se tedy také budeme setkávat s údajem rozsahu svých textů v jednotkách informace, tedy v bitech nebo bytech. Malý šok může přinést zjištění, že tlustá kniha, psaná třeba více let, zabere pouhou šedesátinu kapacity nejmenší *flashky*, která je dnes na trhu. Ani tu malou věcičku, která se vejde do dlaně, nemáme šanci naplnit svou tvorbou za celý svůj život. Není to mírně ponižující? A co pak hard-disky dnes běžných počítačů, které docela hravě pojmu tisíce takových knih? To už je skoro těžko snesitelná lekce pokory.

Šok, který nám ta naše vlastní technika tak připravila, lze ale obrátit do záblesku poznání. Úvahou nebo empiricky totiž zjistíme, že ať svou knihu sebelépe dodatečně promyslíme, ztvárníme, ať jí dodáme vyšší formu nebo lepší styl, bitový rozsah se tím téměř nezmění. Co horšího, jakýkoliv banální text bude mít tentýž bitový rozsah jako *Hamlet*, pokud bude mít stejný počet znaků. Ba dokonce úplně náhodný a nesmyslný blábol, typický produkt zmíněné písárny opic, bude při tomtéž počtu znaků mít opět stejný bitový rozsah. Znamená to, že *ve skutečnosti* není žádný informační rozdíl mezi *Hamletem* a nesmyslným blábolem?

To si zajisté nemyslíme. Počet bitů, jak jej udá počítač, měří jen rozsah, který text obsadí v jeho paměti, bez ohledu na svůj obsah. Jak je to ale s naší vlastní pamětí? Zapamatovat si text *Hamleta* pro většinu z nás nebude nic lehkého – nicméně je to téměř nekonečně snazší, než zapamatovat si náhodný a nesmyslný sled znaků téže délky. Je tedy velký rozdíl mezi mechanickou a chápavou pamětí a také mezi informací potřebnou pro mechanické zapamatování a tou, která pracuje s pochopením textu.

Jde tedy zřejmě o to, *co* se znaky říká, a také *jak*. Znamená to snad, že na znacích nezáleží, že jsou významu a formě slovesného díla zcela vnější? To jistě ne: bez znaků, zajisté o sobě primárně náhodných, ale *určitých*, konvencí ustálených, nelze přece nic sdělit, dokonce ani myslet (pokud pojetí znaku dostatečně rozšíříme) – znaky (ať grafické či zvukové) ve skupinách tvoří slova, ta zase věty a teprve ve větách se začíná vyjevovat význam, forma a styl jeho sdělení, tedy informace, o níž nám tady ve skutečnosti jde.

Oč jde, tedy nejsou znaky samy o sobě, ale jejich *vztahy*, z kterých se rodí význam a s ním vše, co činí dílo jedinečným. Ale cožpak ty vztahy nejsou v textu přítomné už tak, jak znaky prostě jsou? Z jednoho pohledu přítomné samozřejmě jsou: sousedství písmen, určitá frekvence jejich výskytu, mezery mezi nimi nebo různé značky. Ale ty vztahy samy o sobě ještě nedávají význam. Abych textu porozuměl, musím především *umět číst*, mít tedy dovednost přiřadit znaku jistou hlásku, řadě znaků slovo, řadě slov větu; ještě předtím musím *umět řeč*, tedy chápat slova, věty, jejich spojení. K tomu, abych tedy z textu získal i nejzákladnější informaci, musím napřed už nějakou informaci mít – takovou, která tvoří k porozumění klíč. Není přehnané říct, že k získání informace z textu musíme napřed určitou informaci *investovat do něho*. Odkud tuto informaci bereme, kde vlastně je? Pokud já čtu, je řečněme v mé mysli – ale já jsem tak přechodný, *Hamlet* (a s ním nesčetně jiných textů) tu byl před mým narozením a bude tu jistě i po mé smrti. Kde tedy je ta základní informace, která umožňuje čtení, obecně?

Odpověď je lehce děsivá: *je všude a zároveň není nikde*. Je ve všem, co se právě říká, čte, vysílá, co se píše a je zde z minulých dob tak či onak zaznamenáno. To vše samo sebou, svou existencí říká, co je řeč, co v jednotlivém i v úhrnu znamená. Ale ta informace o ní není explicitní – právě naopak, je implicitní: řeč o sobě vypovídá sama sebou. Explicitní informace o ní – taková, která by stála mimo řeč – prostě není. Zajisté, existují slovníky, vzorníky abecedy, slabikáře, také různé gramatiky a nejrůznější lingvistické rozborů. Ale není nějaký *ultimátní slovník*, který by písmena, slova, věty jednou provždy přiřadil byt' i té nejzákladnější zkušenosti. *Řeč* a všechno, co je z ní odvozeno a na ní postaveno, se udržuje mezi lidmi, v jejich společné, stále dále předávané kultuře. Jistě ne neměnně a vždy stejně – řeč se neustále vyvíjí, diferencuje se do různých jazyků a nářečí a zas se částečně slévá, každý jedinec a každá jednotka společnosti se jí učí po svém, s individuálními odlišnostmi a komplementárně se společnými, sourodými rysy, které umožňují její funkci.

Jak řeč původně vznikla a jak se jejím základům aktuálně děti učí, to jsou dvě velké neznámé, o kterých spekulovat zde by bylo nadbytečné. Spokojme se s poznatkem, že k tomu, abychom mohli i v nejzákladnějším smyslu porozumět textu *Hamleta*, abychom tedy z něho mohli získat i nejprostší jeho informaci, musíme sami investovat soubor informací, který představuje ovládání řeči resp. schopnost čtení. Obhájce objektivní informační hodnoty řekne, že musíme informaci *dekódovat* – to ale náš problém postihuje jenom povrchně: *dekódování* objektivně je jen převedení na jiný systém znaků; v základní rovině to může znamenat třeba překlad z renesanční do současné angličtiny, z té třeba do češtiny, text pro slabozrakého či analfabeta je také možno přečíst nahlas, převést jej z písmen do zvuků. Ať bychom takových převodních aktů učinili jakýkoliv počet, zůstane zde vždy ona konečná nutnost textu elementárně *porozumět*, tedy pochopit jeho základní význam.

Důvod, proč okolkujeme u této zjevně banální stránky věci, je ten, že tentýž problém se opakuje na všech úrovních, jimiž musíme projít, než se pokusíme vyložit vztah informace a umělecké resp. estetické hodnoty *Hamleta*. Pouhý vztah diferencovaných objektů či znaků sám o sobě nedává jeho význam resp. *smysl*. Pregnantním příkladem, který jsem kdesi pochytil, může být údiv hypotetického mimozemšťana, který by z oběžné dráhy pozoroval dva lidi, hrající šachy; jeho hlášení centrále by mohlo být, že se dva lidé celé hodiny zabývali posouváním kousků dřeva po jiném dřevě bez jediného viditelného efektu. Z podrobných snímků této činnosti by badatelé mimozemské civilizace, která nezná hry, patrně vysledovali,

že při určitých konfiguracích kousků dřeva je jeden z nich odložen stranou a při jiných složitě posouvání končí. Další soustředěný výzkum by případně přinesl pravidla, jak lze ty kousky dřeva posouvat, případně kdy to posouvání končí, nikoliv však smysl hry.

Vraťme se však k *Hamletu*. Ovládání řeči je vždy relativní, náš čtenář Shakespearovy hry by musel kromě běžných slov znát také výrazy jako *vladař*, *trůn*, *princ*, *následnictví*, ale také *pomsta*, *duch zemřelého* atd. Znat je znamená rozumět jim, což představuje poměrně neurčitý, avšak alespoň minimální okruh znalostí z historie, zeměpisu, kulturní antropologie atd. K získání elementární informace o základním konfliktu příběhu *Hamleta* je tedy zapotřebí ještě dalších vlastněných a investovaných informací, než těch, o nichž jsme právě mluvili.

Další krok, bez něhož nelze ocenit *Hamleta*, je pochopení, že text není zprávou o skutečných mocenských událostech v nějaké dynastii Hamletů na hradě Elsinor v těch a těch letech, ale jeho děj je v módu *jako by*, čili je to *fikce*: z hlediska běžného života ta hra je informačně méně bohatá, než nějaká historická zpráva (co se v ní děje, není skutečné), současně však v jiném smyslu je v ní informace mnohem více (co se ve hře říká, nevztahuje se jenom k jejímu ději, ale míří k daleko širšímu okruhu zkušenosti). Že jde o dramatickou fikci a to její zvláštní typ, nazývaný tragédií, se čtenáři ohlašuje řadou *rámcových informací*, které zas musí *dekódovat*, tj. subjektivně získat na základě informací, které už nějak získal dříve. Zas tady odhlédněme od otázky, jak se stalo, že postupně pochopil, co fikce je; jak odhalil ten vnitřní trik, pomocí něhož chápeme, že děj fikce není skutečný a současně jej bereme často stejně vážně nebo i vážněji, než kdyby skutečný doopravdy byl. Z jednoho úhlu pohledu to není až tak velký problém, už malé děti přece chápou fiktivní příběhy a samy si je třeba vymýšlejí. Z jiného úhlu ale je věc komplikovanější: ten modus *jako by*, tedy *fikce*, dává člověku odstup, který si na jedné straně vynucuje určitou fantazijní, tedy vnitřní účast při rekonstrukci příběhu, a který tím také umožňuje různou míru *zvnitřnění* významů toho, co se v něm děje. Budeme muset prozkoumat, jaký typ informace řídí tuto stránku.

Pokusme se ale napřed trochu shrnout, co jsme dosud nahlédli. Jak se nám vyjevilo, všechny ty informace, bez nichž estetické ocenění *Hamleta* nemůže vůbec začít, nejsou prostě v konfiguraci znaků, v nichž je tak či onak zapsán; přesně řečeno, nejsou v ní nějak autarkně: text hry jen zprostředkuje proces, v němž soubor informací, které už nějak máme a které text v svém úhrnu daleko přesahují, prochází dílčí přeměnou – zhodnocuje se v určitém smyslu svou dílčí investicí. (Tak je tomu s každou informací: neexistuje holý informační zisk, ale každá získaná informace jistý soubor informací předpokládá a je jeho přeměnou.) To nám zprostředkuje poznání, které bude znít banálně, ale úplně samozřejmé není, že ani *informační obsah Hamleta* – ať co do jeho dějového obsahu či jeho formy – nemůžeme posuzovat mimo rámec ostatní lidské kultury, tedy jazyka, fiktivních příběhů a jiných dramát, ať už byly vytvořeny před ním nebo po něm. Jsou ty informace, které potřebujeme, abychom vůbec mohli číst nebo na scéně sledovat *Hamleta*, ve své vlastní povaze objektivní? Ano, jsou široce sdílené a sdělováním stále obnovované – a je patrně objektivní fakt, že si vzájemně *do určité míry* rozumíme, když si je vzájemně sdělujeme; nicméně jejich *význam* má určitou subjektivní stránku, kterou zřejmě nelze objektivovat.

Pokročme o malý kousek dále. Děj *Hamleta* je spíše složitý a odehrává se ve více rovinách, zkusme však stručně načrtnout jeho kostru – skoro každý ji sice zná, ale snad není na škodu si ji připomenout. Hamletovi sdělí duch jeho nedlouho předtím zemřelého otce, že byl úkladně zavražděn svým bratrem, který se pak zmocnil koruny i vdovy po zemřelém,

matky Hamleta. Zjevení žádá pomstu, kterou může vykonat jen syn. Hamlet je tou žádostí krutě zasažen: není to drsný válečník, jako byl otec, ale mladý muž zformovaný univerzitou, z které se právě vrátil – muž spíše knih, než meče, i když i s tím dovede zacházet. Sdělení o strýcově zradě věří jenom napůl, ale jeho potřeba se o ní nějak přesvědčit je také trochu záminkou k oddálení brutálního činu, který od něho duch otce žádá. Aby odvrátil podezření od svého pátrání, předstírá pomatenost mysli. Chová se podivně i k milované Ofélii, což její otec, kancléř Polonius, přičte pomatení láskou; pravý Hamletův úmysl však zřejmě je vzdálit dívku z okruhu tragédie, která nastane. Skupina kočovných herců, která přijede na Elsinor, poskytne Hamletovi způsob, jak usvědčit strýce: dá jim zahrát před celým dvorem scénu, ve které spícímu králi nalije jeho bratr jed do ucha. Skutečný král a viník při té scéně rozčileně vyskočí a opustí místnost, čímž se v Hamletových očích usvědčí. Ten krále sleduje a najde ho při modlitbě, což mu zabrání vykonat pomstu hned. Místo toho se vydá do královny komnaty, kde matku obviní ze zrady svého otce a zabije přes závěs slídícího Polonia v domnění, že je to strýc. Král, který teď už tuší, že ho synovec podezívá, odešle Hamleta s jeho dvěma už dříve přivolanými universitními druhy do Anglie, aby se ho zbavil. Mezitím Ofélie, zdrcená vraždou svého otce a zavržená Hamletem, přijde o rozum a pak i o život, když nešťastnou náhodou utone – což někteří vykládají jako sebevraždu, zaviněnou Hamletem. Právě, když jí kopají hrob, vrací se Hamlet, který prohlédl královu lest a unikl z posláni, které ho mělo zničit. Nad lebkou šaška Joricka, vyhozenou z hrobu, pronáší jeden z monologů, v nichž medituje nad smyslem života. Pak, těžce zasažen smrtí Ofélie, se vrací ke dvoru, aby konečně vykonal svou pomstu. Tam se též vrátil dívčin bratr Laertes, který se zase jemu chystá pomstít za smrt otce i sestry. Král, jemuž jeho úmysl je vhod, nalíčí léčku: uspořádá šermířský souboj mezi ním a Hamletem, v němž ale Laertův kord bude zaostřen a navíc napuštěn jedem. Hamlet je smrtelně zraněn, stačí však kordy vyměnit a zabít nejen Laerta, ale s posledními silami i svého proradného strýce. Pohár otráveného vína, určeného také Hamletovi, vypije královna, čímž je tragédie dokonána. Vstupuje norský král Fortinbras, který přebírá vládu nad Dánskem, v němž to dle Hamletova dřívějšího výroku již dlouho „páchlo hnilobou“.

Toto je asi nejstručnější možný popis základního děje *Hamleta* – ale už ten obsahuje spoustu informací: o tom, co se ve hře děje, ale také o vlastní hře. Začneme tím prvním. Co je vlastně informace o ději, který hra (nebo jiná forma) zpřítomňuje *jako by* byl reálný? Je to především určitost situace (zvláštnosti prostředí, přítomné hlavní a vedlejší postavy, jejich citové nebo mocenské vztahy) a jejího ústředního konfliktu, který nutí postavy jednat; určitost zde znamená především *výběr* ze všech možných situací, které si umíme představit, a v jeho rámci existenciální *váhu* toho, oč v dané situaci jde – jde-li o život a smrt, je to asi extrém situačního vypětí. V dané situaci tedy osoby jednají. Hodnotu informace o tom dává výběr z možných jejich činů v ní. Kdyby byly všechny předpověditelné, hra by moc zajímavá nebyla, což lze také vyjádřit tak, že by z hlediska svého děje neměla téměř žádnou informační hodnotu.

To jistě není případ *Hamleta*. Hrdina už tím, že předstírá pomatenost, se chová často nečekaným způsobem, který však má svou vnitřní logiku, přístupnou divákovu pochopení. Děj má také několik zvratů, které nelze samozřejmě očekávat – děj tedy jistě není banální a i jeho hrubá kostra obsahuje hodně informací, které zaměstnají divákovu nebo čtenářovu mysl.

Co se týče rámcové situace děje, ta je už sama sebou vypjatá a její informační náboj narůstá, jak se děj blíží svému vyvrcholení.

Vezměme nyní celou hru v této její holé (a tím zajisté neúměrně redukované) podobě a porovnejme ji s jinými příběhy, jak se v evropské literatuře před ní i po ní objevily. Najdeme jistě řadu dramát nebo jiných forem, v nichž se vyskytuje bratrovražda nebo uchvácení moci zradou nebo jiným zločinným způsobem. Najdou se historie, jejichž osou je pomsta nebo potrestání zločinu. Myslím však, že v celé literatuře nenajdeme původní příběh, v kterém by mstítel tak bolestně váhal a byl by ke své pomstě nucen téměř proti vlastní vůli citem povinnosti; v němž by byl tak vnitřně rozerván ve vztahu k matce, kterou miluje a přitom nenávidí pro její povolnost, nebo k své milované Ofélii, kterou odpudí v marné snaze ji uchránit. Už jenom holou kostrou děje je tak *Hamlet* jedinečný mezi dramaty a jeho nezaměnitelnost v celé naší novodobé kultuře mu uděluje značnou informační hodnotu.

Jenomže to jsme pořád u holých zdí stavby díla, která má svá různá křídla a hlavně vyšší podlaží. Když zůstaneme ještě u děje, ten má ve hře své ornamenty, jejichž ironie dodává dílu jeho zvláštní chuť – vzpomeňme jenom Polonia, jak zmateně poučuje Laerta před jeho cestou do ciziny nebo jak se pokouší přijít na kloub pomatení Hamleta; také ironicky mnohoznačné výroky Hamleta například nad svou četbou (ona pověstná „Slova, slova, slova.“) nebo při rozhovoru s Rosenkranzem a Guildensternem („Neumíte zahrát na flétnu a na mně byste chtěli hrát?“). Mnohé, co Hamlet ve svém hraném pomatení říká, ale zejména to, co pronáší, když mluví k sobě a dává hlas svým myšlenkám, má hlubší metaforický význam, což přináší zvláštní druh *meta-informace*, k němuž se tu ještě vrátíme.

Drama, které je pevně vystavěno tak, že neúchylně směřuje ke svému tragickému vyvrcholení, má jednu zvláštnost: právě v jeho středu, vkomponováno logicky do děje už zmíněným úmyslem Hamleta, se odehraje vystoupení herců. Toto *divadlo na divadle* je jistým zrcadlem nejen hry samé, ale veškerého dramatického umění, podtrženým krátkým projevem Hamleta, když připomíná hercům, jak mají správně hrát. Tato *reflexe* divadla je ve své době zcela novátorským prvkem, která na vrcholu renesance otevírá zcela nový styl, ale bez ohledu na to je jedním z případů, kdy se forma stává svým vlastním obsahem. Má zcela nepochybně zvláštní meta-informační hodnotu, poněkud jinou, než má zbytek hry.

Tím ale ještě dávno nejsme s dílem hotovi. Nad vším, co se v něm děje, se vznáší poezie monologů Hamleta, ve kterých uvažuje o bytí a nebytí, o zlu a dobru, o kráse světa a roli člověka v něm, o jeho nedohledných schopnostech a přitom křehkosti, akcentované jeho neodvratitelným zánikem. Krása těch slov se pojí s jejich filosofickým obsahem, který vyjadřuje existenciální tíseň a nastavuje divákovi zrcadlo, které daleko přesahuje vlastní děj. Jak je to s jejich informačním obsahem? Nu, je to, jak jsme řekli, *meta-informace*, která spíše než by o nějakém dění pozitivně vypovídala, klade otázky či vyjadřuje údiv nad nevšední stránkou existence a tím, více než jiné složky díla, míří k samému jádru sebe-vědomí diváka.

Je načase se ohlédnout. V tom, jak jsem se tu snažil převést na informační obsah různé stránky Shakespearova *Hamleta* (kterého jsem si vybral víceméně jenom proto, že se vyskytuje v proslulém Wienerově příkladu), používal jsem slova *informace* v poněkud různém, ne zcela koherentním významu. Jelikož soudobá filosofická literatura tu příliš nepomůže (lze v ní, nehledě na významové odstíny, napočítat aspoň šest zcela disparátních pojetí toho pojmu), pokusím se o své vlastní zobecnění. Co tedy míním informací v tomto kontextu? **Je to rys jevu, pojatého jako sdělení, který (a) vyjevuje jeho uspořádanou a**

nenáhodnou strukturu, (b) již je za podmínek pochopení schopen usměrnit a dále ovlivňovat kognitivní a citové stavy příjemce, (c) a to způsobem, který sdělení dává smysl, a tím poskytuje poznání nebo k němu otevírá cestu. Proberme trochu jednotlivé body této zkusmé definice a pokusme se odhadnout, jak objektivní doopravdy jsou.

Než započneme bodem (a), musíme ovšem připustit, že existují *elementární informace*, například ve formě signálu, které nemají žádnou strukturu a pro něž se naše definice nehodí – třeba červené světlo, varovný výkřik, zdvižená dlaň. Ty ovšem závisí na kontextu či na celkové situaci, například červené světlo může být též okrasné, zdvižená dlaň být formou pozdravu a podobně. Tuto stránku musíme nechat stranou, není tu konečně naším cílem vybudovat celou teorii informace. Druhá nutná výhrada je, že v takovém díle, jakým právě třeba *Hamlet* je, existuje velká řada *dílčích informací*, které např. budují bezprostřední děj, nad nimi jejich *komplexy*, stavějící jednotlivé fáze dramatu, ony *meta-informace*, o nichž jsme už mluvili – a konečně, celé drama lze při určitém zobecnění považovat za jednu *komplexní informaci*. S tímto vědomím se tedy znovu vraťme k bodu (a).

Začneme *nenáhodností*. Tu *zvnějšku* nemůžeme objektivně prokázat, pokud nejsou k dispozici další informace, například o vzniku jevu. Naproti tomu *zevnitř* lze objektivně určit nenáhodnost struktury například textu, zejména na základě její *uspořádanosti* (která je vlastně synonymní s její nenáhodností). Jsou na to statistické postupy, které jsou *do určité míry* schopny určit uspořádanost a *komplexitu* textu nebo obecněji struktury; do téže (omezené) míry jsou tak schopny objektivně určit informační hodnotu. Naděje, že by aspoň z této strany mohlo přijít objektivní hodnocení díla, naráží bohužel na fakt, že k odhalení *hierarchie*, která z pouhé složitosti tvoří řád, je třeba určité *pochopení* informace, kterou dílo přináší. Tím se dostáváme k bodu (b).

Jak jsme už o tom předběžně mluvili, je třeba mít a *investovat* jistý soubor informací, abychom tu naši mohli *dekódovat*, tedy jí vůbec porozumět: musím například znát jazyk, v němž je dílo napsáno, chápat alespoň přibližně některé pojmy, které jsou pro její situaci a rozvíjející se konflikt důležité. Musím mít jistou kulturní znalost toho, co je drama, ovládat onen už vzpomenutý *trik*, jak se současně vžít do děje i zůstat natolik *v odstupu*, abych byl schopen dílo uchopovat vcelku. Pak, jsem-li dostatečně vnímavý a otevřený, dílo ovlivní moje myšlení i citové stavy. To všechno jsou podmínky, které vyžadují účast subjektu. Není v tom ovšem sám – mnohé z toho sdílí s celou svojí kulturou na daném stupni vývoje nebo aspoň s jistou kulturní vrstvou. Otázka, zda a do jaké míry má proces *dekódování* své objektivní stránky, je tedy trochu delikátní. Nicméně nutnost informaci doopravdy *porozumět* je už zřejmě věcí subjektu.

To se nepochybně týká také posledního bodu (c), tedy odhalení *smyslu* informace, resp. poznání či jeho otevřené možnosti, kterou dílo přináší. Obojí spolu vzájemně souvisí. Co bylo nahoře nazváno *meta-informací*, je v podstatě otevřená otázka, kterou dílo podněcuje svého příjemce, aby – skrze empatii vůči tomu, s čím je konfrontován – nějak v sobě hlubší stránky nejen svého, ale obecného bytí aktualizoval. Takový nárok není vždycky přítomný, ale je častý v dílech, která hodnotíme vysoko. Je zřejmé, že odpověď na něj musí být v podstatě subjektivní, jakkoliv řada jejích rysů může být široce sdílená.

Pokud to shrneme, dojdeme k závěru, že i informace, jejímž prizmatem lze dílo jako *Hamlet* nahlížet, obrací se v podstatné míře k subjektu, jakkoliv má i stránky, které lze brát jako objektivní. Lze ovšem namítnout, že to je předem obsaženo v definici, která je nahoře

podána. To je samozřejmě pravda – mohu jen uvést na obranu svého přístupu, že jiné než takové nebo podobné pojetí informace nedává smysl, zvláště pokud ta je spojena s hodnotou uměleckého díla.

Je tedy závěr z této úvahy, že je v jádře subjektivní, zda jedno dílo hodnotím jako poměrně prázdné formou i obsahem a jiné jako plné, tedy s vyšší informační hodnotou? To přece jenom ne, zejména pokud slovo *subjektivní* chápeme ve významu *libovolné* nebo jinak krajně *relativní* vzhledem k vkusu příjemce. Některé rysy díla, jako složitost jeho výstavby; hierarchii, ve které se vrství jeho různé polohy; míru, s jakou překračuje každodenní všednost; estetický účinek, s nímž vyrovnává stinné stránky svého obsahu; směřování ke smyslu, byť formou otevřené otázky – ty a jiné lze přece ukázat komukoliv, kdo má dostatečné vzdělání, vnímavost, podpořenou kulturní zkušeností, a ovšem dobrou vůli respektive otevřenost k nevšednímu zážitku. Jsou to rysy, které mohu nazvat *objektivními*? Stojíme zde před otázkou, co tím slovem vlastně myslíme. Zdá se, že nelze říci víc, než že jsou tyto hodnotové rysy *vykazatelné* za předpokladu jistých schopností potenciálního příjemce a *vstřícné účasti jeho subjektu*. Je otázka (kterou tu nechci řešit), zda tyto podmínky nevyžaduje objektivita obecně; jeví se ale, že jsou nezbytné v oblasti hodnocení, ať už si v ní pomáháme pojmem *informace* nebo ne.

Potenciální hodnota má vždy nějakého *objektivního* nositele – napsaný text, obraz, skladbu v notovém záznamu či zahrnou a podobně; do jaké míry se jím jako hodnota skutečně realizuje, je jistě dáno koneckonců *subjektivní* zkušeností příjemce. Mezi těmito póly objektivity a subjektivity však není vakuum, jak by se mohlo zdát. Je mezi nimi pomyslná vrstva, stále dotvářená kulturou, která hodnotovou informaci zprostředkuje: je to především řeč (ať doslovná řeč naší mluvy, ať řeč konvencí výtvarného projevu, řeč melodiky, harmonie nebo prostě tónů apod.) a jí nesená sdílená oblast možných významů; je to nedohledný kontext konkrétních děl, která k sobě vzájemně poukazují a která tvoří *prostor*, v němž se může realizovat hodnota; je to konečně sama sdílená hodnota, kterou se příjemce naučil do určité míry chápat předešlým vlivem kultury a zkušeností s hodnotnými díly. Tato vrstva je do určité míry objektivní a i v těch směrech, kde vyžaduje přímou účast subjektu, je posílána sdílením. Jakkoliv tedy koneckonců je to subjekt, který dílo hodnotí, není v tom nikdy zcela sám. V komplementárním pohledu tak také hodnota díla, jakkoliv ji nelze beze zbytku objektivovat, nespočívá jen v subjektivních hodnoceních jednotlivých příjemců, ale opírá se o sdílené hodnotové vztahy v rámci dané kultury. To zaručuje, že se skutečně velká díla nehledě na rozmary vkusu vždy znovu vynořují ze zapomnění a jsou tu jako trvalý příklad realizace hodnoty.

Hodnota života

Jakou hodnotu má lidský život? Mladí muži, kteří se řítí na motorce nesmyslnou rychlostí, lezou na skály bez jištění či provádějí jiné kousky s krajním rizikem, buď dobře nechápou, co dělají, nebo si života zřetelně příliš neváží. Životů jiných si nemohou vážit generálové, posílající vojáky do předem ztracených bitev, a zcela jistě novodobí teroristé, masově vraždící nevinné lidi ve jménu nějaké zvrácené ideologie. Také pro sebevraha život zřejmě ztratil jakoukoliv hodnotu a stal se z těch či oněch příčin nesnesitelným, pokud to není fanatik, věřící v získání jiného, blaženého života odměnou za své sebezničení.

Co my ostatní, kteří žijeme klidný život bez extrémů, o němž víme od dětství, že nezbytně je konečný, jakkoliv jeho délku předem neznáme? Jak vysoko jej stavíme mezi hodnotami, které vyznáváme? Zdálo by se, že nejvýše, alespoň ve chvílích, kdy je život náš vlastní nebo blízkých lidí ohrožen. Když ale nebezpečí pomine a vrátíme se k všednímu prožívání, jako by ustoupil zas do pozadí jako něco, co tu prostě je a o čem není třeba příliš přemýšlet. Dokládají to sociologické průzkumy stejně jako každodenní zkušenost.

Když se obrátíme k filosofii, vidíme obraz překvapivě podobný. Když Max Scheler budoval svou hierarchii hodnot (kterou jsem já sám kdysi převzal, i když s rozsáhlými úpravami), přisoudil celkem nízké místo vitálním hodnotám, ve kterých rozlišoval vitální zdatnost (čili zdraví) a ušlechtilost; pod nimi byla jen elementární hodnota libosti nebo příjemnosti, vysoko nad nimi potom duchovní hodnoty – pravda, krása, dobro – a nejvýše hodnota posvátného. Má život sám, aniž by byl prostoupen zdravou zdatností nebo byl ve vitálním smyslu ušlechtilý, nějakou hodnotu? Maxe Schelera se na to nelze zeptat, už tu dávno není mezi námi. Ale ani nepřímé dotazování čtením jeho díla neodpoví na naši otázku. O mnoho lépe se nám nepovede, pokud se budeme ptát děl jiných myslitelů: potkáme jenom myšlenky o tom, jak dodat žití větší obsah, jak hodnotami život naplnit, nikoliv však odpověď na otázku po hodnotě života jako takového.

Musíme se tedy ptát sami sebe, neopření o žádnou autoritu kromě snad té, kterou poskytují stará náboženství, mezi nimi zvláště židovské a křesťanské. Podle nich je individuální život posvátný dar daný Bohem a jako takový má s ničím v lidském světě nesouměřitelnou hodnotu. Pomiňme fakt, že ani židé ani křesťané se tím v dějinách často neřídili, tak jako ostatně jinými články svojí víry – zřejmě už patří k lidské povaze, že mnohdy činy popírá to, co jindy přesvědčeně hlásá. Uvažme raději, zda s ničím jiným nesouměřitelnou hodnotu života lze udržet i mimo náboženskou víru, pod náporom novodobé skepse.

Na první pohled se jeví, že proti stojí biologie. Nevíme sice jistě, jak poprvé vznikly živé organismy, vše ale nasvědčuje, že to bylo neuvěřitelnou náhodou, s níž se sešly příznivé podmínky a za nich proběhly potřebné reakce. Podobně náhodné byly patrně děje, které posouvaly vývoj až k prvnímu člověku a od něho až k modernímu lidstvu. Ať ale ve všem všude uznáváme evoluční teorii nebo ne, jsme si docela jisti, že k prvnímu aktu zrození jedince – každého z nás – došlo náhodným spojením dvou pohlavních buněk našich rodičů,

kteří se většinou setkali předtím také náhodou. Můžeme tedy životu, jehož zrod podmínilo tolik náhod, přisoudit zvláštní hodnotu?

Myslím, že musíme, z toho prostého důvodu, že všechny tyto náhodné přírodní děje vedou k zázračnému zrodu lidského individua, nadaného nezaměnitelnou individualitou a subjektivitou, tedy vědomím o sobě a schopností o sobě rozhodovat svobodně. Nic v celém světě není takovému zrodu obdobné a tedy hodnotově srovnatelné.

Když uvažuji o tom, jak včlenit hodnotu lidského života do soustavy ostatních hodnot, docházím k závěru, že to jaksi nejde – a to ze dvou důvodů. Ten první je, že život podmiňuje všechny ostatní hodnoty, které v něm vyznáváme. Ano, máme v historii příklady, že lidé položili život za pravdu či dobro nebo dokonce i krásu, ba nezřídka za nižší hodnoty jako například čest. Tím, že tak učinili, ale možnost všeho hodnocení v svém životě ukončili. Lze jistě říct, že hodnoty jako pravda, dobro nebo krása s životem jedince nekončí, podstatným jejich rysem je, že jsou sdílené a nadosobní – nicméně to je jejich rámec: skutečně *živá* hodnota si žádá účast subjektu, jeho osobní vyznání a hodnocení. Ano, mohu – dokonce snad musím, alespoň ty vyšší – hodnoty brát jako v jistém smyslu mne přesahující: to už je dáno jejich nárokem, který mě pobádá, abych se v jejich jménu povznesl nad každodenní, všední bytí, případně nad své nejistoty nebo slabosti. Max Scheler jim s jakýmsi novodobým platonismem přisuzoval status absolutních objektů, nepřipouštějících jakoukoliv relativizaci.

Jakkoliv vysoký status však přisoudíme té či oné hodnotě, rozplyne se v nicotu, pokud tady nejsou živí lidé, kteří by ji vyznávali. K čemu by bylo všechno lidské vědění, kdyby tu nebyl nikdo živý, schopný je pochopit? Jak bychom mohli vůbec mluvit o dobru, kdyby veškeré tvorstvo vymřelo a zbyl by tady jen neživý svět? A dá se mluvit o kráse, pokud by nebyl nikdo, schopný ji ocenit? Nemohu, než odpovědět záporně. Život tedy podmiňuje všechny, i nejvyšší hodnoty – a jelikož tomu tak je, musí mít svou vlastní, na ostatních nezávislou hodnotu.

Druhý důvod, proč musím hodnotě života přisoudit zvláštní status, je její *absolutní povaha*. Míním tím, že nelze hodnotově poměřovat jako celek život různých lidí a tvrdit, že je jeden cennější, než druhý, protože je první důležitější například pro chod státu, rozvoj kultury či poznání, případně dokonce přežití většiny. Kdybychom připustili takovéto porovnávání, došli bychom snadno k tomu, že jsou někteří lidé *méněcenní*, z čehož by mohlo plynout právo jejich život omezit nebo je dokonce hubit, jak to dělali například nacisté. Podobně nelze tvrdit, že má větší cenu lidské množství nežli jedinec, protože není žádná míra, podle níž bychom tak mohli soudit. Zvrhlost řady totalitních režimů spočívala přece také v tom, že opovrhovala životem jedince (ovšem kromě života vládců a jejich pomahačů) a uznávala jenom význam lidských mas.

Stručně řečeno, není žádné kritérium, podle něhož by bylo přípustné srovnávat hodnotu životů různých jedinců nebo jejich skupin. Nemá větší hodnotu život někoho nadaného proti životu průměrného člověka, život mladíka proti životu starce, život chlapce či muže proti životu dívky nebo ženy, život člověka zdravého proti nemocnému nebo nějak postiženému. Všichni máme stejné a nezpochybnitelné právo na život, což jinak řečeno znamená jeho *absolutní hodnotu*.

Jak toto vím? Mohl bych se odvolávat na svoji intuici, která mi to jasně říká – ale někdo by mi mohl namítnout, že tato intuice je jenom reziduum víry, podle níž je právě život boží dar, stejně posvátný pro každého. Dřív, než se pokusím své tvrzení poněkud zdůvodnit,

musím zde otevřeně říct, že každá rozumová úvaha vždy skrytě obsahuje řadu předpokladů, které nezkoumáme a které bychom ani neuměli zdůvodnit, leč zase řadou jiných nezkoumaných předpokladů. Rozum nebo spíš jeho hlavní nástroj intelekt nemůže svoje operace začít *od nuly*, musí mít *materiál*, který různě porovnává, kombinuje a podobně. Tím jsou buď prvky zkušenosti, které jsme jistým způsobem interpretovali, ale také poznatky, které jsme od jiných lidí převzali, a v neposlední řadě také představy, které jsme nějak pochytily a které nejsme vždycky schopni zdůvodnit. V každé rozumové úvaze jsou tak vždycky obsaženy prvky víry, i když ta nemusí mít náboženskou podobu.

To nezbytně platí i o zdejšímu tématu. Právě jsem řekl, že není žádné rozumem zdůvodnitelné kritérium poměrného hodnocení lidských životů. Vezměme několik zřejmějších příkladů. Tak například je možné tvrdit o někom, že je pro život společnosti zvláště potřebný, protože třeba umí řídit činnost ostatních, má zvláštní talent k tvorbě hodnot, které lidé potřebují nebo které obohacují kulturu a podobně. To je jistě důvod, abychom si takového člověka vážili. Ale abychom mohli tvrdit, že je jeho *život* cennější, než jiný, museli bychom lidskou existenci pojmut jenom jako *funkci* v nějakém větším celku jako národ nebo lidská společnost. Takto pojímá společenství živých tvorů biologie, která nám dává řadu příkladů pro větší důležitost přežití druhu než zachování jedince. Jenomže lidské bytí překračuje biologii, jakkoliv je na ní vybudováno: i zcela *obyčejný* člověk má svou identitu, své pocity a city, vědomí Já a schopnost rozhodovat o sobě. Ano, mohu porovnávat jeho schopnosti, výkonnost, morálku a podobně, nelze však srovnat s nikým jeho existenci, jeho život jako takový.

Jiný příklad je časový. Mějme na jedné straně mladíka, který má – jak se říká – celý život před sebou a na druhé straně starce, jemuž s velkou pravděpodobností už mnoho života nezbyvá. Je proto mladý život hodnotnější, než ten starší? Jak bychom to mohli a vůbec směli rozhodnout? Nejde jen o to, že ten mladý může nějakou svou neopatrností nebo shodou okolností třeba zítra přijít o život, zatímco stařec třeba bude proti všemu očekávání ještě celá léta žít. Jde hlavně o to, že čas žití není kvantitativní hodnota tak jako třeba fyzikální čas: někdy se v jedné hodině může existenciálně udát víc, nežli za celá léta: člověka může oslovit nějaká velká myšlenka, může najednou pochopit, co mu až dosud unikalo, může objevit lásku, krásu nebo jinou hodnotu.

Ještě jiný příklad, na který jsme shora narazili, je kritérium mnohosti. Představme si situaci, jakkoliv málo pravděpodobnou ve všedním životě (i když historicky zcela reálnou), kdy by větší množství lidí bylo možné zachránit obětováním jedince. Byla by taková oběť přípustná z hodnotového hlediska? Ať už se v nás vzednou jakékoliv instinktivní pocity (o kterých bude dále řeč), odpověď musí znít, že ne: větší počet lidí je víc proti jedinému jenom numericky, jinak lidské existence nelze přece nijak sčítat ani odčítat. Dva životy nejsou víc, než jeden a zřejmě neexistuje nějaká hranice, od níž by tomu bylo jinak.

Když takto argumentuji, že hodnota života nezbytně musí být absolutní, plynou z toho ovšem jisté nároky. Znamená to svůj i cizí život nejen ctít, nejen jej nějakým svým činem nezmařit, ale také o jeho zachování usilovat, jak to jenom jde. To jistě neznamená jenom sebe nebo druhé nezabíjet, ale žádá to cizí ohrožený život podle svých možností zachránit nebo přinejmenším usilovat o podmínky, za nichž život ve své přirozené délce není ohrožen. Je nutno připustit, že jenom málokdy jsme schopni dostát tomu nároku.

Snad jenom lékaři, vázáni Hippokratovou přísahou, splňují nárok této hodnoty. Ale i ti jsou stále častěji stavěni před volbu, komu ze svých těžce nemocných pacientů poskytnout například drahý lék nebo nějakou proceduru, která prostě není k dispozici pro všechny. Jak volit mezi mladším a starším pacientem, méně nebo více nemocným, universitním profesorem a nevzdělaným bezdomovcem a podobně, je zcela na svědomí lékaře, případně koncilia, které odpovědnost rozředí. Je to zajisté vždycky těžká volba, nicméně nevyhnutelná, pokud má lékař zachránit aspoň někoho. Je pravděpodobné, že se rozhodne pro pacienta mladšího nebo takového, u kterého je větší naděje na úspěch, případně někoho, kdo je v nějakém smyslu cennější pro společnost. Jak se to ale snáší s naším závěrem, že hodnota života je absolutní a tedy nepřipouští žádnou preferenci mezi životy?

Uvažme tuto situaci obecně – vždyť volba lékaře je jenom nejčastější, ale zdaleka ne výlučný případ, kdy je člověk postaven před takové dilema. Řekněme, že jsem shodou okolností vržen do situace, kdy mohu zachránit jednoho člověka, ale předem vím, že tím nezbytně musím nechat dalšího či další zahynout. Ponechme stranou časté případy, kdy rychlý vývoj událostí sám rozřeší mou volbu, a uvažme případ, kdy se mohu sice rychle, ale přece jenom rozhodnout. Nutí mě vzájemná neporovnatelnost životů a jejich absolutní hodnota k tomu, abych raději nejednal a nechal všechny zahynout? To by bylo jistě absurdní a žádný rozumný mravní kodex by to jistě nekázal. Naopak, *musím jednat*, jsem-li člověk morální, musím však současně počítat s tím, že můj čin, jakkoliv třeba hrdinský, bude mít na sobě stín, že jsem ty druhé nezachránil a tedy je v určitém smyslu odsoudil.

Tragickou formu takového konfliktu ztvárnil William Styron ve své knize *Sophiina volba*, kde je v koncentračním táboře hrdinka donucena k volbě mezi svými dvěma dětmi a přestože je to jen sadistická hra nacistického důstojníka, jelikož žádné z dětí nepřežije, nikdy si neodpustí fakt, že svou volbou jedno z dětí na smrt poslala. Jakkoliv je to umělecká fikce a kniha v leccem nepostrádá prvky senzačnosti, tragika osudové volby je tu legitimně podána. Ostatně situace toho druhu byly v hrůze koncentračních táborů dost časté, jak nás o tom zpravují vzpomínky přeživších.

V určitém smyslu komplementární případ nastal přibližně v téže době skutečně, za tak zvané heydrichiády. Jak každý ví, v roce 1942 podnikli dva čeští výsadkáři úspěšný atentát na tehdejšího zastupujícího protektora. Heydrich, třetí muž v nacistické hierarchii, se za své krátké vlády v Protektorátu zasloužil o řadu zvěrstev a *zasluhoval smrt* v logice válečného nepřátelství, i když v pozadí celé akce byly ještě jiné politické důvody. V odpověď na atentát nacisté rozpoutali hrůzovládu, popravili 540 nevinných lidí, vyhladili Lidice a Ležáky a hrozili dalšími popravami. Karel Čurda, jeden ze skupiny výsadkářů, tyto hrozby neunesl a zradil své kamarády, které tím – spolu se skupinou dalších odbojářů – vydal na smrt, ale mnohem větší počet civilistů zřejmě zachránil (pro naši diskusi tu nemá význam, že byl Čurda nacisty za svou zradu odměněn, což zřejmě nebyl jeho hlavní motiv, a že byl po válce za vlastizradu popraven).

V těchto a dalších krajních situacích zřejmě ustupuje do pozadí *absolutní hodnota života*, kterou jsme dříve vyvodili. Je tedy ta hodnota jen takový ideální konstrukt, který nesnese zkoušku reálného života? A čím se tedy máme řídit, pokud opustíme tuto hodnotu? Odpověď není snadná, myslím však, že existuje. Jako jiné vyšší lidské hodnoty, i tato může reálně existovat jen za podmínek sdíleného souhlasu většiny společnosti. Lidská kultura se svými hodnotami je kooperativní jev, který vyžaduje dobrou vůli zúčastněných jedinců a také

vnější podmínky, který jej umožňují. Má sice jistou schopnost sebeobranu respektive vlastní obnovy po katastrofách, při větším narušení se však přechodně či zcela hrouť. Co potom nastupuje, jsou v podstatě instinkty, které diktuje biologie.

Tak jako v živočišné říši, je pro člověka přirozené bránit se, je-li napaden on sám či někdo z jeho blízkých; jakkoliv mu to zakazuje etika či náboženství, bude schopen i zabít, jsou-li ohroženy životy. Zuřivě bude bránit svoje potomky a dá jejich životu přednost před životem starců nebo případně i svým. Také bude instinktivně dávat přednost zachování rodu, národa či druhu před životem jedinců. Toto všechno je *přirozené*, pokud pod vnějším tlakem v sobě suspendujeme lidskou kulturu a podlehneme archaickým pudům. Tak se to dělo v historii mnohokrát přes všechny domluvy a zákazy ať náboženství nebo humanismu. A bude se to dále dít, pokud se najdou jedinci či skupiny, případně celé státy, ignorující lidskou kulturu a s ní hodnotu života.

To se bohužel stále děje; a jelikož je malá naděje, že by zavládnul všeobecný mír ať mezi jedinci či mezi skupinami nebo státy, hromadí se stále účinnější zbraně a někteří lidé se cvičí v umění zabíjet se všeobecným souhlasem. Co přitom přispívá k zahlušení nároku, jež na nás vznáší hodnota života, je stále dokonalejší možnost ničit život anonymně a na dálku: je velký rozdíl, zabít druhého v těsném zápasu muže proti muži, či jenom stisknout spoušť nebo dokonce tlačítko nějaké zbraně, která rozeseje zkázu stovky kilometrů daleko.

Je, jak jsme řekli, instinktivně přirozené bránit se – a je u tvorů, schopných paměti a předvídání různých možností podobně přirozené hromadit a vylepšovat prostředky takové obrany. Jenomže má to svoje důsledky: ještě nikdy v historii nebylo nejenom v arzenálech armád, ale také mezi lidmi tolik různých prostředků k záhubě života a jak se zdá i vzrůstající potřeby je využít. Co bylo v jedné situaci přirozeným instinktem, stává se iracionálním vražedným sklonem, který už často za záminku nemá žádnou ideologii. Ano, jsou to ojedinělé případy (jakkoliv jenom ve Spojených státech se dějí průměrně každé dva týdny), ale to nás nezbujuje povinnosti nad nimi přemýšlet.

Jaký závěr lze z toho všeho udělat? Mám hodnotu života vyznávat a zároveň připouštět, že svět nedává možnost důsledně ji uplatnit? Zdá se, že nemám jinou volbu. Jak řekl Russell v jiné souvislosti, je těžké být zároveň realistický i konsistentní ve své filosofii. Nicméně tím bych nechtěl své úvahy uzavřít. Mít nějakou hodnotu nezbytně neznamená se jí bez výjimky řídit – toho bychom asi schopni nebyli; znamená to o hodnotu usilovat, být vnímavý k jejím nárokům, především ovšem dávat jí přednost před jejím opakem či lhostejností k ní. Vyznávat hodnotu života tedy pro mne značí podporovat lidský život v každé jeho podobě a bránit jeho maření či omezení, kdykoliv je to rozumně možné.

Zatím jsem jaksí samozřejmě předpokládal, že vím přesně, co je život, kterému přisuzuji tak vysokou hodnotu. Jenomže je to trochu unikavý pojem. Pro dnešního lékaře je mezním kritériem, za nímž není života, měřitelná elektrická aktivita mozku – činnost ostatních orgánů včetně srdce umí medicína sice neobratně, ale přece jenom nahradit. Aktivita mozku přitom nutně neznamená bdělé vědomí s jeho subjektivitou, schopností chápat, rozhodovat, vyznávat hodnoty. Jak víme, existují vegetativní stavy komatu, v nichž člověk zjevně z toho není schopen ničeho a ta krajně omezená forma jeho života závisí na bezchybném chodu přístrojů, které jej udržují. Takové stavy mohou trvat celá léta, prodlužovány s nepatrnou nadějí na částečné uzdravení – a jejich ukončení závisí na těžké volbě lékaře, zda stiskem tlačítka zastaví přístroje.

Od této tísnivé krajnosti existuje celé spektrum stavů postižených nemocí, vrozenou vadou, úrazy či prostě stářím, v nichž člověk sice žije vědomě, ale jeho přežívání je převážně naplněno zápolením se svým omezením. Život tak může představovat bolestné a těžko snesitelné stavy, z nichž někdy – jak to občas říkáme – může být smrt nakonec vysvobozením. Je nespornou povinností lékaře či blízkých nemocného, bojovat o život, který je víceméně jen brutálním utrpením? To je také otázka, před kterou člověk stojí bezradně.

Kdo o věci neuvažuje jen abstraktně, musí si být vědom, že i v dnešním světě existují miliony lidí, kteří žijí na pokraji hladomoru, často za podmínek faktického otroctví, v stálém strachu o svůj život, bez základních podmínek důstojné existence a bez naděje na nějaké zlepšení. Ti všichni asi nepřemýšlejí o hodnotě svého života – snaží se prostě přežít, vedeni k tomu přirozeným instinktem. A my ostatní, kteří máme štěstí, že můžeme užívat daleko bohatšího života, musíme uznat, že i oni mají stejné právo žít a tedy jejich život jako takový nemá menší hodnotu, než ten náš.

Nicméně těch několik příkladů, které jsem tady uvedl, mě upozorňuje, že kromě života jako takového je tady jeho kvalita, kterou je možné hodnotit a dělat z toho hodnocení závěry, případně dramatické, aspoň vzhledem k sobě. Je tedy dvojí hodnota života – jedna, spojená se samou možností prožívat, a druhá, spjatá s kvalitou tohoto prožívání? Nebo je ještě třetí, čtvrtá hodnota? Abych se v tom trochu vyznal, musím aspoň krátce znovu uvážit, co je vlastně ten život, ať už můj, nebo kohokoliv jiného.

Co je vlastně *můj* život? Jistě ne jen biologická funkce mého organismu, jakkoliv ta je ve své harmonické složitosti pravým zázrakem přírody a je předpokladem všeho, čím můj život může vůbec být – ať ve vědomé reflexi či z vnějšího pohledu okolí. Život, jak se mně samotnému jeví, je komplexní proud různých prožitků, z nichž některé přijímám spíš pasivně, většina ale souvisí s mou aktivitou, s níž reaguji na vnitřní či vnější podněty, úzkosti nebo naděje, naplňuji nebo ruším vztahy k jiným lidem a uskutečňuji – ať více nebo méně úspěšně – své projekty. Ty prožitky občas vyvstávají v paměti jako vydělené obrazy či události, ve skutečnosti ale spolu různě souvisí, proplétají se a vzájemně překrývají v souvislém, stále pokračujícím proudu. Velkou část z nich sdílím s dalšími lidmi, kteří jsou mi blízcí v dané etapě mého života, jsou to přesto v podstatném smyslu vždy zážitky *mé*: jsem jejich subjektem – v jejich složce volní aktivity, ale i v interpretaci dějů, které jsem prožíval; a zároveň i objektem – ve vnímavé složce pocitů a citů událostí, jež jsem přijal víceméně pasivně. Jako takové je také hodnotím.

Mé hodnocení ovšem závisí na hodnotách, které jsem v průběhu života objevil a přijal, takže pro někoho budou prožitky v podstatě jen příjemné či nepříjemné, pro jiného bude důležité, jak v určitých situacích obstál, zda osvědčil zdatnost nebo byl úspěšný ve smyslu uskutečnění svých projektů či dosažené proslulosti nebo aspoň prestiže. Pro koho jsou doopravdy živé i duchovní hodnoty, bude si klást otázky, zda se v určitých situacích zachoval správně z hlediska etiky; zda ten či onen prožitek přispěl k jeho pochopení světa nebo života – případně, zda své poznání byl schopen sdělit druhým; zda ve svém prožitku potkal a prožil krásu, případně zda nějak přispěl k jednomu z jejích uskutečnění. Pokud je hodnotově důsledný, bude se ptát po smyslu nejen daného prožitku, ale obecné souvislosti svého prožívání dané doby případně celé svojí existence.

Obsah života lze tak v různých jeho fázích různě hodnotit, nalézt jej jako uspokojivý případně úspěšný, nebo naopak neúspěšný nebo neuspokojivý. Obsah života však není něco

jiného, než život sám – a pokud říkám, že jde o *můj* život, tedy lze říct s jistým oprávněním, že *můj* život, to *jsem v širším smyslu já sám*. Zajisté, neměl jsem moc nad podmínkami, do nichž jsem se narodil, a z větší míry ani těmi, v kterých jsem pak vyrůstal a v dospělosti žil – nicméně záleželo hodně na mně, jak jsem je dokázal využít a co jsem s nimi a se sebou v jejich rámci udělal.

V mládí je pod různými vlivy možné od života leccos očekávat, z čehož se potom mnohé splní jinak nebo vůbec nesplní; nebo lze leccos očekávat od sebe, což je obecně lepší, ale také to člověka nechrání před určitým zklamáním. Život si prostě nelze naplánovat, i když jsme realističtí ve svých očekáváních: je v něm příliš mnoho nahodilostí a také mnoho skrytých zákonitostí a sil, z nichž mnohé ani delší zkušeností nepoznáme, natož abychom je uměli ovlivnit. Máme se tedy nechat svým životem prostě unášet a být vždy spokojeni s tím, co přináší?

Takové smíření patrně pro většinu lidí a jejich život asi není reálné. Jakkoliv nemohu hodnotit celý dosavadní život, jelikož mi jeho celek ve své mnohoznačné rozmanitosti většinou uniká, nemohu nehodnotit to, co právě prožívám, případně jisté vyhraněné vzpomínky, například ty, s nimiž jsou spjaty určité výčitky svědomí. Toto hodnocení má však smysl jenom tehdy, pokud vede k aktivnímu ovlivnění života. Je třeba uvážit své možnosti a pak se snažit změnit to, co mohu ovlivnit, a naopak se pokud možná smířit s tím, co je mimo možnosti změny. To se například týká nezbytných projevů stárnutí a nemocí nebo určitých omezení, které vyšší věk přináší. Je jistě správné, s předčasným upadáním těla nebo ducha podle svých možností bojovat, je ale pošetilé předstírat, že nestárneme, nebo nad každým projevem postupujícího věku bédovat.

Řekl jsem na začátku této úvahy, že život má absolutní hodnotu, čímž jsem mínil, že každý člověk podle mého nálezu má ideálně stejné právo žít. Má ale také povinnost svůj život co nejlépe chránit a zejména žít tak dlouho, dokud to jeho organismus dovolí? Jeví se, že by povinnost měla být symetrická s právem, přesto ani křesťanská tradice nevyklučovala možnost život obětovat, pokud to bylo ve prospěch víry (v tom případě mu katolická církev mohla udělit i svatořečení) – jinak ovšem trvala na tom, že je život boží dar, který člověk o své vůli nesmí zmařit. Obětování života v hrdinském činu, hlavně v boji za vlast, je dodnes kladně hodnoceno všemi národy. Pro francouzské existencialisty taková oběť v mezní situaci byla výrazem nejvyšší svobody, vlastně existenciálním sebe-uskutečněním, jakkoliv paradoxně nám to může znít.

Naproti tomu úmyslná sebezáhuba ze soukromých důvodů byla a je zde na Západě stíhána většinou odsouzením nebo přímo opovržením. Kant ve své osvícenské etice stanovil jako jeden ze svých kategorických imperativů zákaz sebevraždy jako úniku před příštím neštěstím či utrpením. Dnes, s prodlužováním života a s ním častějších stavů mezního utrpení, pro něž už není léčení či úlevy, se náš postoj poněkud mění. Jsou státy, kde je povolena euthanasie, v jiných se o ní jedná. Argument, který se v té souvislosti často uvádí, je právo člověka naložit podle vlastní vůle se svým životem.

Nemyslím, že lze tu otázku nějak snadno a priori rozhodnout. Může být snadné moralizovat o situacích, které člověk nezažil a neumí se do nich vžít – to ale není postoj, hodný filosofa. Jsou zřejmě stavy zoufalství, kdy život nemá jiný obsah, než krajní utrpení, fyzické či psychické. Některé z nich lze léčit nebo aspoň zmírnit tak, aby člověk byl schopen aspoň trochu smysluplně žít – tam je patrně nutno být vždy na straně života. Jiné vzdorují

všem pokusům o jejich změnu a tehdy myslím nelze rozumově vyvrátit, že má člověk právo ať už sám či s cizí pomocí svůj život ukončit.

Snad ale na závěr je vhodná ještě jedna úvaha. Říkám „můj život“ a vyhrazuji si právo s ním svobodně nakládat, ať by to třeba znamenalo jeho zničení. Je to úplně oprávněné? I když nebudu věřit, že můj život je boží dar, který mi vlastně plně nepatří, nemohu popřít, že jsem sám sebe původně nezplodil, že jsem byl někým jiným v dětství živen, vychováván, že později a nyní existují blízcí lidé, s nimiž sdílím vztahy, myšlenky a city. Mnohé z toho, co nazývám svým životem, je tu díky těmto lidem a ti mají na mne oprávněný nárok, tak jako já mám nárok na část jejich životů. Jsou zřejmě situace, kdy jsem svým životem nucen se z těchto nároků vyvázat, mělo by se to ale stát po zralé úvaze: jsme tu na světě také jeden pro druhého, nejen pro sebe.

Otázka pravdy

„Co je pravda?“ opáčil Pontský Pilát podle evangelia na Ježíšova slova, že přišel na svět, aby svědčil o pravdě. Ať byla Pilátova otázka míněna vážně nebo jenom rétoricky, stala se proslulou. Nesčetně lidí si ji pokládalo v dějinách, někteří vážně, mnozí obmyslně. Dnes uvažovat o pravdě tak vcelku působí až naivně: bylo už o ní tolik v minulosti napsáno, její otázka byla mysliteli různě drobená a převracena, postupně stále více relativizována, takže dnes slovo *pravda* potkáme nejspíš v bulvárním tisku nebo ve výrocích politiků, kde skoro vždycky označuje něco pravdě pouze podobného, co nelze brát úplně vážně. Ti, kteří takové výroky komentují, říkají často, že má *každý svoji pravdu*, což může znamenat, že pravda vlastně neexistuje, že jsou jen různé, více nebo méně podložené názory, mínění nebo víry. Ten zdánlivě filosofický postoj se ovšem hroutí, když je člověk třeba křivě obviněn a dožaduje se, aby byla uznána pravda o jeho případu – ne jenom *jeho* pravda, ale opravdová pravda, kterou každý musí nahlédnout. Ať chceme nebo ne, každý z nás má alespoň zárodečně v sobě cit pro hodnotu pravdy, která platí obecně nebo ještě spíš *sama sebou* bez ohledu na různá mínění nebo tvrzení.

Pojetí, co ta pravda je, se ovšem s časem měnilo. Původně – v dobách Starého a Nového Zákona a pak ještě dlouho poté, v náboženských komunitách často po dnešek, znamenala Pravda *pravou víru*, vyzdviženou mezi zbloudilými nebo kacířskými postoji. Slova, která pro ni máme, vyjadřují spolehlivou stálost (německé *wahr* a *Wahrheit* souvisí s *wahren*, uchovat) nebo věrnost (anglické *true* a *truth* pochází z germánského kmene *trou*, v němčině *treu*, věrný), případně pravost nebo spravedlnost (slovanská *pravda* souvisí s výměrem *pravý*, ale také s *právem*). Latinské *verus*, *veritas* snad souvisí též s uchováním nebo úctou, ale řecké *alétheia* (*αληθεια*) znamená *neskrytost* – tento poslední význam nás později bude zajímat.

Pravda co samozřejmá víra získala časem povahu *přesvědčení*, k němuž je člověk zkušeností nebo vlivem jiných doveden, což mělo vážné důsledky: na jedné straně zajistila svobodnější, také individuálnější přístup k ní, na druhé se však otevřela cesta k její relativizaci. *Stranická pravda*, tento bastard myšlení, spojila relativní přístup s vírou určitého hnutí. Minulost nás přesvědčila, že je často jenom hávem dílčích zájmů, snůškou polopravd nebo dokonce lží. Poté, co jsme prošli kocovinou ze zaniklých ideologií, snad konečně zas chápeme, že pravda nejen nepotřebuje, ale nesmí mít nějaké přívlastky, které by ji nějak omezovaly: pravda je vždy jen jedna (jakkoliv naše snahy přiblížit se k ní mohou být odlišné); to ale ještě neříká, co pravda je.

Když dostatečně zobecníme postoje a dojmy, případně vlastní nebo cizí úsilí ve směru pravdy, dojdeme nejspíš k tomu, že *pravda je hodnota* – jedna z těch nejvyšších – která sama o sobě je těžko uchopitelná. Známe jen její realizace, nezbytně dílčí, které v obecném jazyce obvykle nazýváme *pravdou o něčem* – nějakém úseku své zkušenosti, události nebo stavu věcí a tak podobně. Kritérium, podle něž se blíží vlastní hodnotě, nazýváme *pravdivostí*. Někteří myslitelé jako Moore či hlavně Russell, vědomi si ošidnosti výměru, že je něco pravda, dávali přednost právě posouzení pravdivosti. Je v tom jemný, ale důležitý rozdíl,

k němuž se za chvíli vrátíme. Věnujme se nejprve rozvaze, co a hlavně jak může být pravdivé – co vlastně míníme tím, že je něco pravda.

Podle Aristotela (v jeho 2. Metafyzice) pravdivé je říct o tom, co jest, že jest, a naopak o tom, co není, že není. To se zdá téměř být cyklickou tautologií, říká však přece něco významného: pravda (v užším významu) je *výpověď*, která má ontologický obsah. Někteří pozdější autoři výpověď nahradili *vírou* nebo *přesvědčením*, lze se snad ale dohodnout, že také ta, pokud je konsistentně zformulovaná, je čímsi jako *vnitřní výpovědí*.

Když mnohem později – na rozhraní 19. a 20. století a dál – myslitelé přemýšleli o tom, co je znakem pravdivosti výroku či výpovědi, snažili se skutečnost (či zkušenost) co nejvíc zjednodušit a stanovili jako její logickou jednotku či prvek jednoduchý *fakt*. Co fakt je, není tak snadné říct, je to složitá ontologická otázka. Spokojme se tady s výměrem, že fakt vyjadřuje, jak se věci udály či jak se mají, přičemž rozhodující je, že umožňuje smysluplný výrok o sobě, ať pravdivý či nepravdivý. Wittgenstein (v době Traktátu) věřil v existenci *atomických faktů*, vyznačených tím, že jejich vynětím se obraz světa nijak nezmění – a tak sám fakt je možné posuzovat izolovaně. Tak daleko snad nemusíme jít, řekněme prostě, že jsou v zkušenosti *jednoduché fakty*, které umožňují – připusťme tak zatím – jednoduchou výpověď.

Jak nyní posoudíme pravdivost výroku o takovém faktu? Byla na to vytvořena řada teorií. Jedna je Moore-Russellova *teorie identity*, která v podstatě říká, že pravdivý výrok o faktu je *totéž, co fakt*. To je stanovisko logického pozitivismu, podle něhož fakt i výrok jsou stránky téže zkušenosti; vyslovím-li fakt, je to současně pravdivý výrok o něm.

I Russell ale časem nahlédl, že takto zkratkovitě lze pojímat jenom velmi jednoduché fakty a ještě s jistou výhradou. Nahradil proto časem identitu *teorií korespondence*, která v podstatě říká, že v systému možných smysluplných výroků o daném faktu je pravdivý ten, který faktu nejlépe odpovídá.

V určitém smyslu podobný postoj měl Husserl, který si ale uvědomoval, že poměry tu mohou být daleko složitější: o nějaké věci (faktu) se dá vypovídat různě, přičemž různé výpovědi třeba všechny s ní tak či onak korespondují. Pravda o věci je však jenom ta, která ji *vyjevuje v jejím originálu*. Toto je ovšem velmi přísné kritérium, neboť originál věci (věc sama či dle Kanta dokonce *věc o sobě*) není nikterak samozřejmě přístupný. Pokud mu správně rozumím, Husserl jím mínil *eidos* věci (nebo události), tedy její *vlastní podstatu*, k níž se dostáváme *eidetickou meditací* a v posledku *intuicí*. Jakkoliv subjektivně-idealisticky tento přístup může znít, výměr pravdy jako *vyjevení podstaty* nějaké věci bude později pro naše úvahy významný.

Korespondenční či korelační teorie pravdy (z kterých Husserlův přístup vlastně musíme vyjmout) postihují *faktuální pravdivost*, která – jakkoliv je důležitá – má své meze, pokud pravdu spojujeme s pochopením nebo poznáním. Vezměme následující výroky:

1. Sníh je bílý, tráva je zelená.
2. Ivan vstřelil gól.
3. Socialisté za své vlády zadlužili stát.
4. Síla Nezvala je v melodii verše, síla Halase v hutnosti jeho metafor.
5. Gluony zprostředkují silnou interakci mezi kvarky.

Výroky 1. jsou prostinké, nicméně první z nich je asi nesrozumitelný pro afrického pygmeje (neví, co je to sníh), druhý z nich stejně nesrozumitelný pro eskymáka (trávu asi

nikdy neviděl a jeho jazyk nejspíš nemá výraz *zelený*). (Ponechávám stranou, že starý sníh může být šedivý a zvadlá tráva třeba žlutá.)

Abychom pochopili výrok 2., museli bychom vědět, kdo je Ivan, jaká hra se hrála, co v ní podle pravidel znamená vstřelit gól.

Podobně jako v minulém případě, i u výroku 3. chybí nám informace, o jakou zemi a jaké období jde, kdo jsou to socialisté, co znamená zadlužení státu. Navíc je výrok spojen s jistým výkladem: může být třeba pravda, že za vlády socialistů jisté výdaje státu byly hrazeny tím či oním úvěrem; je ale možno tvrdit, že výdaje způsobila vláda předešlá atd.

Pro výrok 4. platí totéž, co pro předešlé (musíme vědět, kdo je Nezval, Halas, znát alespoň něco o poezii, vědět, co se myslí melodií verše nebo metaforou). Navíc je výrok spojen s hodnocením a pro někoho jeho faktualita může být pochybná.

Výrok 5. je nesrozumitelný pro každého, kdo se nesetkal se Standardním modelem kvantové teorie pole. Jeho faktualita je navíc zprostředkovaná a podmíněná danou teorií; mezi ním a bezprostřední zkušeností např. experimentu na urychlovači (natož tou běžnou zkušeností každodenního života) je mnoho stupňů, připouštějících rozličné výroky.

Už tyto příklady naznačují, že ani faktuelní pravda není vždycky jednoduchá, že ale především nestačí vyjádřit plně to, co intuitivně nazýváme pravdou.

Některé nedostatky korespondenčních teorií řešil Tarski, podle kterého je nositelem pravdy o nějaké věci *věta* určitého jazyka, jejíž *sémantické pole* (tedy rozsah významu) zasahuje danou věc. To má řadu podmínek, které postihují i sám jazyk, pro nás budiž ale tady významné, že pravda v rámci nějaké výpovědi má být *srozumitelná*.

Aby se tak mohlo stát, aby pravdivý výrok měl skutečně *smysl*, musí nějak navazovat na to, co už víme, zařadit se do celku našeho vědění. Tuto stránku zdůrazňuje *koherenční* teorie pravdy, kterou v různých obměnách zastával např. Bradley, Quine nebo Young a která v mnohém navazuje na postoje racionalistických filosofů od Spinozy a Leibnize až třeba po Hegela. Dílčí pravda o nějaké části zkušenosti musí se stát součástí sourodého systému představ, který usiluje o úplnost a tvoří *smysluplný celek*.

Ačkoliv tato teorie byla kritizována z mnoha stran jako příliš omezující a ve své povaze idealistická, myslím, že má dobré jádro v tom, že poukazuje k potřebnosti vzájemné *souvislosti* pravdivých výroků a jejich nutné hierarchisaci v procesu poznání.

Ano, pravdu přináší *poznání* (empirické, racionální nebo také intuitivní), kterému předcházejí naše otázky. Pierce *pragmaticky* soudil, že pravda představuje *konec dotazování*: výpověď pravdy vylučuje další otázky, neboť bylo řečeno vše, co pro danou věc platí. Je ovšem možno namítnout, že to předpokládá možnost *úplné* výpovědi, která vlastně není možná, neboť věci spolu souvisejí a úplnost by se postupně vztahovala na celý náš zkušenostní svět.

To ale není nejpopulárnější verze *pragmatické* teorie pravdy; tu zastával hlavně W. James, v určitém smyslu také Engels a někteří marxisté: podle ní je pravda představa, která *účinně funguje*. Bylo by možno uvést nesčetné množství praktických výroků, které splňují takové kritérium účinnosti (např. ten, že neživé předměty se o své vůli nepohybují nebo naopak ten, že objekt, vyzdvižený do výše a nijak neupevněný, spadne zpět na zem a podobně), je však také namístě námitka, že tato účinnost musí být podložena pochopenou kauzalitou (např. aztécká představa, že lidská oběť zaručuje pokračování času, *funguje* v tom smyslu, že po každé oběti běží dále čas – my ale víme, že se tak stejně děje bez oběti).

Vidíme po tomto velice stručném náčrtu, jak různé mohou být postoje k pravdě nebo pravdivosti. Jakkoliv spolu soupeří, nedá se říct, že by se vzájemně naprosto vylučovaly – jen postihují různá hlediska. Mají-li být samy příspěvkem k pravdě, musí mít něco společného nebo být schopny aspoň částečného usmíření a snad ideálně scelení do jediného celku po určitých úpravách. Učínme aspoň náznakový pokus v tomto směru, abychom v sobě posílili naději, že pravda existuje nejen jako ideální hodnota, ale i jako něco – jistě vždycky jenom v dílčím smyslu – dosažitelného.

Dřív, než tak učiníme, musíme určit, jaká taková (nutně dílčí) pravda musí být. Snadno se dohodneme na tom, že musí být *lidská* v tom smyslu, že umožní, abychom si ji mohli *uvědomit* a v tom také *pochopit*; že – jako právě pravda – nemůže být majetkem jen jedné lidské mysli, ale musí být – aspoň potenciálně – *sdílena* a tedy schopna *sdělení*. Z toho nám tedy vychází, že pravda (nebo pokus o ni) o nějaké části zkušenosti je určitá *výpověď* (což nevylučuje, že může být napřed jenom myšlena v nějakých symbolech či pojmech), která je alespoň v zásadě *srozumitelná* a *smysluplná*. To všechno ještě nestačí, jak uvidíme, ale pro tuto chvíli to vymezuje pole na němž se budeme pohybovat.

Je pro úvahu mnohem snazší pohybovat se jenom ve výši abstrakce, zatímco konkrétnější příklady, jak už jsme viděli, přinášejí různá rizika svou skrytou mnohoznačností. Nicméně podstoupíme tato rizika pro větší jasnost a snad také jako svého druhu kritérium platnosti.

Příkladem, který jsem zde vybral, je následující výpověď, kterou mi učitelé vtloukali do hlavy na základní škole: **V roce 1945 byla naše země osvobozena Sovětskou armádou.** Má dětská mysl se tomu tvrzení bránila, jelikož podle mé osobní zkušenosti to byli Američané, kteří nás – to jest oblast kolem Plzně, kde jsem žil – evidentně osvobodili. Faktuálně pravdivější, jak jsem později pochopil, by bylo říct, že *větší část* (až po určitém předem stanovenou mez) skutečně osvobodila Rudá armáda, zatímco menší, nicméně podstatnou část osvobodili Američané. Původní výpověď je tedy (politicky podmíněná) *polopravda*, která později sloužila fabrikaci dalších polopravd a přímo lži.

Z této části úvahy bychom mohli učinit závěr, že pravda (byť jen dílčí) vyžaduje *faktuální úplnost*. S tím je však nutno opatrně nakládat. Například do bojů kolem Osvobození zajisté zasáhly i jiné formace, jednotky i jednotlivci, jejichž výčet by sotva přispěl k pochopení základních skutečností. Úplnost proto patrně musíme nahradit *dostatečným výčtem faktů*, který ještě vyjadřuje povahu příslušného úseku skutečnosti.

I když výpověď o tomto dostatečném výčtu faktů bude pravdivá, nebude ještě sama *pravdou* o fenoménu Osvobození. Někomu, kdo v té době nežil a není vzdělán v historii toho období, bylo by nutné vysvětlit především to, že Německo pod vládou nacistů o šest let dříve naši zemi okupovalo a nastolilo v ní vazalský režim plný útlatku a zločinů, páchaných na nevinném obyvatelstvu; že v témže roce započala napadením Polska jeho válka s Anglií a Francií, k níž se později – zprvu neochotně – přidala i Amerika; že po porážce Francie a dalších úspěších na západní frontě Německo přepadlo Sovětský svaz, svého nedávného spojence; že hrozba nacismu, jehož moc už zaplavila skoro celou Evropu, v které se v jeho jménu děly hrůzné zločiny, sjednotila všechny bojující země ve válečném úsilí, na jehož konci musela být úplná a definitivní porážka Německa a jeho obsazení – k čemuž armády musely německá vojska vyhnat ze všech okupovaných území a tím je tedy od nich osvobodit; zda toto

osvobození pak znamenalo opravdovou svobodu, se ukázalo jako značně relativní v zemích, které na Německu dobyla Sovětská armáda.

Toto je zhruba minimální výčet fakt, který je nutný k pochopení samotného fenoménu Osvobození. Opravený výrok, že „V roce 1945 byla naše země osvobozena společným vojenským úsilím Sovětského svazu a Západních spojenců“ tedy sám o sobě koresponduje s příslušnými fakty a je v tom smyslu *pravdivý*; avšak k tomu, aby mohl být alespoň dílčím vyjádřením *pravdy*, musí být *srozumitelný* a k tomu potřebuje další výroky, korespondující se souvisejícími fakty, jak jsme právě nahoře naznačili.

Uvedení do souvislosti je prvním stupněm *interpretace*, bez níž má fakt jen velmi omezenou cenu (někteří radikálně tvrdí, že je bezcenný) a málo přispívá k chápání pravdy. Otázka, která vede k interpretaci, v našem případě nejspíš zní, *co se vlastně opravdu stalo*, když byla tehdy naše země osvobozena. Odpověď bude mít několik rovin, ve kterých opět figurují fakty, které však budou mít rozličný rozsah nebo hloubku souvislostí.

A. V té nejsvrchnější budou evidentní fakty, které vnímal v oné době víceméně každý na místě: vítězným vpádem spojeneckých armád se zhroutil nacistická okupační moc a tím i její útlak nebo aktuální hrozba represí; skončily boje a letecké útoky a tím válečné útrapy a nebezpečí; přeživší vězňové se vraceli z věznic nebo koncentračních táborů; bylo zúčtováno s nacisty a jejich pomahači, později s většinou Němců bez rozdílu, kteří byli napřed vyvlastněni a pak ze země vyhnáni.

B. V té hlubší vrstvě bude třeba fakt, že osvobozením většiny republiky získal Sovětský svaz v zemi značný psychologický a skrytěji mocenský vliv, což ovlivnilo další směřování země, které vyústilo v nastolení režimu zcela závislého na sovětské moci.

C. V ještě hlubší rovině pak bude skutečnost, že vtažením celé východní a střední Evropy do sféry sovětského vlivu došlo k posunu mocenské rovnováhy v Evropě a ve světě, což vedlo spolu s řadou dalších faktorů k následné konfrontaci tzv. studené války mezi nedávnými spojenci.

D. Ještě hlouběji je možná okolnost, že aktem Osvobození došlo ve Střední Evropě ke střetu a do jisté míry k promíšení kultur Západu a Východu, což spolu s nedávnými zkušenostmi německé okupace vytvořilo zvláštní syndrom, který dodnes ovlivňuje tento region.

Pravda (a to i dílčí o nějaké věci) se tedy často jeví jako vrstevnatá. Na samém povrchu se skládá z jednotlivých evidentních faktů s nevelkým dosahem, které však spolu zjevně nebo skrytě souvisejí. Tyto fakty jsou zpravidla vzájemně koherentní nebo si alespoň v ničem zásadním neodporují – pokud jsou mezi nimi rozpory, je třeba zkoumat, zda jde opravdu o fakty. Jak tohle poznáme? Základní hledisko je jistě empirické: pokud mám přímou zkušenost nějaké dílčí události, budu mít přirozený sklon prohlásit ji za fakt. Jenomže d'áblík pochybnosti připomene, že vždy půjde o nějakou interpretaci. Když se přidržíme našeho příkladu, tak budu třeba v době Osvobození nechtěným svědkem příhody, v níž příslušník domácího odboje vytáhl z úkrytu konfidenta gestapa a v krátkém samo-soudu ho zastřelil. Je přitom možné (což se také občas dělo), že trestající „odbojář“ byl sám předtím udavačem, který touto „spravedlivou“ krutostí zakrýval svoji temnou minulost, zatímco popravený „konfident“ byl nevinný člověk, jehož jenom někdo pomluvil. Pokud tedy odložím předchozí výklad a sestoupím k *holému faktu*, pak jsem byl svědkem toho, že nějaký muž s rudou (nebo jinou) páskou na rukávu jiného bezbranného muže na ulici zastřelil. Tohle už je patrně

spolehlivý fakt, pokud mohu věřit svým smyslům a zkušenosti (tedy byl jsem bdělý, nemám halucinace apod.) a ovšem také svojí paměti, jelikož o té události vypovídám zpětně.

Předpokládejme, že mám zcela jistý tento holý fakt. Jenomže ten je jen částečně srozumitelný: vím, že přede mnou někdo druhého zastřelil, ale nevím, proč, jaký to mělo důvod nebo smysl. Naivně bych se nyní mohl domnívat, že k tomu, abych se to bez pochyby dozvěděl, lze posbírat další holé fakty, které s tím prvním souvisí a které s ním vytvoří těsnou mozaiku, z níž jako vzorec vystoupí jasný obraz té události, který jí dodá srozumitelnost. To ale není vždycky možné nebo aspoň nesporné. Musím se k tomu obrátit do minulosti, která už tu není jako předmět přímé zkušenosti, ale zanechala jenom jisté stopy, například dokumenty, jejichž pravost může být předmětem pochybnosti. Kromě toho moje pátrání nebude zcela nezaujaté: musí být vedeno nějakou hypotézou, vstřícnou interpretací, kterou se snažím ověřit a která může způsobit, že některé doklady slepě minu. Kromě toho, pokud nezjistím žádné doklady o tom, že třeba ten „odbojář“ byl v minulosti udavačem, není to ještě důkaz: *nepřítomnost důkazu o existenci něčeho není ještě důkaz jeho neexistence*, jak ví dobře každý dobrý výzkumník. Na druhé straně třeba byl opravdu v odboji, ale já to nezjistím, protože všichni další jeho kolegové padli. Atd.

Znamená to, že nejsem schopen zjistit pravdu o nějaké prosté události ani na úrovni *svrchních* faktů? Ne nezbytně – náš zběžný náčrt jenom upozorňuje, že i na úrovni povrchního dění nejsou fakty často *hustě* k dispozici a že i tam, kde se opírám o přímou zkušenost, nevyhnu se jisté interpretaci.

Další a významná je okolnost, že moje bezprostřední zkušenost tvoří jen malý výsek informací, které i ve svrchní sféře přítomné skutečnosti získávám. Ať vědomě či ne, většinu faktů – nebo toho, co za fakty právě pokládám – získávám komunikací s jinými lidmi (přímou řečí, čtením, posloucháním médií a podobně). Ta často simuluje přímou zkušenost, ačkoliv její obsah nemusí být vždycky stejně věrohodný. Ve snaze poznat, *co je pravda* na té úrovni srovnávám různé výpovědi, vylučuji ty, které si odporují, hledám smysluplné souvislosti a chybějící často domýšlím. Ano, rád bych viděl věci v *jejich originálu* dle Husserla, jsem ale odkázán jen na to, zda a jak *jsou myslitelné* podle mého názoru a intuice. Souvislosti fakty podporují v jejich věrohodnosti a tak se snažím najít jejich smysluplný celek v malém i ve větším, protože pouhý soubor roztržštěných faktů, ať už by byly sebezřejmější, mě ani k dílčí pravdě nedovede. Koherenční teorie pravdy tedy zřejmě není jen chimérou idealistů.

Vraťme se nyní k vrstvám A až D našeho příkladu. Vrstvy počínaje B jsou nebo byly skryté povrchnímu pohledu a pokud je odkrýváme v zájmu *úplnější* pravdy o tom, co v své době představovalo Osvobození, uskutečňujeme tím původní význam starořecké pravdy: jak jsme už řekli na začátku, *alétheia* (ἀληθεια) etymologicky označuje *neskrytost*. Tím ovšem není míněno, že by se *hlubší pravdou* ty povrchní vrstvy rušily, jen se jí doplňují a na nás je, abychom všechny vrstvy dokázali pojmut v jednom celku.

Když nyní probereme jednu po druhé, zjistíme především, že obsahují stále širší souvislosti jak logicky tak prostorově nebo časově. Pojmy, jimiž je vyjadřujeme, jsou obecnější a obsahují více abstrakce. To vyvolává podezření myslitelů, kteří uznávají pravdu jenom *konkrétní*. Jenomže, jak jsme přece dříve řekli, pravda se realizuje jakožto *jistá výpověď* (vnitřní či vnější), která se nutně skládá z pojmů, jejichž tvorby se zúčastnila abstrakce. Konkrétní úsek zkušenosti můžeme snad pojmut intuitivně, o tom však sotva dokážeme něco říct.

Musí být pravda doopravdy vždycky *výpovědí*? Nu, pravda zprvu jistě povstává jakožto myšlenka. Pokud je projevená, nemusí být ve všem všudy složena ze slov: mohou ji tvořit také jiné symboly, do jisté míry třeba také obrazy a seskupení tónů nebo barev. Myslím však, že lze říci, že ve své čiré podobě je pravda utvořena z pojmů a jejich přehledných vztahů. Podstatné přitom je, že pravda stojí vždycky v jistém smyslu *nad* povrchní zkušenosti, že se s ní *konfrontuje* a noří se do její *hloubky* – ne snad jako její popření, ale jako její *uchopení*, které předáváme jeden druhému a v tomto sdílení je doplňujeme a upevňujeme.

To přimělo některé myslitele – mezi nimi hlavně Nietzscheho – vidět v hledání a nalézání pravdy *vůli k moci* (patrně nad svou zkušeností, Nietzsche to nikde jasně neříká). Myslím, že takto formulován je ten výrok značně přehnaný a snadno zavádějící. Moc nad naší zkušeností by mohl poskytnout například systém dogmat, kterým bychom pevně věřili přesto, že se míjejí se skutečností. Zajisté nelze popřít, že pravdivé poznání skutečnosti – například přírodních zákonů – nám poskytuje jistou moc, když se je naučíme využívat, ale nalezení pravdy o nich spíše vyžaduje pokoru před složitostí skutečnosti nežli tažení dobyvatele. Pravdu nelze skutečnosti vnutit, je možné ji z ní jenom vylákat.

Pokud není v pátrání po pravdě o nějaké části zkušenosti tak důležitá *moc* (která je v daném ději spíše druhotná), rozhodující jistě je *určitost* obrazu, který nám pravdivá výpověď poskytuje. To nejen znamená, že je skutečnost uchopená v pravdě *srozumitelná*, ale že výpověď postihne především její *podstatné rysy*. Pravda co výpověď o skutečnosti nemůže *říct všechno*: jednak to není reálné (výpověď i o malém úseku zkušenosti by byla nekonečná), jednak to není ani žádoucí: nemá zřetelný smysl předkládat ke skutečnosti nějakou její další kopii. Vyjevená pravda tedy vždycky pomíjí velké množství různých detailů, které se jeví jako nepodstatné a zejména náhodné – jelikož v samotné intenci pravdy je vždy *stálost* jedním ze základních rysů. To ovšem občas podráždí nohy hledači pravdy: ďábel, jak říká jedno přísloví, se skrývá v detailu.

Skutečně – zná to věda stejně jako filosofie – někdy zdánlivě nepodstatný detail nabude v dalším poznání významu a zvrátí dosavadní stavbu představ, pokládaných za bezpečně pravdivé. To patří k dynamice poznání a dává nám to lekce o tom, že každé, sebelépe podložené tvrzení je vždy jen *pokusem o pravdu* – a to i když bereme v úvahu, že vypovídáme jenom o dílčí stránce skutečnosti. Tím ale nemíním bezbřehou *relativitu* všech možných výpovědí: stále platí, že některá tvrzení budou více, jiná méně pravdivá; některá budou nesmyslná, jiná prázdná a ještě jiná bezpochyby lživá.

Nejsou to jenom zanedbané detaily, jež vedou k nedokonalosti poznání pravdy: všichni jsme vystaveni možným omylům jak v samém myšlení tak v pozorování a hodnocení zkušenosti; všichni jsme také omezeni předsudky, skrytě tvořenými stavem myšlení a nazírání, také osobní povahou a stavem svého vzdělání a rozhledu. Nikdo z nás – ať už sebemoudřejší či sebevíc informovaný – *nemá úplnou pravdu* ani v dílčím smyslu, i když věří, že ji pevně třímá. Byl to myslím Patočka, kdo vtipně poznamenal, že spíše *pravda má nás* – tím, jak na nás vznáší svůj neodbytný nárok na naše úsilí o úplnější poznání.

Zde by snad bylo možno skončit. Pravda v tom smyslu, jak jsme ji zde pojali jakožto vždy jen *dílčí uskutečnění* své hodnoty je tedy nejspíše *pojmová výpověď*, která s intencí *úplnosti věrně* obráží příslušný úsek zkušenosti, dodává mu *určitost a srozumitelnost* tím, že jej uchopuje nejen v jeho zřejmé *zjevnosti*, ale míří k jeho *vlastní podstatě* a tu pak *propojuje*

s naším *celkovým chápáním skutečnosti*. Jako taková má *intenci stálosti* a *obecně sdílené a sdělitelné, nadosobní platnosti*.

Toto je minimální výměr pravdy (těžké může být mu opravdu dostat), ale neskrývám, že i on má jistá úskalí. Jakmile nevyžadujeme jen *pravdivost* elementárních faktů, uvedených o nějaké věci, ale především jejich *úplnost* (šikovným výběrem o sobě pravých faktů, ale zamlčením jiných lze přece až efektivně lhát), jakmile se navíc snažíme o jejich uvedení do příslušných souvislostí nejenom horizontálně, ale i vertikálně, směrem k podstatám, zjistíme, že nejen nalézání pravdy, ale i její výpověď je mnohem obtížnější, než se zdá. *Pravda je prostá* jenom v tom smyslu, že tvoří proti změti nepodstatných nebo mylných tvrzení minimální, přehledný a srozumitelný vzorec; ve všem ostatním je vždy *pravda složitá* a také *rozsáhlejší*, než jsme schopni postihnout.

Jiná otázka je problém *hodnocení*. Protože má vždycky subjektivní rozměr, bývá víceméně potlačeno, pokud má být vyslovena pravda obecná. Proto se vědy (zejména ty přírodní) ve svém úsilí o *objektivní pravdu* téměř vzdaly hodnocení (kromě kvantitativní a – výjimečně, ve vysoké teorii – estetické hodnoty, která se ale vztahuje spíše k *formě* výpovědi). Jenomže hodnocení je neodmyslitelnou částí zkušenosti a to je jeden z důvodů, proč vědecká pravda – jakkoliv je cenná nejen prakticky, ale především jako výkon poznání – nepostihuje plně naši zkušenost (což je kromě její složitosti jeden z důvodů tak rozšířené lhostejnosti k ní).

Jiná otázka je, že ve své pojmové podobě se výpověď o pravdě vždycky tvoří abstrakcí, která sice jako nutný nástroj provází veškeré myšlení a dokonce i vnímání, ale nezbytně redukuje zkušenost. Přirozená zkušenost je *konkrétní* – nebo alespoň konkrétní je její prostředí či dejme tomu pozadí, z *něhož a na němž* elementární abstrakce našich pocitů, percepce a zárodečných myšlenkových zpracování tvoří obrazy a slova výpovědí, směřujících k pravdě v onom smyslu, načrtnutém nahoře. Toto pozadí není ale někde venku: spolu s určitými tvary našich prožitků němě naplňuje naši zkušenost. Je ale samo o sobě tak *nevýslovné*, že se zdálo až *naplněnou prázdnotou* některým myslitelům staré Indie a Číny, nebo *plodnou tišinou*, jak se už v době německého klasicismu vyjádřil Hölderlin. Je možné o něčem tak nevýslovném vyslovit nějakou pravdu?

Myslím, že se o to instinktivně snaží umění. Netvrdím, že je to jeho jediný nebo i hlavní úkol (je tady přece přinejmenším jeho estetická funkce, kterou hlavně splňuje) nebo že snad neužívá abstrakci (vždyť poezie beze slov je nemyslitelná a není třeba dokazovat, že formy třeba malířství či hudby spočívají na uměle vytvořených prvcích a jejich vztazích, uchopených abstrakcí). Jeho *sdělení* (pokud je ten výraz vůbec přiléhavý) však jde po cestách, které nejsou cestami logického rozumu, ale zbystřeného vcítění a intuice. Přesto k nám umění někdy hluboce promlouvá nejenom svojí krásou, ale také svojí zvláštní *pravdou* – zajisté ne pravdou pojmového sdělení, ale promluvou samé existence nebo až toho *nevýslovná*, z něhož vyrůstá.

Iracionální pravda tušení a vcítění – není to rozpor v pojmu? Filosof Heidegger v minulém století se zabýval tou otázkou. Podle něho existuje pravda neskrytosti: to je moderní podoba toho, co Řekové mínili pod pojmem *αληθεια*. Tím, že svou znalost rozprostřeme po povrchu a postavíme do světla, zajisté něco získáváme, něco však také ztrácíme: jsou podle něho *pravdy nitra*, *pravdy hlubin*, které se ukrývají před paprskem logického rozumu. Jsou to skutečně pravdy, je vůbec něco takového? Jak se zdá, lze se jenom

tázat: odpovědí je nanejvýš tušení, že pravda je patrně větší, nežli dokážeme vyslovit a vůbec chápat.

To ale nemění nic na úkolu, který po nás pravda žádá, totiž požadavku poznat ji a také o ní vypovídat. Z temného pozadí, s kterým se utkáváme na *pomezí zkušenosti* (k němuž patří i kreativní prožitek dobrého umění) se rodí nové dojmy, odtud pojmy, slova, poznatky ve *světle rozumu*. Můžeme tušit, že tam někde v hlubinách jsou stále dosud neuchopitelné oblasti a síly, pravda je ale to, co *vyvlečeme na vědomý povrch* a o čem *dokážeme vypovídat* a tím přispět k *obecnému poznání*. Pravda je vždycky *lidská*. Ta *nadlidská*, kterou se domnívají zahlédnout někteří mystici nebo hlubocí myslitelé, ale neumějí o ní srozumitelně vypovídat, zůstává provždy uzavřena v subjektivní zkušenosti a nemá pro poznání velkou hodnotu.

Paradox dobra

Dobro a zlo jsou pojmy, které dnes působí téměř zastarale. Všechno je přece relativní, tím spíše hodnoty: co je pro mne dobré, pro jiného bude špatné; dokonce pro mne sama něco včera dobrého může být dneska lhostejné a zítra nežádoucí, špatné, zlé. Tak se to aspoň běžně bere a pokud někdo mluví o dobru anebo zlu, bude znít pateticky nebo obmyslně: ve jménu údajného dobra bylo přece v minulosti napácháno tolik zla. A přece se dá tvrdit, že v nás v hloubi pojem dobra stále žije a že se z rodičů na děti stále předává, že dokonce je jeho základ v naší instinktivní výbavě.

V dětství je ovšem pocit dobra spojen hlavně s příjemností nebo bezpečím. Dobrá je matka se svou měkkou náručí a jídlem, které poskytuje. Může být také zlá – buď ona nebo otec, když se rozzlobí a trestá mě. Dobrý je kamarád, který si se mnou hraje, zlý ten, který mi bere hračky nebo na mne útočí. Toto je elementární pojetí dobra nebo zla, které je jako všechny dětské city sebestředné a v kterém zatím nepůsobí kultura.

Už v dětském věku ale existuje, jak ví každý pozornější rodič nebo vychovatel, jakýsi zárodečný smysl pro to, co je spravedlivé nebo nespravedlivé, což jsou kolektivní, věčné modalities dobra nebo zla. Zajisté smysl pro ně je primárně rovnostářský a není neselhávající, dost často ustupuje třeba soutěživosti a sobectví, ale je přítomný a připravený k rozvoji. Ten přijde s výchovou, pokud nějaká je, ale také prostě působením prostředí, mladistvých vzorů nebo vlastní zkušenosti.

Je ovšem pravda, že výchova ať v rodině či působením prostředí směřuje většinou spíš k morálce nežli k čistému dobru, což není totéž, jak později ukážu. Morálka je jistý kánon příkazů a zákazů, udržovaný hlavně mlčenlivou dohodou, i když zejména v minulosti byly také explicitní kodexy, zapsané v knihách nebo ústně šířené. Původní vznik takových kánonů je zahalený mlhou, často je prezentován jako příkaz bohů, zprostředkovaný vyvolenými jedinci. Víceméně ve všech kulturách jsou směsí rozumných, praktických zásad, umožňujících život společnosti, a iracionálních příkazů či zákazů, pocházejících z archaických intuitivních představ o světě.

Pokud je tento kánon v společnosti živý, jeho dodržování je bráno jako *správné, mravné, ctnostné*, zatímco jeho porušování je v očích společnosti *nemravné, hodné odsouzení* nebo přímo *zločinné*. Ačkoliv žádná společnost nemůže zcela bez morálky dlouhodobě fungovat, její zásady jsou do určité míry relativní – mění se s dobou, liší se mezi kulturami, ale často také mezi lidskými skupinami nebo třídami. Ve většině společností je například morální ctít soukromý majetek a krást či loupit je nejenom nemorální, ale zločinné. Jsou ale národy či vrstvy, kde je krádež nebo loupež běžnou formou obživy a dovednost v tom směru je pak formou ctnosti. V naší kultuře morálka ctí monogamii (jakkoliv často tiše porušovanou), jsou ale společnosti, v nichž je zcela mravné mnohoženství nebo mnohomužství. Není patrně společností, v níž by lidský život nebyl nedotknutelnou hodnotou – to ale platí v době míru: zabít v době války nepřítele nebo zrádce není zločin proti morálce, je to případně ctnostný čin, který je obdivován.

Ačkoliv morálka by nemohla v dané společnosti existovat, kdyby se neopírala o shodu většiny, ať nevyslovenou či proklamativní, její neuchopitelnost a různá omezení, která klade svobodě či spíše libovůli, svádí k jejímu porušování. Jsou lidé (a těch je někdy značná část), kteří ji v *zásadě* vyznávají, ale přesto porušují v drobných přečinech. Jsou kromě toho takoví (a těch je menšina), kteří se jí otevřeně v tom či onom vzpírají. Společnost proti tomu má či měla v minulosti jisté sankce, založené na veřejném mínění, od těžkého zostuzení až po faktické vyloučení ze společnosti, což může mít i velmi hmotné následky. I když jsou v dané době vždycky lidé, kteří z různých motivů a sklonů vystupují jako strážci mravnosti, úspěšnost sankcí a s ní spojená efektivní tuhost morálky závisí koneckonců na chování většiny, která buď reaguje spontánně nebo se dá ovlivnit těmi strážci. Morálka je vlastně něčím nehmatatelným, co vzniklo kulturním vývojem, přetrvává v kolektivním povědomí s jistou setrvačností a ovládá jedince trochu proti jeho vůli, k čemuž on svým dílem přesto přispívá. Cynik by řekl, že je (nebo byla) hlavně klackem na ty druhé, které umožňuje třeba pro maličkost odsoudit a tím se nad ně povznést, ale není to jen tak: my všichni potřebujeme určité zásady, které regulují naše archaické pudy a zaručují rozvoj civilizace a kultury v nejširším smyslu.

Pokud existuje stát – a tak je tomu po značnou část historie lidstva – potom hlavní morální příkazy a hlavně zákazy jsou kodifikovány do *zákonů*, jejichž porušení stíhá více nebo méně tvrdá sankce. Je příznačné, že jak se během dějin stále více uvolňuje morálka, vznikají stále složitější zákoníky. V jistém smyslu tak bdění nad mravy přebírá neosobní stát na úkor veřejného mínění či osobního citění.

Co je vlastně podstatou morálky? Při vši té rozmanitosti některých zásad mezi kulturami nebo věky dá se snad říct, že hlavně moderuje nejsilnější lidské pudy: agresivitu, pohlavní puzení a chamtivost. Jsou jistě ještě jiné zásady, které třeba kážou mluvit pravdu, být věrný národu či svému klanu, dodržovat smlouvu, ochraňovat rodinu, případně ctít nějakou vyšší mocnost a tak podobně – ale ty prvně jmenované jsou asi nejrozšířenější a také nejhluběji uložené v povědomí. Lze říct, že ty nejdůležitější umožňují zformování a pak rozvoj lidské společnosti, její kulturu v obecném smyslu: tedy především bezpečí v soužití lidí, zajištění péče o potomstvo a aspoň minimální spolupráci, kterou potřebuje dělba práce. Ačkoliv některé společnosti s velmi tuhou morálkou žily – alespoň v našem dnešním pohledu – spíš mračně, snahou lepších ochránců mravů bylo patrně vždy zajistit alespoň nějaký díl štěstí pro všechny.

Naše západní kultura se po staletí vyvíjela pod vlivem křesťanské víry a tedy také její morálka i dodnes přes slabší vliv náboženství obsahuje jenom málo pozměněné křesťanské zásady. Je asi pravda, že některé její požadavky byly v minulosti přílišné nebo dokonce iracionální. Milovat bez výběru svého bližního, natož pak toho, kdo mi ubližuje, je dáno asi jenom světcům. Odsoudit sexualitu do sféry nečistého přesto, že je zdrojem života i nejsilnějších citových a tělesných prožitků, jež člověk může mít, je absurdní. Takové požadavky vedly nutně k pokrytectví a proto se morálka stávala stále více terčem kritiky.

Mezi těmi, kdo morální kánony nejen své doby napadali, vynikl Friedrich Nietzsche, který se i v nové době těší značné pozornosti. Na rozdíl od jiných svůj útok vedl proti samé její (křesťanské) podstatě, která dle jeho mínění vede k nivelizaci a změkčilosti lidí v houfu, zatímco jeho ideálem bylo sebepřekonání a odtud dokonalost jedince. Nietzscheho lidské množství příliš nezajímá: je přesvědčen, že pokrok lidstva se realizuje ve vynikajících,

morálně silných osobnostech, které ostatní mají následovat. Těm silným, schopným vymanit se z pout pouhého lidství s ideálem stát se víc, než člověkem (říká doslova a po mém soudu nabubřele *nadčlověkem*), předkládá zhruba tyto zásady. Především musí překonat koncept *dobra a zla*, jak jej až dosud pojímala morálka. To znamená například vzdát se *šťěstí* jako cíle ať pro sebe či pro druhé a nejen snášet, ale vítat *utrpení*, které – jak praví, dle jeho vlastní zkušenosti – je předpokladem duchovního povznesení a opravdových tvůrčích činů, jak lze vysoudit i ze života velkých umělců a myslitelů. To také znamená odložit *soucit* s trpícími a zaujmout ke všemu utrpení *stoickou lhostejnost*. Silný člověk se nesmí dát oslabit *altruismem*, který ho rozptyluje v jeho *soustředění na sebe*, na jeho úkol. Jeho postoje a činy tedy slovem nesmí poutat jakákoliv morálka, pokud mu brání v jeho cestě vzhůru.

Je myslím zřejmé, jak je snadné takové učení zneužít. Pokud k tomu připočteme jeho tvrzení, že všechny vyšší hodnoty jsou projev *vůle k moci*, máme tu při jen trochu pokřiveném čtení předpis krajní svévole, která má být oprávněna pouze cílem, který silný člověk sleduje. Ten je snad pro Nietzscheho rozvinutí tvůrčích vloh ve prospěch povznesení lidské existence. Pro některé jeho stoupence se ale často redukoval na samotnou svévoli a moc. Dějiny jsou jistě plné pokroucení nebo zneužití kladných myšlenek, je ale málo příkladů tak ohavného využití těchto svůdných zásad k oprávnění zločinecké ideologie, jak se to stalo v nacismu.

Ano, nacisté jistě zneužili to, co Nietzsche říkal se zcela jiným úmyslem. Jak je to ale, když se beze zlého zaujetí probereme jeho morálními maximy? Nechme prozatím stranou otázku, zda je vůbec reálné překročit pojmy *dobra a zla*, k tomu se dostaneme později. Nietzsche především odmítá, aby se morální zásady vztahovaly na každého – jeho zajímá silný jedinec, který se osaměle vzepne k výšinám a tvůrčím činem pohne lidstvo k vyšším metám. Tato představa ale ignoruje, že jsme všichni členy lidské společnosti a jsme na ní závislí. Ano, tvorba je vždycky v jisté fázi osamělá, ale naše výkony – ať intelektuální či umělecké nebo jinak tvůrčí – vždy vyrůstají z toho, co už mysleli nebo tvořili jiní. Kromě toho v společnosti, v které by nepanovala určitá morálka, by sotva bylo možné něco tvořit – zmítala by se v neustálém násilí a ničím nespoutané hrabivosti, spěla by k úpadku a nejspíš by se brzo rozpadla.

Nietzsche dále jaksi mlčky předpokládá, že je jeho hrdinovi dáno právo veškerou morálku odvrhnout. Jenomže kdo to právo udělí? Z některých výroků lze soudit, že silný člověk na nějakou licenci v tom směru nečeká: rozhoduje jeho odhodlání, síla k nadlidskému výkonu. Jenže jak člověk ví, že je opravdu tak vyvolený? V každé době se přece najde řada lidí, kteří si to právo osvojí, nejsou to ale zpravidla ti nejskvělejší, ale spíše různí ctižádostivci, jedinci lačnické statků nebo moci a nejčastěji prostě zločinci. Mohou to být ale také lidé, kteří morální příkaz porušují z principu, jen proto, aby sami sobě dokázali svoji sílu. Dostojevskij ve svém *Zločinu a trestu* románovou formou ukazuje bídu takového omylu.

Nietzsche odmítá *šťěstí* jako cíl a naopak vítá *utrpení* jako způsob duchovního povznesení. Je jistě pravda, že zaslepená touha po *šťěstí* nevede k osobnímu zdokonalení a *hédonismus* jako program je překážkou pokroku. Je snad také pravda, že *utrpení*, jež jsme překonali, může přispět k hloubce člověka. Ale vzývat *utrpení* jako tvořivou sílu se zdá prostě absurdní: od jisté intenzity nebo délky napřed vysiluje a pak zcela degraduje člověka. Být k vlastnímu utrpení *stoicky lhostejný* je možné po určitou mez, na jakou stačí síly; dříve či později však krajní utrpení zlomí každého, jak to ostatně Nietzsche zažil v bolestném závěru

svého života. Proto by také člověk neměl být lhostejný k utrpení druhých, jak to doporučuje náš myslitel.

Odmítnutí altruismu ve prospěch soustředění na sebe a na svůj vlastní zápas o osobní velikost, jež je také možno najít v jeho úvahách, je stejně pochybné, pokud je pochopíme důsledně. Je jistě pravda, že si opravdová tvorba nebo zaujetí vyšším cílem žádá jisté soustředění na sebe, jistou řekněme hluchotu k banálním požadavkům okolí. Společnost ale může tvůrčí egoismus tolerovat jen po jistou mez a také jen po jistou mez je vůbec reálný. Kdybychom byli všichni jenom egocentričtí a odmítali i základní solidaritu, společnost by se zhroutila. Jsme přece vzájemně na sobě závislí a ten, kdo jenom bere a nic za to nedává, se snadno stává parazitem. Skutečný altruismus je snad maxima, kterou splňuje jenom málo jedinců; je ale také málo čistých egoistů – většina lidí, jakkoliv se třeba řídí hlavně věcným rozumem, chápe nutnost omezit alespoň v něčem vlastní zájmy, aby život celku mohl pokračovat.

Nietzsche nás vyzývá, abychom v cestě za svým sebepřekonáním překročili hranice dobra a zla. Myslí tím skoro jistě dobro, jak je vymezuje morálka, kterou ve své době – i když s výhledem do budoucna – kritizuje. Ale to přece není jeho podstata. Morálka vytyčuje jisté zásady, které dodržovat je podle ní *správné*, porušovat je naopak *nesprávné*. V závislosti na své síle vládne různými sankcemi, které *správné* činy odměňují vážností a obdivem, *nesprávné* stíhají opovržením či zavržením nebo ještě tvrději zákonným postihem. Jakkoliv díky výchově morálku dodržujeme většinou dobrovolně, její zásady jsou něčím přijatým a v tomto smyslu jistým omezením naší svobody.

Ať už je jakákoliv míra donucení, pod níž dodržuji morálku, hnutí *dobra* ve mně je bytostně *svobodné*. To nevylučuje, že k připuštění dobra mohu být přiměn příkladem, přesvědčováním, krajně třeba citovým nátlakem; samotné dobro ve mně ale nelze vynutit: buď ve mně povstane jako spontánní pohyb mého subjektu a potom *je*, nebo to dobro v pravém smyslu není.

Hnutí dobra se také ve mně neptá, zda je *správné* podle kánonu převažující morálky. Příkladem pro to je postoj Ježíše v evangelickém příběhu, zásada ale platí bez ohledu na to, zda tomu příběhu věříme: hnutí dobra je samo sobě oprávněním ve svém zrodu, jakkoliv později mohu pochybovat o jeho účinnosti nebo správnosti.

Dobro je hodnota, v obecném jazyce však také její realizace (konám a uskutečňuji nějaké dobro) a navíc ještě postoj nebo hnutí, které k té hodnotě směřuje (např. síly dobra v našem století). I když to není přesné, budu slovo *dobro* (respektive *zlo*) používat takto víceznačně – myslím, že kontext vždycky napoví, o který význam právě jde.

Jako u všech hodnot je krajně obtížné říct obecně, co dobro *je*. Nemáme přitom příliš velké obtíže, máme-li hodnotit nějaký čin nebo například dění, uspořádání či prostě stav věcí jakožto *dobré* (nebo naopak *nedobré* či *zlé*). Je ale třeba říct, že tento výměr u *vnějších* jevů zkušenosti je vlastně možný jen, mám-li sám *vnitřní* zkušenost alespoň základního dobra. Jaké jsou její hlavní znaky? Zdá se, že nezbytně začíná citovou reakcí na něco, co svojí potřebností na mne vznáší subjektivní nárok a vyvolává ve mně postoj, v němž jsou zapomenuty mé vlastní zájmy a převládá v něm snaha druhé nějak obšťastnit či aspoň zbavit utrpení nebo nouze. Je-li to hnutí opravdové, postoj ústí do činů, jimiž na ten nárok odpovídám. Jakkoliv dobro je primárně věc niterného postoje či úmyslu, opravdové dobro je vždy *činné*, i když ty činy nemusí být nijak spektakulární.

V dobrém činu sama sebe překračuji a zde se nabízí jeden z mnohých zdánlivých paradoxů dobra: má-li být čin opravdu dobrý, musí vycházet z mého niterného hnutí, tedy z mého subjektu, a musím v něm tak říkajíc být cele; a současně musím na sebe zapomenout, oddat se cele věci, k níž čin směřuje. To se dá rozvést do dalších drobnějších paradoxů. Ta drobná zrnka dobra, která občas produkuje obyčejný člověk jako já, zajisté přinášejí zpětně jistou radost nebo uspokojení. Jenomže kdybych si byl příliš vědom, že tím nebo oním konám dobro, byl bych svatoušek, který se hlavně narcistně ukájí svou dobrotou. Dobro, jak napsal někde pěkně Patočka, musí být sebe-zapomínavé. Jenomže kdybych o tom dobru vůbec nevěděl a moje činy by byly dobré jen bezděčně nebo dokonce jenom náhodou, taky by to dobro nebylo. Vychází mi, že musím znát hodnotu dobra: ta však na mne musí vznášet nároky, kterým vycházím vstříc nebo se jim podřizuji s vědomím, že to, co dělám, je vždy trochu méně, než bych mohl nebo měl.

Ano, dobro tady není k tomu, abych se jím zdobil nebo ukájel. Přitom by ale bylo zase špatné, kdybych dobré dělal nerad, nějak jenom z povinnosti se tím znásilňoval: jak už jsme řekli, pokud má být čin opravdu dobrý, musí být svobodný. Tak mi nakonec vychází, že radost z dobra musí zářit jenom z něho samého, tak jako z krásy nebo pravdy.

Pokud jsem došel k přesvědčení, že dobro musí pramenit v hloubce mého subjektu a že dobrotu činu především určuje niterný postoj, tedy sebe-překračující subjektivní úmysl, nemohu popřít důležitost také jeho výsledku. Vyskytují se lidé, kteří v naivní snaze konat dobro působí malé nebo větší katastrofy s přesně opačným účinkem. Ale i ti, kteří jsou uvážlivější, nemohou zajistit, že jejich sebelépe míněné činy nebudou mít ironií náhod neblahé účinky. To někdy vede k postojům, jaké se vyskytují třeba v buddhismu, které dávají přednost nečinění. Nemyslím, že to je správné řešení. Nečinít v našem světě nelze, to není jenom věcí různé kultury. Daleko spíš je předpokladem dobrých skutků uvážlivá *moudrost*, která mě sice neochrání ode všech nechtěných důsledků, brání však naivním a hloupým chybám, jejichž dopad lze předvídat.

Dobro, jakkoliv čisté ve svém subjektivním podnětu, má ale ještě jedno úskalí: k dobrým skutkům mne skoro vždycky pohne nějaká jednotlivá potřeba jedince nebo skupiny lidí či jiných tvorů, která mne citově osloví; podobně tomu může být i na úrovni lidských množství nebo institucí. Co ale dávám jednomu, často upírám druhému, který je třeba potřebnější. Hodnotu dobra může omezovat moje relativní slepota. Proto je důležitá – k dobru doplňková – hodnota *spravedlnosti*.

Nemyslím, jako někteří myslitelé, že je to tatáž hodnota nebo že by druhá měla prvou nahradit. Spravedlnost snad mohou vymezit jako snahu *dát každému, co jeho jest* dle nějakého psaného či nepsaného zákona, dle něhož přiznám každému v okruhu mé působnosti jeho oprávněný nárok. Spravedlnost sama může ovšem být i chladná nebo tvrdá, rozdávat může – a to nejen v institucionalizovaném právu – nejenom dary nebo odměny, ale i tresty. Jen v ideálním případě – a pak nesena dobrem – představuje spravedlnost *největší možné dobro pro všechny*.

Být dobrý *a zároveň* spravedlivý je ideální projekt, který může někdy být nad síly člověka. To ale není jediné úskalí, které lidské dobro má. Jako každá hodnota, zvláště ta vyšší, má dobro také svůj opak, který nazýváme *zlem*. Dobro je pozitivní hodnota, zlo je jejím protikladem. V zvrácených myslích lidí, kteří z nějakých příčin nenávidí dobro, se může stát jakousi *negativně-pozitivní hodnotou*.

Ačkoliv *čisté zlo* (můžeme je nazvat třeba *démonické*) je asi stejně málo časté jako *čisté*, žádným jiným zájmem nedotčené *dobro*, je nezbytné se jím zde trochu zabývat. V minulých dobách, kdy bylo dobro absolutizováno v představě boha, vytvořila lidská fantazie d'ábla jako nositele zla. V mytologickém smyslu je to mocnost, která ve svém zavržení odporuje bohu a zápolí s ním o svobodnou vůli člověka. Nejen tedy, že zlo podle těchto představ existuje prostě jako opak dobra, ono s tím dobrem zápasí: člověka pokouší a snaží se ho svést na své temné cesty. Ve středověku nebo v raném novověku bylo proto vydáváno mnoho sil na vymítání d'ábla, ve jménu čehož se děly i strašné ukrutnosti, které samy – ať už jejich motivy mohly být jakkoliv bohabojné – byly zlem. To ovšem bylo v temných, pověrečných dobách. Má dnes smysl se takovým sporem zabývat?

Každý, kdo někdy více pozoroval dětský kolektiv a méně přehledně i celé lidské společenství, musel si všimnout, že dobré příklady sice mají kladný vliv, ale ten je – aspoň v jistých dobách – poměrně slabý proti nakažlivosti zla. Mluvím tu nikoliv o absolutním dobru nebo zlu, ale o relativním směru, v kterém lidská vůle nachází svůj směr. Abych se v té věci vyznal, musím alespoň v hrubých rysech říct, v čem se ty směry liší.

Dobry čin a před ním dobrý postoj musí napomáhat životu a jeho podmínkám, jeho rozvoji k větší důstojnosti, pokud možná štěstí a hodnotovému obsahu. Vůle k dobru je bytostně tvůrčí, ale tato tvořivost si žádá jistý řád, tedy jisté sebe-omezení, jako každá pozitivní tvorba. V dobru se tedy vzpírám destruktivním silám, jak ve svém okolí tak v sobě samém. Dobro je v jistém smyslu vždycky těžší (jakkoliv bezděčný může být vnitřní podnět k němu), protože tlačí proti obecnému sklonu k úpadku a chaosu, který ovládá anorganický svět. Dobro je tedy cesta vzhůru, z temnot ke světlu.

Zlo ovšem není jediným způsobem, jakým bývá dobro negováno. Jako u jiných hodnot, také zde je běžnější *absence hodnot*, tedy *hodnotová lhostejnost*. Poměrně populární Buddhův výrok, že *zlo je nevědomost*, se může právě k tomu vztahovat. Nicméně to nám nesmí zakrýt existenci skutečného zla.

Zlo je přirozeně pravým opakem toho, co dobro. Jeho cíl je smrt – v nejhorších formách doslova, v mírnějších přeneseně: zlo omezuje život v jeho světlých stránkách, působí utrpení, brání všem cestám, kterými se život může pozdvihnout. Ubíjí myšlenky a projekty, jimiž se lidský duch pozvedá z lhostejnosti nebo marasmu, a tak či onak ničí díla jeho tvořivosti. Ačkoliv zlo může být vynalézavé ve svých podvratných snahách, není samo nikdy doopravdy tvůrčí, leda jen paraziticky na tom, co kladné síly vykonaly. Zlo je snazší v tom, že ve svých destruktivních snahách se veze na tendenci světa k úpadku k anorganickým nebo primitivním formám, které se život za cenu značného vynaložení sil vzpírá.

Relativní snadnost zla, alespoň jeho zdánlivě nevinných počátků, které se ale často neodvratně prohlubují, je asi jednou z příčin, proč je nakažlivé. Není patrně ale jediná. Zásady morálky – která je trochu chybně ztotožněna s dobrem – bývají, jak jsme řekli, podávány jako systém příkazů a zákazů. Jsou to především zákazy, které dráždí k porušování, nejenom tím, že omezují svobodu nebo spíš libovůli, ale už tím, že vyznačují něco, co je nedotknutelné. V biblickém příběhu bůh zakázal Adamovi s Evou jediný z mnoha stromů v ráji a tím zajistil jeho neodolatelnou přitažlivost. V reálném světě jsou to také různé zákazy nebo příkazy nedotknutelnosti, které podněcují představivost a činí z jejich předmětu cosi vábivého.

Malé zlo, které v drobných porušeních různých zákazů a příkazů působí téměř nevinně, má ovšem určitý sklon stát se časem větším zlem, případně přerůst ve zlo, o němž

není žádných pochyb. A zde se vynořuje největší *paradox dobra*. Člověk, pro něhož je dobro hodnotou, musí nezbytně nenávidět zlo v každé jeho podobě, bránit mu a patrně i proti němu bojovat, pokud hrozí, že zlo převezme vládu nad nějakým okrskem života. Jenomže jak věděli staří víceméně ve všech hlavních kulturách, už jenom zabývat se myšlenkově zlem, natož s ním zápolit, aktivně proti němu bojovat, znamená vstupovat na jeho teritorium, osvojovat si jeho nástroje a metody, nakonec páchat také zlo, jen s jiným označením. Franz Kafka v jednom ze svých aforismů praví, že bojovat se zlem je jako zápolit se ženou: zápas nezbytně končí v posteli.

O tom, že je tomu tak, máme nesčetně dokladů v malém i velkém. Lidé se v historii dopouštěli hrozných zločinů ve snaze vymýtit to, co – často mylně, pověrečně nebo dogmaticky – cítili jako zlo. Ale i tehdy, když nepálili údajné čarodějnice nebo nevráždili jinověrce, což se koneckonců v různých částech světa děje stále, ale bojovali v obranných a *spravedlivých* válkách, páchali kruté násilí, často na nevinných. Že přitom sami propadali zlu, zakrýval fakt, že čelili útoku, který původně sami nevyvolali. V moderní době k tomu přispívá, že technickým pokrokem se násilí stává stále více neosobním: vraždit bombou či raketou někoho, koho ani nevidím a kdo je jenom jednotkou či pojmem na mapě, je zdánlivě *čistší*, nežli v boji muže proti muži podříznout mu vlastní rukou jeho živé hrdlo – je to ale ovšem jenom klam: *chladné* zlo není o nic méně zlem, nežli to *divoké*.

Jak řešit tento *paradox dobra*, v kterém se dobro samo ruší v dobrém úmyslu? Zdá se, že lidské kultury za celou historii nabídlly jen jednu krajní možnost, totiž ve smyslu, který jsem už shora naznačil, zlo *ignorovat*. Zásada *neodporovat zlému* se nám pojí s raným křesťanstvím, ale byla centrální i v mnohých duchovních proudech staré Indie. Tam i onde byla záhy zrazena, téměř jakmile se daná učení institucionalizovala. Snahy obnovit ji, jak se o to pokusil např. L. N. Tolstoj na počátku 20. století nebo různá pacifistická hnutí v době následující, nebyly úspěšné a v dalším vývoji vyvolávaly spíš posměch nebo opovržení. Je chyba v samé myšlence nebo je prostě nereálná vzhledem k lidské přirozenosti nebo povaze světa? Nebo tkví chyba už v samotném ostrém rozlišení dobra a zla, v absolutizaci těch pólů?

Začneme odzadu. Konrád Lorenz a po něm další ethologové nás přesvědčují, že *tak zvané zlo* je ve zvířecí říši projev přirozené agrese, nezbytné k obživě, hájení svého teritoria, obraně potomstva a přirozenému výběru při rozplozování. Příroda nezná zlo a tedy ani dobro, zná jenom účel přirozených instinktů, které slouží zachování jedince a druhu, případně jeho vývoji. Je tedy zlo a dobro lidský vynález? Biblický mýtus o Adamovi a Evě naznačuje, že dobro a zlo tady bylo přichystáno, že ale muselo být *poznáno* okušením plodu z příslušného stromu; když se tak stalo, byli oba lidští protagonisté vyhnáni z ráje harmonické přírody. Náš dnešní výklad kauzalitu obrací: nejprve lidé vystoupili z přírody – nikoliv náhle, jako v bibli, ale za miliony let a vývojem, v němž jejich vůle dlouho hrála malou roli – a potom, s vynálezem kultury, který byl také velmi postupný, poznali možnost hodnocení a tedy také možnost rozlišení dobra od zla. Aby to hodnocení vůbec mělo smysl, museli lidé v sobě napřed objevit *svobodnou vůli*, která se vymkla přirozeným instinktům: museli poznat, že je možné jednat nad rámec přízemní účelnosti života.

Myslím, i když si nemohu být jist, že zprvu našli možnost dobra a teprve pak, v opozici proti němu, možnost vědomého zla. Někdo mi namítne, že lidé byli v starých dobách často divocí a krutí, zlo tedy zřejmě mělo primát. To je patrně pravda, ale to bylo

nevědomé zlo, zuřivost sycená archaickými instinkty a pudy. *Vědomé* popírání dobra, páchání samoučelného zla je myslím vždycky odpověď na poznanou hodnotu dobra.

Plyne z toho, že dobro svým povstáváním samovolně produkuje na opačném pólu lidské senzitivity sklon ke zlu? Jsou síly zla a dobra podle manichejské víry vždycky vyrovnané a snaha o silnější dobro nutně produkuje negativní reakci? Je těžké, ubránit se tomu dojmu, přesto si ale myslím, že je nesprávný. Jistě, zlo jako popírání dobra existuje – v dobách, kdy dobro bylo ztotožněno s Bohem, byly některé sekty, které vyznávaly Satana a pořádaly temné rituály, které byly zvrhlým negativem křesťanské liturgie. I v našich dobách existují lidé, kterým působí zrůdné potěšení působit utrpení nebo šířit smrt. Přesto nezaujatý pohled napoví, že to jsou spíše výjimky, nikoliv jádro zla, s kterým se setkáváme.

Masivní zlo, kterým se zmítalo minulé století a kterého je v dnešním světě stále plno, nespočívá v satanickém boji proti dobru, ale v jeho *ignorování*. Zlé činy, jichž se lidé po staletí dopouštějí, jsou z větší míry plodem pomstychtivé nenávisti, bažení po moci a/nebo obohacení. Bývají nesený či omlouvány nějakou ideologií, která se tváří jako směřování k dobru, v jádře je ale vyjádřením zájmů skupiny či vrstvy, národa případně náboženské komunity. Zlo, které obsahují, spočívá skoro vždy v naprosté lhostejnosti k životům a utrpení lidských jedinců, kromě těch, kteří jsou sami sebou vyvoleni.

Je ale také méně nápadné, dnes velmi rozšířené zlo, které už nemá ani žádnou ideologii a žije z obecného marasmu hodnot. Lidé, kteří vysávají národy a jedince korupcí a kořistnictvím, nejsou nějak nevědomí, také nelze říct, že z přesvědčení odporují dobru: jsou k němu jenom zcela lhostejní a zaměřeni na svůj omezený prospěch.

Zlo, o kterém tu byla právě řeč, jistě není zlobným popíráním dobra a tím jeho bezděčným, nechtěným produktem, ale je jeho *absencí* v lidské svobodné vůli, vykolejené temnými pudy a zatažené na scestí. Otázku, zda je správné a případně možné se mu bránit, pokládá vlastně celý tento text. Bohužel zkušenost není na straně evangelické či tolstojovské mírnosti, která spoléhá na přirozenou sílu dobra neseného ušlechtilým příkladem. Myslím, že zlu je třeba bránit, jak to jen jde. Ano, je lepší konat dobro, nežli se zlem zápolit. Není-li ale zbytí, nezbyvá než boj se zlem za cenu toho, že jsme přitom nutně staženi na jeho teritorium. V tom spočívá paradox reálného dobra, že k svému uhájení musí občas být i zlem. Musí v tom ale být velmi vědomé a zlé prostředky omezit na nutné minimum, aby se nezvrátilo ve svůj opak. K tomu potřebuje zdrženlivou *moudrost* jako vždy, když chce být dobrem doopravdy účinným.