

# **O bytí a smyslu**

a jiné eseje

**Jaroslav Kříž**

## **Obsah:**

O bytí a smyslu.....	3
Skutečnost.....	12
Hodnoty.....	19
Slova a svět.....	25
Svobodná vůle.....	30
Náhoda.....	41
Individualita.....	48
Identita.....	56
Identita jako osobní problém.....	63
Určitost.....	68

## O bytí a smyslu

Bytí naplňuje veškerou mou pozitivní zkušenost. Ano, mohu mít zkušenost i *nebytí* ve smyslu ztráty nebo očekávání či potřeby; jakkoliv třeba silně zabarvuje zkušenost, nicméně vlastně poukazuje zpětně k bytí. Co v mé pozitivní zkušenosti povstane, v nějaké formě samo zkušenostně *je* a současně je ve vztahu k bytí *mne sama*. Toto mé bytí – a odtud všechno bytí, které konfrontuji – mi pokládá tichou *otázku po smyslu*. Ano, nejenom mně: nejsem sám ve své zkušenosti, značná část z ní je sdílená a smysl, jak už na počátku těchto úvah tuším, může povstat jen na pozadí toho sdílení. Přesto začínám úvahu jako by v osamělém středu vlastní zkušenosti, neboť jen tak si mohu být jist její autenticitou a také stát za jejími výsledky.

Zkušenost má mnoho podob; bytí v ní vystupuje v různých kvalitách, které zakouším v odlišnostech a současně souvislostech nebo celcích různých jsoucen a ve svém vztahu k nim. Mluvím-li o jsoucnech, nemyslím jenom objekty nebo dokonce věci: jsoucnem je pro mne třeba také kvalita, proces či vztah ba dokonce i stránky zkušenosti, kterým je těžko přiřadit substantivní formu. Budu-li dále přesto mluvit hlavně o těch druzích jsoucen, která mohu přímo nebo přeneseně uchopit jako objekty zkušenosti (což jsou i činnosti, vztahy a kvality), bude to v zájmu větší jasnosti a sevřenosti textu.

Já sám jsem odlišný od čehokoliv, co má zkušenost přináší v čase a prostoru, ale současně jsem právě touto zkušeností s jednotlivými jsoucný, s jejich úhrny a celkem jejich bytí spjat. Tento polární vztah, který ze mne vychází a ke mně zrcadlově míří, nepostihuje veškeré bytí: mám jisté vědomí toho, že bytí prostupuje a dále překračuje nejen bytí mé, ale i čehokoliv jsoucího, k čemu se mohu aktuálně vztáhnout. Lze tak mluvit o *pomezí* zkušenosti respektive bytí, jež v ní vyvstává. Jak je tu chápu, *pomezí* není jenom hranicí toho, co ještě svou zkušeností obzírám: je současně příslibem pokračujícího bytí, očekáváním nových možností zkušenosti, ale také tušením možnosti bytí, které by bylo mimo jakoukoliv zkušenost; především je to ale oblast, kde se zkušenostní bytí *rodí*: kde v novém zčásti rozpoznávám známé a v známém objevuji nezvyklé; kde povstávají zárodky mých aktivit a také cítím první doteky svých svěžích dojmů. Je to v zásadě oblast tvorby: nejenom toho, co ve světě vytvářím, ale i zpětně dotváření mne jako subjektu zkušenosti. Pomezí není jenom na okraji úhrnu mých aktuálních dojmů nebo aktivit, ale i v každém jsoucnu kolem mne – říct, že nějaké jsoucno vpravdě *je*, že je *skutečné*, znamená připustit, že je vždy něčím víc, než přímo zakouším; že je zkrátka nevlastním a nedohlédnu jeho dna či konce.

Pomezí dotváří to proměnlivé bytí, které mě obklopuje, a potvrzuje moji přítomnost: jsem současně *zde* v jeho subjektivním středu i projektivně – svými záměry a očekáváním – *tam* na jeho obvodu, kde povstává v zárodečné formě svěží zkušenost. Je výzvou k překročení bytí v jeho všední, známé podobě: nejenom toho bytí, s nímž se v běžné zkušenosti konfrontuji, ale především mého bytí vlastního. Ano, jádrem mého vlastního bytí je identita, která stvrzuje, že jsem to pořád *já*, a kterou v subjekt-objektových vztazích také propůjčuji uchopeným jsoucňům ve své zkušenosti. Jenomže zvláštností a záhadou té identity je, že musí být stále znovu ustavována a že je především tím hlubší, čím víc se sama překonává: skutečně *být* pro mne znamená uskutečňovat se v sebe-překročení: *být podstatně* znamená dynamický oblouk mezi *bytím zde* a *bytím na pomezí*, které je živou výzvou pro mou zkušenost.

Jenomže, jak už řečeno, za všemi výhledy za aktuální pomezí zůstává tušení bytí, které možná překračuje každou zkušenost, ať přímou nebo zprostředkovanou, a k němu komplementárně i propasti *nebytí*, především mého vlastního, ale – už s menší jistotou – i všeho ostatního. Že toto nebytí je mimo dosah přímé zkušenosti, že je v jistém smyslu její negací, nesmí být záminkou pro to, abych je odsunul úplně za okraj svých úvah: právě jeho slepé popření je schopno degradovat pomezí na neprostupnou hranici mé zkušenosti. To pak vede k jeho odcizení a postupné ztrátě: bytí kolem se stává předmětným, případně věcným, a

to mé vlastní klesá do přízemní danosti a lokality. Výsledkem je ploché, povrchní bytí kolem mne a ve mně, které se nenápadně vyprazdňuje: nicota, která mě za hranicemi bytí děsí, tak předčasně do mého bytí vstupuje.

Je tak snad lepší alternativou, zabývat se nebytím? Hned přece zjistím, že to nejde: nicota nemá žádný obsah, nelze o ní ani nerozporně říct, že *je*. Nelze tak ani smysluplně říct, že je podmínkou bytí jako jeho protiklad. To jediné, co mohu v hloubi své intuice nalézt, je přijetí příštího svého, případně obecného nebytí jako svého druhu pozadí, proti němuž bytí zřetelněji vyvstává v celé své živosti, rozmanitosti a hodnotě.

K základním úkolům filosofie by měla patřit rehabilitace bytí, které se předtím rozpustilo v její abstrakci; měla by znovu najít bytí v jeho živé originalitě, jak povstává na zkušenostním pomezí. Má-li být toho úkolu práva, nemůže k němu přistupovat z apriorně transcendentálního hlediska, ale musí vycházet z přirozené zkušenosti bytí. V ní mi jsoucna jednotlivě nebo vcelku nabízejí různé kvality, které zřídka jsou úplně neutrální, spíše projevují – tím zřetelněji, čím jsem více vztažen k svému pomezí – jistou nesouřadnou povahu, kterou v souladu s tradicí nazvěme *hodnotami*.

Jsoucna přinejmenším nabízejí příjemnost či nepříjemnost. Tuto hodnotu *libosti* zakouším i tehdy, když mi všechna jsoucna téměř zvěcněla a já sám jsem jen ve své zkušenostní lokalitě. Pokud překročím tento stav *ve směru k pomezí*, nabízejí se mi různé, postupně stále vyšší hodnoty, jejichž vzájemné rozlišení – v jejich souřadném a zvláště nesouřadném směru – zvyšuje určitost zkušenostního bytí. Mezi všemi, jak je naše kultura postupně zrodila, vystupují tři významné kategoriální hodnotové stupně, které mohu přisuzovat nejen jednotlivým jsoucnům, ale také jejich bytí, případně bytí samému – tedy i bytí svému vlastnímu. V nich se ptáme, *k čemu* tady něco je, co toto jeho bytí *znamená* či *vyjadřuje*, nakonec *s jakým hlubším oprávněním* něco je. Jde tu tedy o kategorie *účelu*, *významu* a *smyslu*.

Nejsou to zdaleka hodnoty jediné, jsou to však ty, které od přítomného bytí nejvíc poukazují jinam, čímž paradoxně o tom bytí nejvíc vypovídají. Jsou také asi existenciálně nejbližší mému vlastnímu bytí. Obecný jazyk jejich slovní označení směšuje, čímž vzniká zmatek v odpovídajících pojmech a odtud mlha v otázkách, které jsou člověku bytostně nejbližší. Pokusím se proto vnést poněkud více určitosti do obsahu a rozlišení těchto kategorií.

## I. Účel

Řada jsoucna v mé zkušenosti včetně vztahů a činností má nebo může mít nějaký *účel*. Jsou myslitelé, kteří tvrdí, že vůbec nejsme schopni zkušenosti něčeho, co nemá aktuální nebo aspoň možný účel v našem individuálním či kolektivním přežití. Jako většina takových kategorických tvrzení je i toto nedokazatelné ve svém krajním nároku. Je rozumnější říct, že účelnost je důležitou částí hodnotové stavby, která dává zkušenosti určitost.

Co vlastně míním výměrem, že má něco účel? Ačkoliv teď při psaní používám počítač, přidržím se příkladu, který jsem zvolil více než před čtvrtstoletím v první verzi této úvahy. Účelem pera, které právě držím v ruce, je zapisování znaků a slovních symbolů; účelem papíru, po kterém hrot pera klouže, je tyto znaky zachytit a uchovat; účelem lampy, která mi září přes rameno, je dát těm znakům a procesu jejich vzniku vyniknout. Tímto výčtem není ovšem účel uvedených předmětů vyčerpán: řada z nich je víceúčelových, existují kromě toho účely už opuštěné nebo naopak možné, užší a širší: v daném případě nejde jenom o písmena nebo slova, která píšu, ale o rozvíjení úvahy, která má sloužit vyjasnění otázky, případně ovlivnění někoho jiného a podobně. Ať už původní, přijaté nebo jen možné, případně mlhavě se rýsující, jsou tyto účely vždy něčím *jiným*, než věc nebo činnost sama: směřují přes ni nebo za ni k nějaké bytnosti či činnosti, která je jimi nesena, k nějakému cíli nebo výsledku, který je zjevně jádrem nebo určujícím polem účelu.

Účel tedy není s věcí totožný: překračuje ji, v určitém smyslu zakrývá a zatlačuje do pozadí. Ve vztahu k účelu psaní by jiné pero bylo stejně vhodné nebo ještě vhodnější: v tomto vztahu nezkoumám toto pero v neopakovatelné celistvosti jeho bytí, ale zaměřuji se právě k tomu, co je vlastně vzhledem k jeho bytí téměř *vně* – k jeho schopnosti být nástrojem psaní, tedy sloužit tomu, co jím není. Dokonale účelné je pero, které se plně podřizuje mému úmyslu psát, neklade mu žádný odpor, které tedy při realizaci účelu téměř mizí ze zkušenosti. Jsou jistě pera, jimiž je radost psát a která právě tou svou dokonalou účelností zpětně přitahují pozornost a nabývají jejím prostřednictvím jakési nové zkušenostní jsovčnosti – to ale vždy jen přechodně (v kontrastu k jiným, kterými se píše špatně nebo která vůbec nepíše a jsou příkladem neúčelnosti): s radostí jím provedu první tahy písma, pohlédnu na ně vděčně, pak začnu psát a bytí pera – je-li opravdu tak dobré – víceméně zmizí z mého obzoru.

Znamená to snad, že účel ruší zkušenostní bytí nástroje – a o to víc, čím lépe je nástroj pro svůj účel uzpůsoben? To přece jenom ne: v hromádce per, která mám dejme tomu k dispozici, sáhnu vždy po tom dobrém: svou účelností, svou schopností být dokonalým nástrojem, získává bytí právě toho pera zvláštní zkušenostní určitost.

V sobě obsaženou vlastností, která se nabízí být možností mých záměrů a cílů, se tak předmět do mého zkušenostního bytí určitěji rodí. A přitom uchopením této určitosti, oním předjímavým ustavením možnosti jakožto účelu a zejména pak jejím uskutečňováním předmět v určitém smyslu přechodně zas zkušenostně zaniká. Účel je tak vzájemný dotek zrození a zániku ve prospěch zrození něčeho jiného: je to stále přítomná cesta někam jinam.

Cesta koho či čeho? Pero přece zůstává podstatně perem v celé své zkušenostní metamorfóze od svého relativního vynoření v mém možném nebo skutečném úmyslu psát až po svůj – opět pouze relativní – zánik v uskutečňování tohoto úmyslu. Ten, kdo touto metamorfózou prochází, kdo se na úkor nástroje uskutečňuje, jsem jistě já (nebo někdo na mém místě), i když i já – má ruka, oči, mysl – se zase stávám nástrojem svého vlastního úmyslu, který vede daný účel. I různé moje části či orgány v tom uskutečňování přece také přechodně a relativně zkušenostně zanikají: v tom psaní téměř nevím o ruce, dokud v ní nedostanu křeč, nemyslím na oči, dokud nezačnou slzet, i mysl jako quasi-objekt ustupuje, dokud hladce produkuje myšlenky a slova, která píšu. To všechno tedy ustupuje účelu.

Kam vlastně vede či alespoň směřuje taková účelová cesta? Účelem pera je, aby se jím psalo, tedy aby jeho prostřednictvím vznikaly nějaké symboly; účelem těchto symbolů je, aby – seskupeny do slov a vět – byly čteny, tedy aby např. vyvolaly nějaká znělá či myšlená slova; účelem vyvolaných slov je např. někoho ovlivnit, vyvolat v něm určitý stav mysli; účelem toho ovlivnění je např. přimět ho k určité činnosti, jejíž účelem je... Řetězec účelů, který je zřejmě možno bez omezení navazovat, v jakési stoupající kaskádě opakuje příběh zrození a zániku: účel se vynořuje jenom, aby ustoupil jinému účelu. Tak jejich řada ubíhá buďto do nekonečna, nebo se rozevírá v nepřehledném vějíři, případně tvoří kruh.

Příklad s perem je trochu atypický a zvolil jsem jej záměrně jako jakousi spojku k další části. Nesčetně příkladů z běžného praktického života by bylo asi výmluvnějších. Těží se ruda za účelem získání železa; účelem železa je být podstatnou složkou oceli, jejíž účel je zase výroba třeba součástí různých strojů, např. automobilu, jehož účelem je přemísťování osob nebo zboží; účelem přemísťování je... např. také těžba rudy, atd.

Že nekonečný řetěz, vějíř nebo kruh účelů běžně nepozorujeme, je dáno tím, že jejich sled utneme určitým stanoveným cílem, jehož účel už nezkoumáme nebo jehož hodnota zřetelně překračuje úroveň pouhého účelu.

Zastavme se tady na okamžik. Účel jako by potlačuje přirozené zkušenostní bytí ve prospěch bytí jiného. Není to jistě doslova, původní bytí jenom ustupuje do pozadí, aby se opět vynořilo jindy, v jiném kontextu. Nicméně tímto potlačením vystupuje bytí jiné, srozumitelnější a určitější: účelné bytí nebo jinak bytí prostřednictvím účelu.

## II. Význam

Ne všechna jsoucna ve zkušenosti mají zjevný účel, ani mnohá z těch, která jsou výsledkem nebo projevem lidské činnosti. Dokonce tehdy, kdy se u nich dá nějaký účel najít, cítíme, že je plně nevystihuje. Příkladem může být právě psaní tohoto textu stejně jako jeho slova sama: účelem není jeho knižní publikace s vidinou výdělku nebo třeba získání nějakých titulů či postavení. Účel, který byl shora naznačen, tj. vyjasnění jistých pojmů, je na přechodu k jiné hodnotové kategorii.

Zvolme však ještě jiný příklad. Obraz, visící na stěně, také nelze vystihnout jeho účelem. Tvrzení, že tam je, aby zaplnil prázdnou plochu na zdi, případně zakryl skvrnu nebo puklinu, je téměř prázdné – tentýž účel by bylo možno splnit desítkami jiných způsobů. Obraz, podobně jako stopy pera na papíře, jsou jsoucna se svou vlastní zkušenostní bytností, která je přítomná jen jako nutný základ; mohou a také nemusí být spojena s nějakým účelem, který je v jejich zkušenostním bytí spíše druhotný: to, co jim dodává zkušenostní určitost a tedy zvláštní formu bytí, je jejich *význam*, která nesou.

Význam je něco, co se k jsoucnu váže, ale co s ním není totožné. Právě napsaná věta má nějaký význam. Z předmětného hlediska je to sled znaků nebo ještě spíše řada tmavších stop pera na papíře. Mám-li proniknout k jejímu *významu*, musí její předmětná stránka ustoupit – a to nejen její bytí jako skvrn, ale jemněji také na něm spočívající bytí znaků a přesně převrstvené bytí jednotlivých slov. V případech, kdy se nápadností, neobvyklostí či nedokonalostí tyto vrstvy bytí prosazují, uniká mi význam. V povstávání významu tak zkušenostní bytí jsoucna, jež jsou jeho nositeli, téměř zaniká.

A přece je tomu i trochu naopak. Sled znaků se povrchní formou své předmětnosti příliš neliší od náhodného kazu papíru nebo od žilkování desky stolu, podobně skvrny barvy na obrazu se zas tolik neliší od skvrnek, které náhodně vzniknou na stěně. Ta nebo ona přirozená skvrnka může mé pozornosti snadno uniknout, fakticky pro mne zkušenostně nebýt. Bytí znaku, řádky, celého textu je zkušenostně zcela odlišné: vystupuje ze svého okolí, naléhá na mou pozornost tím, že může mít nebo aktuálně má nějaký *význam*. Zajisté, mohu také říct, že znaky na papíře, skvrny nebo linie na plátně obrazu případně zvuky hudby atd. mají nějakou *formu* nebo jinak řečeno *určitost*, která na sebe upozorní svou zjevnou umělostí nebo nenáhodností – nicméně tyto znaky mají zkušenostní váhu v podstatě jen díky *významu*, kterým nemyslím jenom logický obsah, ale třeba také krásu nebo citovou naléhavost, kterou vládne umění. Je to právě tento význam, nikoliv pouhá nenáhodnost nebo umělost, co zkušenostní bytí textu a obecně symbolu či podobného artefaktu vyzdvihuje nad ostatní bytí, co prohlubuje jeho určitost, tedy jej v jistém ohledu vlastně i rodí.

Význam je v tomto smyslu tedy zkušenostním zrodem i zánikem svého předmětného nositele, ale i zrodem i zánikem jeho účelu. To, že účelem obrazu je dejme tomu zkrášlit můj pokoj, vyvstane jen díky kráse, která z něho vyzařuje; ale tento účel spolu s předmětnou stránkou malby, plátna, rámu ustoupí do pozadí, jestliže ona krása ke mně doopravdy promlouvá. Právě tak účel zapsaného textu, totiž sdělit myšlenku, tedy význam, se realizuje teprve významem samým a právě povstáním významu účel sám ustupuje do pozadí a přinejmenším přechodně ve zkušenosti zaniká.

Je-li tedy význam jakýmsi kadlubem, v němž zkušenostní předmětné i účelové bytí povstává a svým uskutečněním zas zaniká, je tedy význam už tou zkušenostní jednotou, která vznik a zánik dílčích výrazů bytí v sobě obsahuje a tím i překračuje? Je význam to, co dává všemu bytí povahu a zároveň je opravňuje nebo aspoň zkušenostně utvrzuje? Co je to vlastně význam?

O významu toho už bylo mnoho myšleno a napsáno, zejména o významu různých symbolů. Většinu z toho mohu stručně abstrahovat tak, že význam je složitý vztah, který panuje mezi třemi nebo čtyřmi póly: vztah mezi symbolem a tím, co ve zkušenosti označuje,

vztah k polaritě obou ze strany autora, který význam původně tvoří, a jako v zrcadle vztah toho k ní, kdo tento význam chápe. Význam v tomto pojetí má tedy komunikativní povahu, což vede k nezbytnosti právě uvedené vztahy doplnit ještě dalším vztahem mezi původcem významu a jeho (potenciálním) příjemcem; kdyby bylo opravdu možné – jak tu zatím předstírám – stát zcela osamělý před veškerým bytím, poslední vztah by téměř kolaboval v identitě: jen téměř, jelikož i pak by byl jakýsi jemný rozdíl mezi udělením významu a jeho vnitřní reflexí.

Ptejme se ale ještě trochu jinak, i když také to – jako ostatně skoro všechno ve filosofii – bylo už také některými myšleno. Ptám se po podstatě významu. Co je významem této věty? Vyjadřuje zajisté určitý postoj někoho (mne nebo čtenáře se mnou) k něčemu, jakousi – řečeno velice přeneseně – myšlenkovou činnost. Ale toto uchopení významu je téměř stejně ploché a bezmála prázdné, jako kdybych mluvil o účelu této věty nebo dokonce o předmětné stránce jejího zápisu. Tento dílčí, k samotné větě jenom přiřazený význam by nebyl téměř ničím, asi by doopravdy ani nevystal, kdyby nebylo významu širšího a především vyššího, daného celým kontextem této úvahy, mého filosofování, mé potřeby zkušenostní bytí lépe poznat a pochopit. Význam se rodí v souvislosti, v kontextu – a čím je kontext širší, tím je význam hlubší, tedy *více, určitěji je*. Je takto ale zase jenom do té míry, do jaké do širšího kontextu zapadá, do jaké umožňuje širší význam vyšších celků, tak jako řekněme cihla nabývá nové povahy ve stavbě domu nebo města: ta přece také nabývá nejenom účelu, ale i významu celou stavbou, ale čím lépe se do ní vpojuje, tím více zkušenostně ustupuje, dá se téměř říct, že zaniká. Podobně vyšší významový celek dílčí význam k bytí probouzí a obratem zas zatlačuje: chápat v kontextu a celistvosti znamená dílčí význam překročit.

Když jsme tu takto načrtli tu dynamiku zrození a zanikání (jistě pouze relativního) účelu a významu, zdají se mnohé rysy podobné. Můžeme tedy říct, že jsou obě hodnoty (a s nimi kvality a jsoucna, která je realizují) nakonec vlastně podobné, že téměř splývají? To jistě ne, jak jistě cítí každý, kdo si oba pojmy položí tak říkajíc vedle sebe.

Účel je *vektor*, který někam míří, který primární jsoucno podřizuje jiným jsoucnům, přechodně či stále hodnoceným výš, byť ta byla třeba sama zase podřizena dalším, hodnotově vyšším účelům. Účel tak jsoucno – dá se říci – zkušenostně *opravňuje*, ale současně v jeho zkušenostním bytí *zužuje*, jak jsme si ukázali. Jakkoliv různě vysoko mohou být hodnocena jsoucna, k nimž určitý účel směřuje, budou vždy tato hodnocení v jedné hodnotové vrstvě, pokud nejsou pozdvižena *významem*.

Význam se rozprostírá v jiné rovině a jakkoliv jeho *realizace* v recepci či pochopení je vždy také svého druhu pohyb nebo spíše proces, není jediný nutný *směr*, kterým se může dát. Jak jsme tu zjistili, význam je ve své podstatě komunikativní a tedy – přinejmenším potenciálně – sdílený. Takový *může* být účel také, ale v případě významu jde o bytostnou vlastnost. Tím, jak se rodí v kontextu a k němu zase přispívá, význam propojuje neurčitě rozlehlé oblasti zkušenosti a dodává jim novou dimenzi.

Než toto téma provizorně opustíme, musíme provést ještě jedno jemné rozlišení, které bylo zatím opomenuto. Obecný jazyk, který tady používám, většinou téměř nerozlišuje *kvalitativní* (případně bytnou) a *hodnotovou* stránku jsoucen. Účel i význam v jednotlivých případech lze zkoumat víceméně bez hodnocení, jak jsem zde vlastně činil převážně ve snaze rozlišit ty pojmy. S oběma jsou však spojeny příslušné hodnotové kategorie, které mohou snad nazvat *účelností* resp. *významností*. Napětí mezi kvalitou a hodnotou je zřejmě výraznější v druhém případě: mít *význam* (v kvalitativním smyslu) není přesně totéž jako být *významný* (v hodnotovém smyslu). Aniž bych si chtěl hrát se slovy, je to, jako bychom v hodnocení významnosti přiklali ještě další *význam* původnímu kvalitativnímu významu.

Někdo mi právem namítne, že významnost nepropůjčujeme jen zkušenostním jsoucnům, vytvořeným člověkem k tomu, aby nesly význam: významné jsou dejme tomu tektonické procesy či změny klimatu, na kterých se lidstvo v prvním případě nepodílí,

v druhém případě v jisté míře podílí, ale ne s úmyslem vložit do změny jakýkoliv význam. Nicméně jejich významnost zkušenostně vyvstane jen tehdy, pokud pochopíme jejich význam jakožto *příznaků* změn, majících výrazný vliv na lidskou existenci.

Ano, lidská existence, její otázky, vyvolané sebe-uvědoměním, především ale její konečnost jak individuální, tak i kolektivní, je hlavním motivem všech otázek po povaze bytí, jeho účelu, významu a smyslu, i když jsou tady jistě ještě mnohé jiné, méně naléhavé motivy. Otázka, která v této souvislosti vždycky vyvstává, je ta o *smyslu* bytí – ať už mého, nebo vůbec lidského, případně smyslu bytí vůbec. Jak ale bylo řečeno už o několik stránek dříve, v té otázce často dochází k směřování pojmů: skrývá se za ní otázka po *účelu* bytí, případně z jiného úhlu pohledu po jeho *významu*. Proto jsme tady museli příslušné pojmy v kvalitativní i hodnotové stránce krátce prozkoumat. Zbývá nám – ještě, než je položíme vedle sebe a pokusíme se jimi poměřit lidské bytí – úkol nejtěžší: prozkoumat pojem resp. hodnotovou kategorii *smyslu*.

### III. Smysl

Co vlastně přesně míníme výrokem, že má něco *smysl*? Je zvláštní, jak těžké je to říct, aniž bychom sklouzli do líčení různých účelů, případně významů. Ano, kdo se věcí zabýval, ví o svízelných s vyjádřením podstaty i kterékoliv jiné hodnoty – zdá se, že jediné, co máme k dispozici, je vzájemné rozlišení mezi nimi, ve vertikálním a případně horizontálním směru hodnotové hierarchie. Známe-li danou hodnotu, nemáme vážnou potíž říct, zda a do jaké míry ji nějaké jsoucno uskutečňuje; přesto říct, *čím* daná hodnota sama sebou *je*, dokážeme v nejlepším případě opisem, který sám volá po nějakém dalším vysvětlení (nebudu mít velkou potíž říct, zda je něco krásné nebo ne; ale celá staletí estetiky nevedla k jednoznačnému výměru, co je to krása). Tak je to s hodnotami – a s je nesoucími kvalitami – obecně; o tom byly napsány celé knihy. Nicméně *smysl*, jak se zdá, vládne nadto jakousi zvláštní unikavostí.

A přitom je to velmi důležitá hodnota: má vlastní zkoumání mě kdysi přiměla, abych ji umístil až na sám vrchol hodnotové hierarchie, jako jakýsi jednotící svorník vyšších hodnot, které vyznávám. Skutečně: výrokem, že něco *nemá žádný* *smysl* jako bych danou činnost, daný postoj nebo vztah zbavil veškeré hodnoty. Výrok o smyslu či jeho absenci je tedy důležitý. Lidé, kteří zdánlivě poučeně namítají, že všechny úvahy o smyslu jsou jenom blouděním za chimérou nebo prostým nedorozuměním, jak se zdá zapomínají, že je to právě ztráta smyslu, která rozvrací celé kultury, ničí soudržnost lidských komunit a vede u jedince v krajním případě až k sebezničení. Není-li otázka po smyslu hodna pozornosti filosofa, potom se musím ptát, co tedy zbývá důležitějšího. Ostatně námitka, že nemá *smysl* hledat *smysl*, je rozporná: nemohu užívat ve výpovědi hodnotu, jejíž existenci vzápětí popírám.

Ve snaze přiblížit se tomu, co míníme *smyslem*, zkusme se napřed ptát, co *smysl* evidentně nemá. Ani to zrovna lehké není, protože hledat musíme primárně v lidském světě (ten mimolidský představuje zvláštní otázku) a lidé jsou bytosti, které *smysl* nejen hledají, ale také jej tvoří, často bezděčně. Co nemá *smysl*, nazýváme často *absurdním*; ne ale vše, co se takovým zdá, je doopravdy nesmyslné. Když Voltaire veřejně protestoval proti zemětřesení v Lisabonu roku 1755, které vedlo k desetitisícům nevinných obětí, zdá se to z dnešního hlediska absurdní; ve své době to však byl pádný argument proti Leibnizově Theodiceji, tedy výkladu světa jakožto nejlepšího ze všech možných, které mohl stvořit Bůh. Protest tak měl nejenom účel (vyvolat debatu), nejenom význam (oslovil mnoho osvícenských filosofů), ale i jistý dílčí *smysl*. Když naproti tomu před časem pražští studenti demonstrovali proti příliš dlouhé zimě, bylo to vědomě skutečně absurdní a sloužilo to zřejmě jenom jejich zábavě. Lidé si občas pohrávají s absurditou, snad aby se zbavili tíhy naléhavých otázek po *smyslu*.



Je bohužel dost příkladů, které ukazují nesmyslnost v méně hravé podobě. Mnozí z nás, alespoň nás starších, mají zkušenost s tíživou řadou zákazů a příkazů a různých absurdních procedur, jimiž se vyznačovaly zejména totalitní režimy. Ty měly v oněch pokřivených dobách jistě řadu na sebe navazujících účelů, měly svůj – bohužel neblahý – význam, ale zřejmě postrádaly smysl. Čtenář jistě najde ve své zkušenosti řadu dalších příkladů, třeba v posedlosti mnoha lidí zdánlivou účelností, s kterou hromadí bohatství či tituly a jiné znaky společenského významu, nebo v chování politiků, bažících po moci, kterou pak nedovedou využít pro prosazení smysluplných cílů. Co všechny ty a mnohé další příklady spojuje? Nabízím dva minimální znaky, které jsou komplementární a skrytě spolu souvisí: všechny se vyznačují *vnitřními* a *vnějšími* rozpory.

Ve směru *dovnitř* se nesmyslné postoje, vztahy a činnosti obvykle vyznačují zvláštní slepotou, s níž *popírají samy sebe*. Většinou jsou v zajetí slepé utilitarity, jejíž účely obíhají v kruhu nebo končí v prázdnu, aniž by vedly k žádoucímu výsledku. Jsou také často spjaty s ideologií, která je plná vzájemně se popírajících významů a nemá ke skutečnému prožívání téměř žádný vztah.

Ve směru *navenek* je tento komplex mechanické účelnosti a nepravých významů skoro vždy *uzavřený v omezené lokalitě* (čímž nemíním jen prostorové dimenze). A jako takový je *v rozporu se širší zkušeností*, s jejím přirozeným řádem. Aby jej byl člověk schopen spatřit právě jako nesmyslný, musí se z něho osvobodit, vystoupit z jeho lokality a povznést se *nad něj*, to znamená mimo sféru jeho působnosti. Nespatřím nesmysl, pokud jsem uvnitř nepravého řádu, který bytí přechodně ovládá.

Jsme schopni ze znaků, které vyznačují nesmyslnost, vyvodit znaky smyslu? Už myslitelé staré Indie věděli, že kladná výpověď o podstatných stránkách bytí nevyplyne prostě překlopením záporu – a zůstali raději u negativních vymezení. Také já zde nesmím být tak naivní, abych hledal podstatu smyslu prostým převratem znaků toho, co jej zřetelně nemá, jinak řečeno, *co jím není* jakožto jeho uskutečnění. Ostatně není jistá naivita vůbec v úsilí nalézt obecnou výpověď o tom, co smysl *je*, když toto pozitivní určení nám uniká v podstatě u všech relativně nižších hodnot? Zajisté je – ale to neznamená, že na tomto místě musím složit všechny myšlenkové zbraně: co jsem zde dříve prozkoumal, mi dává aspoň možnost načrtnout podmínky, za nichž je smysl možno nalézt, za nichž zkušenostně vyvstává.

Jeden z nálezů, uvedených shora, byl, že smysl nutně *překračuje omezenou lokalitu*. Zajisté existují smysluplné dílčí postoje, vztahy nebo činnosti, nicméně vždycky mají smysl jako zárodek či součást *širšího smyslu*: podobně jako dílčí pravda, kterou jsem našel, je pravdou jenom potud, pokud v její intenci je vpojení do obecného poznání; podobně jako dobro, kterého jsem schopen, není jen dobro pro jednoho, ale aspoň v úmyslu je v souladu s představou dobra pro všechny; podobně jako krása, kterou nalézám, nejenom není popřením jiných uskutečnění krásy, ale posílením bohatosti této hodnoty: tak také vše, co má v mé zkušenosti doopravdy smysl, v zárodku *osmysluje* celou zkušenost – a to nejen mou, ale i tu, již sdílím s ostatními.

Smysl je tedy hodnota, která *sjednocuje* v jejich odlišnosti dílčí hodnoty a tím i celou zkušenost. A mohu současně říct, že zkušenost i *prohlubuje* a *utvrzuje*. Na rozdíl od účelu nebo významu, smysl nic nepopírá, nezatlačuje: smysl naopak *potvrzuje* významy i účely, pokud jsou právě smysluplné: ty sebou zhodnocuje, stejně jako jsou, jež je umožňují nebo nesou. Není však s nimi totožný: je *nad nimi*, jako závažnější, hlubší výměr, který *poukazuje za ně*, k širšímu horizontu zkušenosti a jeho jednotě.

Jak jsem o něco dříve napověděl, k hledání a případnému nalezení smyslu je třeba povznést se nad lokalitu úzkých zájmů, slepých účelů a omezených ideologií. To nutně znamená vydobýt na svém okolí, především ale na sobě jistou duchovní *svobodu*. Je třeba říci velmi zřetelně, že smysl, nalezený v dogmatu, v nějakém slepém podřízení té či oné moci či skupinovým hnutím nebo rituálům je jenom zdáním smyslu, ne-li už jeho přímým popřením.

Člověka může uklidnit, když se něčemu slepě poddá – zbaví se pochybností, nepříjemných otázek, obav z možného neúspěchu, které vždy přináší svoboda; ale klec, do níž se člověk dobrovolně uzavřel, nemůže být *autentickým smyslem*.

Ano, smysl o kterém zde mluvím, není něco snadného a také netvrdím, že jej snad vlastním: jednak smysl *živé zkušenosti* není nikdy provždy dán, ale musí se vlastně stále hledat a hledáním dotvářet; jednak ze shora řečeného plyne, že skutečný smysl zkušenosti tu nemůže být jenom pro mne: i když musí kotvit v hloubce mého subjektu, i když musí mít každý nezastupitelně především vlastní smysl svého prožívání, který mu nikdo jiný nemůže dát, je jeho podstatným rozměrem vždy *sdílení*, podobně jako nutně sdílím hodnoty, jež v sobě smysl sdružuje.

Zatímco účel mohu *stanovit a realizovat* pomocí jsoucen, která jsou tu k dispozici, zatímco význam mohu *vytvořit* v široké síti sdílených a sdělovaných kontextů, smysl musím *najít* nebo spíše stále *nacházet* v celé své zkušenosti. Proto si mnozí, kteří v jeho existenci vůbec věří, myslí, že *je smysl dán* – a na nás je, abychom k němu našli cestu. Musím říct otevřeně, že podobně jako u duchovních hodnot, které v sobě sdružuje, na žádné transcendentní založení smyslu nevěřím. Je to prostě příliš snadné, nemluvě o tom, že se za takovým pojetím obvykle skrývá nějaká dogmatická víra nebo ideologie. Pokud říkám, že smysl musím *najít*, nemíním tím, že v jeho hledání nemá význam tvorba – právě naopak, je to právě tvůrčí přístup, odvaha vztáhnout se k nejzazším krajům *pomezí* své zkušenosti, které zřejmě vedou k jeho nalézání. Jde jenom o to, že jej patrně nelze poskládat z postupně posbíraných částí: tak jako všechny vyšší hodnoty, jež v sobě sdružuje, *mysl povstává* jako *jednota zkušenosti* a pokud říkám, že jej člověk najde, měl bych snad spíše říci, že *se člověk najde v něm* (tak jako třeba o umělci říkáme, že *se našel* ve svém stylu).

Tak si to aspoň představuji a dovozují ze své zkušenosti postojů a jsoucen, které mne vedly k naději, že smysl najdu. Musím však připustit, že v mé osobní zkušenosti se tak doposud *plně* nestalo – to, co mi bylo dáno, byl vždy spíše *dílčí* smysl, jakási jeho provizorní podoba, která povzbudila mou naději a vůli k jeho hledání. Ano, určitý smysl existenci dává, když člověk *miluje*; když *má nějaké děti* a pomáhá jim dospívat; když se realizuje *tvůrčí prací* v nějakém oboru, o němž věří, že má smysl; když *pomáhá lidem*, kteří to potřebují; když nějak přispívá ke *zdraví společnosti* resp. její kultury. To vše jsou důležité složky smyslu, které však mají většinou časově omezenou povahu a jsou spíše *dílčí*.

Že jsem na sklonku svých let dosud smysl vlastní existence plně nenašel, však neznamená, že jsem se na cestě k němu ničemu nenaučil: vím dnes více než dříve, že mi nikdo jiný – ať už bytost reálná či transcendentní – smysl nemůže věnovat, že k němu mohu dospět jenom vlastní opravdovostí; že přitom smysl, který se mi prozatím jen blíží a zas uniká, nemohu najít v samotě, v nějakém úkrytu před vnějším světem a blízkými lidmi v něm.

#### IV. Závěr

Jsem na konci tohoto náčrtu, v němž jsem se pokusil rozlišit pojmy a hodnotové kategorie, které lidé často směšují, když přemýšlejí o smyslu své existence, případně veškerého bytí. Proberu nyní ještě stručně tuto rozlišenou trojici právě z tohoto hlediska.

Chápání existence z hlediska *účelu* (případně *úkolu*, což je v podstatě totéž) může být biologické, společenské nebo náboženské. Z hlediska *biologického* je mým účelem jako jedince jen příspěvek ke kolektivnímu udržení a vývoji druhu: mým úkolem je zplodit potomstvo (nebo pomoci v plození jiným), aby druh mohl pokračovat; udržet se při aktivním životě dost dlouho, aby s mou pomocí mé či cizí potomstvo mohlo dospět za příhodných podmínek; a pak zemřít, abych udělal místo dalším generacím a umožnil tak vývoj druhu. Nemohu upřít značnou závažnost tomuto účelu, sotva jej ale mohu dosadit do role smyslu: život druhu a život vůbec je tu samoučelný, čímž celé pojetí trochu postrádá logiku; kromě

toho přisuzuje mně naprosto anonymní roli biologického jedince, v podstatě nositele genů, což mě bytostně neuspokojuje. Hledisko *společenské*, jak je prosazují hlavně socialistické a podobné ideologie, je v tomto ohledu docela obdobné, jen místo druhu dosazuje společnost: mým úkolem či účelem je přispívat k rozkvětu společnosti, jejíž účel je už a priori dán a zkoumán tedy není. Tak jako v biologii, i tady je mi přisouzena jistá funkce, jejíž dílčí nároky mohu jen schválit, ale jako celek sotva vystihuje existenci vědomého jedince. Hledisko *náboženské*, jak je nabízejí hlavní religie, stanoví myslím jako úkol jedince svým mravním a svému bohu oddaným životem dosáhnout spásy, která u většiny religii má přijít po smrti. Ačkoliv mravní apel mohu opět jenom schválit, toto hledisko je mi vzdálené.

Chápání existence z hlediska *významu* není příliš rozšířené, zaslouží si nicméně alespoň několik slov. Přisuzuje člověku roli *svědka* vesmíru, který svým uvědoměním případně pochopením vlastně odděluje bytí od nicoty a dodává mu tímto významu. Méně náročné verze dávají uvědomění význam jakéhosi zrcadla přírody případně lidské společnosti. Myslím, že toto pojetí je hodno promýšlení, ale ani to mi k smyslu nestačí. Chybí mi na něm aktivnější podíl člověka a také odpovědnost za svět, alespoň ten lidský.

Zbývá nám tedy úvaha o *autentickém smyslu* existence. Ano, jeho hledání je v dnešní době ztíženo: jednak tím, že nikdy v dějinách nebylo tak snadné existenci materiálně uhájit, alespoň v naší kultuře, čímž zdánlivě ztrácí svou hodnotu; jednak tou nepřehlednou mnohostí a nivelizací moderní společnosti, v níž se jedinec snadno ztrácí: je nás v rostoucích aglomeracích čím dál tím víc a tlak lidského množství, který kdysi zažehl kulturu, ji nyní dusí; dělba práce, která kdysi zrodila nové dovednosti a účinné technologie jako základ dnešního bohatství, dospěla do fáze, kdy velká většina z nás je zaměstnána činnostmi, jejichž účel natož pak smysl nedohlídí. Lze vůbec uvažovat o smyslu v dobách, kdy se mne téměř celá kultura svody laciných zábav a samoúčelného konzumu snaží odvést od vážných otázek mé existence? Má odpověď je, že nejenom lze, ale že je to víc než jindy zapotřebí. Lidstvo je na předělu, na jakém až dosud nebylo: nikdy předtím nevládlo takovou titanickou mocí, schopnou úplně změnit, ale také zničit svět i sebe sama; nikdy až dosud nevědělo tolik o světě a o sobě – a přitom *mysl* toho všeho jako by se vytrácel.

Je třeba přemýšlet o smyslu překotného růstu často samoúčelných výrob a jimi provokované nutkové spotřeby; o smyslu nyní panující kultury, která zřetelně ztrácí obsah; o smyslu politických her, které nahrazují odpovědnou volbu našich představitelů a jejich správu věcí veřejných; vůbec o roli lidstva v tomto světě, kterému hrozí přinejmenším vážná proměna, ohlašovaná hynutím značného množství jiných druhů – to proto, abychom našli alternativy, které by smysl do našeho světa vrátily.

To ale všechno musí začít u hledání smyslu jedinečné existence člověka. Musím čtenáře zklamat, pokud očekává, že mu řeknu, *co ten autentický smysl* je. I kdybych měl nějaké slovní vyjádření v zásobě, bylo by sotva autentické. Jak plyne z logiky celé mé úvahy, smysl nemůže být nějaká formule, byť sebelépe promyšlená. Smysl je *hodnotový tvar*, jehož nabývá *celek* živé zkušenosti. Musí jej najít každý sám a za sebe ve svém prožívání, postojích a činech, jakožto nejvyšší a přitom lidskou hodnotu, která mu v sobě scelí všechny důležité další hodnoty a smíří jeho konečné a omezené bytí s bytím obecným a nakonec i s nebytím. Je možné, že jej – jako dosud já – v nějaké definitivní a čisté formě nenajde, jakkoliv jeho nárok po celý svůj život tuší. Ale i jeho opravdové *hledání* je první dotek smyslu.

## Skutečnost

Žijeme v zvláštní době: na jedné straně nás média a politici zahlcují tím, co prohlašují za nezvratnou skutečnost – a co je, jak je snadné zjistit, její značně pokřivený obraz nebo přímo klam; na druhé straně filosofové a vědci, kteří věnují svůj život hledání její vlastní povahy a podstaty, ztrácejí zjevně víru, že je jednoznačně něco takového jako objektivní nebo vůbec skutečnost. Má tedy pojem skutečnosti nějaký obsah? Tohle téma by si vyžádalo tlustou knihu, ne-li celé knihovny. Málokdo má dnes ale trpělivost, číst dlouhé traktáty – snad tedy smím věnovat této otázce alespoň krátkou úvahu.

Skutečnost je jeden z *mezních pojmů*, o kterých jsem jinde více psal. *Mezní* tu znamená, že pojem zahrnuje téměř vše a nemá jasný doplněk toho, čím není (kromě jeho formální negace) a také žádný nadřazený pojem, k němuž by se spolu s jinými souřadnými pojmy vztahoval. To vede k paradoxům *samovztažnosti* a jiným potížím při jeho vymezení. Podobně jako u ostatních mezních pojmů, intuitivně víme, co jím myslíme, ale naše jistota se rozpadá, když jej začneme blíže zkoumat.

Jeden z trochu ošidných přístupů, které kdysi proponoval Heidegger, je dotazovat se samotných slov, která pojem označují, s vírou, že nám odpověď napoví moudrost, obsažená dlouhou lidskou zkušeností v jazyce. Nuže, zkusme napřed ten. V češtině slovo *skutečnost* je zřejmě odvozeno od slova *skutek*, což naznačuje, že je buďto ona zdrojem působení nebo poskytuje prostředí, ve kterém jsou skutky možné. Rusové mají shodné slovo *действительность*, s analogickým obsahem. Také německé *Wirklichkeit* je od *wirken*, působit. Němci ovšem mají ještě jiný výraz, *Tatsächlichkeit*, odvozený od slova *Tatsache* (skutečnost v užším smyslu, jednotlivý fakt), složeného ze slov *Tat*, čili čin, a *Sache*, což je jeden z výrazů pro věc. Kromě *účinku* či *činu* tedy do výměru skutečnosti vstupuje i *věc*. Věcnost skutečnosti vnímaly zřejmě všechny národy, jejichž jazyk ovlivnila latina: slovo *realita*, které s nimi také sdílíme, napovídá, že jde o soubor *věcností* či *věcí* (latinsky *res* je věc).

Je tedy skutečnost to, co samo sebou, na sebe a na nás *působí* svou *věcnou povahou*? Mladý Marx varoval před *zvěcněním* (i když v poněkud jiné souvislosti) a já s ním výjimečně musím souhlasit. Věcnost je stránka, kterou skutečnosti udílí spíš naše myšlení, aniž by ji tím plně vystihlo: skutečné jsou přece také děje, vztahy, vlastnosti, které nemají vpravdě věcnou povahu. Co je za tímto zúžením, je zřejmě potřeba vyjádřit nějak samonosnost skutečnosti, její na našem názoru či přání nezávislou povahu.

Než budeme o výměru skutečnosti dále uvažovat, všimněme si jistého typu samovztažnosti, který se bude vracet v dalších úvahách. Skutečnost ve svém úhrnu (který je nutně nejasný, právě pro její mezní povahu) je sama *skutečná*, ať už tím míníme cokoliv. Skládá se navíc z jednotlivých *skutečností v užším smyslu*, které se od sebe odlišují v prostoru a čase a také svojí povahou. Staří Řekové patrně neměli obecný pojem skutečnosti, ale měli pojem *πραγμα*, čili dílčí skutečnost či fakt. Příznačně slovo ale mělo spoustu dalších významů, tak třeba čin, jednání, věc, povahu věci, ale také třeba moc a mnoho dalších, podle kontextu. To naznačuje, jak už na úsvitu evropského myšlení bylo skutečnost obtížné uchopit.

Je asi zřejmé, že ať nahromadíme sebevětší počet dílčích skutečností nebo řekněme pro krátkost *faktů*, nedokážeme tím výčtem vystihnout povahu veškeré skutečnosti. Co ale můžeme, je vyvodit z jejich zkusného úhrnu určité společné minimální rysy, které tak říkajíc *zdola* vymezí náš pojem skutečnosti – tak, abychom věděli, co *přinejmenším* tímto pojmem míníme. Nabízím tu výměr, který doufám splní tyto minimální nároky: **Skutečnost je činné pole naší možné zkušenosti, které nemůžeme zrušit ani změnit v jeho minulé a aktuální podobě.**

Abych se dále vyhnul nepřehledným záměnám *dílčí* a *celkové* skutečnosti (jakkoliv ty se neustále prolínají), budu pro prvou používat slovo *fakt*. Je dejme tomu *fakt*, že to a to se stalo nebo právě děje; lze dejme tomu zasáhnout a změnit tento děj – to ale nemění nic na *faktu*, že se předtím řečený děj dál. Víme, že se nejen politici, u nichž je to běžné, ale nověji též mnozí filosofové, historici, psychologové a v jiných souvislostech dokonce i fyzici stále více poukazují na to, jak je povaha takového faktu závislá na interpretaci. Fakt bez jakékoliv interpretace je nesrozumitelný, pro myšlení jako by nebyl; jakmile ale připustíme, že má mnoho možných výkladů, z nichž některé si dejme tomu odporují, lze fakt znejistit až do jeho popření. Jenomže fakt, který lze zrušit, *není fakt*. Jestliže takto znejistíme všechna fakta, co pak zbude z pojmu skutečnosti?

Je ovšem možno namítnout, jak vůbec víme, že taková nezrušitelná skutečnost opravdu existuje – že to není jen naše abstraktní konstrukce? Většina *realistů*, kteří v její existenci věří, argumentuje praxí: nejlepších výsledků v zajištění a rozvoji života ať jednotlivců nebo společnosti bylo dosaženo na základě předpokladu existence skutečnosti. Závratná akcelerace poznání v posledních dvou stoletích, která značně změnila i způsob života alespoň části lidstva, byla na něm založena. To je *zkušenostní* argument. Máme nějaký jiný, který by vycházel z čisté filosofie?

V klasické filosofii už čtyři století panuje důkaz existence myslícího subjektu. Jak každý ví (a Husserl to zhruba před sto lety připomněl a po svém rozvedl), Descartes v něm postupuje tak, že napřed pochybuje o všem, co nabízí jeho zkušenost; pak činí onen slavný obrat úvahou, že k tomu, aby mohl pochybovat, musí napřed *být*. To tedy dává jistotu myslícího subjektu – významný milník v myšlení, který lze různě kritizovat, ale sotva doopravdy vyvrátit. Jak ale odtud Descartes postupuje dál? O zkušenosti světa usuzuje, že jistě Bůh není tak zlý či zvrácený, aby ho klamal iluzí o jeho existenci. To je, jak cítíme, dost slabý argument; také následné kartesiánské štěpení na *res cogitans* a *res extensa*, které značně ovlivnilo myšlení, dnes sotva můžeme bez výhrad přijmout.

Zkusme ale pokračovat sami tam, kde Descartes odevzdal věc Bohu. Mohu-li pochybovat, musí také něco být, čeho se týká moje pochybnost. Komplementárně ke mně-myslicímu existuje tedy moje *zkušenost*, o jejímž obsahu pochybuji. Pochybnost se týká toho, zda to, co vyvstává v mé zkušenosti, doopravdy *je*, jinak řečeno *je skutečné*. Tedy pochybovat o obsahu bezprostřední zkušenosti logicky předpokládá existenci nebo aspoň možnost něčeho, co je *nezpochybnitelné*, jinými slovy *skutečné*. Ano, je možné (i když trochu zvláštní) skutečnost nicméně popřít, jak to učinili někteří idealističtí filosofové, nejradikálnější patrně Berkeley, a prohlásit svou zkušenost jenom za soubor vlastních představ; pak ale nemá smysl o ní pochybovat a tím se hroučí kartesiánský důkaz myslícího subjektu. Tím extrémní idealismus ztrácí svůj základ.

Má tato úvaha hodnotu *důkazu*? To jistě ne: jen ukazuje souvislost mezi jistotou myslícího subjektu a *předpokladem* existence skutečnosti. Ten předpoklad je prázdný až na výměr, který jsem tu uvedl: tak jako nelze smysluplně zrušit sama sebe jako subjekt myšlení, nelze ani zrušit předpoklady jeho jistoty.

Budu tedy dále předpokládat, že *existuje skutečnost*, kterou nelze zrušit nebo odvolat tak, jak to mohu nebo někdy musím činit s představami, které o ní mám. To nutně neznamená, že je nějak stálá nebo dokonce snad nehybná – naopak, už tím, jak vyvolává moji proměnlivou zkušenost, naznačuje, že významnou částí její povahy je změna, tedy *děj*. Také můj předpoklad neznamená, že jsem jenom jejím pasivním svědkem: skutečnost přece právě umožňuje moje *skutky*, jimiž ji měním – alespoň ve svém akčním radiu.

Je tady třeba podotknout na okraj, že moje ani naše sdílená zkušenost se netýká jen skutečnosti: samozřejmě obsahuje různé reflexe, dohady, klamy a třeba fantazijní představy, které skutečnost přesahují, i když je asi možné tvrdit, že ta je nepřímou či přímo vyvolává.

Tuto větev úvah ale tady musím pominout, i tak je námět větší, než může opravdu pojmut krátká úvaha.

*Skutkovost* skutečnosti znamená, že nejen se v ní stále něco děje, nejen v ní se naše činy *uskutečňují*, ale také ona sama ovlivňuje a do značné míry vyvolává naši zkušenost. V naivním pojetí není mezi bezprostřední *zkušeností* a *skutečností* žádný rozdíl, obě zdánlivě splývají. Záhy však ve vývoji lidstva zjevná možnost klamů, především ale nepřehlednost a nepředpověditelnost *zkušenostní skutečnosti* podnítila snahu o její hlubší poznání. Naivně řečeno to značí poznat, jaká skutečnost *sama v sobě* je. Méně naivně to značí snahu dobrat se nějaké její *podstaty* nebo alespoň rysů, které jsou v jejím proměnném přelévání *obecné* a tedy *stálé*. I když to není úplně bezprostředně zřejmé, znamená to – alespoň v určité fázi – v jistém smyslu *popřít* její bezprostřední zkušenost. To není vynález teprve nové doby, jak se mnozí domnívají: téměř všechna učení od staré Indie přes Čínu po Řecko, která nějak představují *pravou skutečnost* (tj. její podstatu), odsuzují zakoušení jevového světa do hájemství iluze.

To jistě nebyl původní úmysl mužů, jako Francis Bacon, Galileo nebo o něco později Newton, kteří naopak usilovali o to, aby jejich poznání skutečnosti místo meditací nebo spekulací obrazilo živou, bezprostřední zkušenost. Nicméně už jejich první poznatky v sobě obsahovaly diferencii proti dojmům běžné zkušenosti – například že Slunce přes smyslovou evidenci neputuje po obloze, ale že se Země otáčí a podobně. Toto rozlišení zkušenostních dojmů a toho, co se jim jevilo jako skutečné, nebylo ale vpravdě popřením smyslové zkušenosti jakožto pouhé iluze, jak činily některé starověké školy jako védanta, buddhismus, tao nebo platonismus: bylo jen radikální změnou jejího *výkladu*. Tak tomu bylo – na rozdíl od tvrzení mnohých kritiků vědeckého poznání – i později: prvotní byla vždycky *bezprostřední zkušenost* ať prostých pozorování, později stále více umělých experimentů, po níž teprve následovala *interpretace*, která často smyslový dojem opravila nebo případně i popřela.

Není možné v několika větách popsat triumfální, i když namáhavou cestu poznání nejprve přírody, pak dalších stránek skutečnosti za poslední dvě nebo tři staletí. Lze aspoň říct, že mělo rysy, společné všem zápasům o poznání, byť ovšem ve své vlastní podobě nemělo ve vývoji lidstva – alespoň pokud víme – žádný precedens. Každé poznání usiluje o několik druhů stálosti: především o *neměnnost* v čase, tedy o stálé pravdy nebo principy; za druhé o *nezávislost* na konkrétních okolnostech svého užití, tedy o obecnost svých nálezů; za třetí o *platnost pro každého* bez ohledu na jeho subjektivní dispozice, tedy (jak říkáme teď) o *objektivitu*. Do jaké míry může být poznání samo nebo jeho předmět objektivní (tedy zda existuje objektivní realita, případně zda je jako taková přístupná poznání), o tom se vedlo více sporů, než o ostatní rysy stálosti. Zdá se, že šlo především o otázku jazyka: pokud řekneme, že je objektivní každý fakt, který je *neomezeně vykazatelný* každému, kdo je dostatečně vybavený k jeho nahlédnutí, je snad tato otázka jasnější.

Dovolme si tu krátkou poznámku na okraj. Relativisté, kteří se vyrojili v rámci *postmoderny*, rádi útočí na tento výměr *dostatečné vybavenosti*: vědecké poznání, usilující o objektivitu, je prý jen obdobou nějaké hermetické *nauky*, v podstatě *víry*, jejímuž přijetí předcházela nějaká forma *zasvěcení*, rituální nebo jiné manipulace myšlení, vedoucí k příslušné indoktrinaci. Myslím, že tyto námitky nejsou míněny zcela vážně a slouží spíše laciné originalitě svých autorů nežli vážnému myšlení. Vědomě přehlížejí historii vědeckého poznání, jeho neustálý vývoj stejně jako jeho úsilí o vlastní korekci. Ano, k nahlédnutí faktů, které objevuje věda, je například třeba jistého vzdělání – ale tak je tomu přece s každým poznáním. Vesnický idiot nepochopí ani proč a že se telí kráva – fakt, běžný všem lidem okolo něho.

O strategii cesty k dosažení uvedených druhů stálosti v moderní vědě bylo toho mnoho napsáno. Na počátku stál zájem o tělesa v pohybu, pod vlivem sil, jejichž existenci a povahu první vědci vyvodili radikální abstrakcí. Popsat ten pohyb, aby byl vždy srozumitelný a předvídatelný, znamenalo nahlédnout jej jako svého druhu stroj, který člověk sám

zkonstruoval. Tak vznikl základ mechaniky (μηχανη je řecky nástroj, stroj), která následně poznání víceméně ovládla, zejména poté, co postupný pohyb obohatila o kmitavý pohyb respektive vlnění a kauzalitu příčiny a následku o pravděpodobnost určitých dějů. K tomu, aby to dokázala, bylo třeba dvou základních kroků (které ovšem trvaly přes století). Především krajní abstrakcí převedla nepřehlednou mnohost objektů hmotného světa na nevelký počet elementů (částic, objevených pozorováním a pokusy), jejichž podstata je víceméně neměnná. Za druhé vyložila zjevné kvality a jevy jako kvantify pohybů a sil, což umožnilo uchopit vše abstraktními matematickými vztahy. Účinnost matematiky jakožto univerzálního nástroje, jazyka nebo prostředí, v němž vznikaly stále přesnější modely materiální reality, je pozoruhodná. Kdybychom poznání posuzovali jenom pragmaticky, sotva bychom mohli mnoho namítat při pohledu na nevídaný rozvoj techniky a odtud hmotného bohatství života, které toto poznání umožnilo.

Vyvstávají tu jen dvě vážné otázky. První je vliv nezbytné redukce, již se při své abstrakci vědecké poznání dopouštělo. Je možné beztréstně odložit veškeré hodnoty kromě té kvantitativní? Lze beze zbytku kvantifikovat kvality a jejich vztahy? Nemá obojí nezbytný zpětný vliv nejen na náš obraz reality, ale v důsledku i na náš život? Není současná posedlost kvantifikací všeho včetně společenských jevů toho důsledkem?

Druhá se týká názornosti poznání. Jak řečeno, poznání stále více využívá matematiku nejen jako nástroj, ale také jako jazyk nebo ještě více jako médium, v kterém se formy poznávané reality zrcadlí. Vede to ke zvláštnímu pragmatismu poznání: pokud získaná teorie má logicky-matematickou konsistenci, vystihuje abstrahovaná pozorování a je schopna jejich předpovědi, je brána jako obraz skutečnosti nebo její dílčí stránky, i když ani její tvůrce není schopen její srozumitelné interpretace.

Toto jsou vážné problémy, které poznání provázejí od počátku dvacátého století. Na některé z nich poukazyval Husserl ve své Krizi evropských věd, zůstal v tom ale víceméně osamocený. Filozofové se povětšinou věnovali otázkám samé filosofie nebo extrémním pohledům na povahu naší zkušenosti; vědci dál nerušeně pokračovali v svém bádání, fascinováni zdánlivou dosažitelností tzv. *teorie všeho*. Ta je sice přes velké pokroky stále pouze na obzoru, nicméně dílčí úspěchy už vedly k vážným otázkám o povaze skutečnosti.

Než se jim budu věnovat, rád bych tu krátce probral dva extrémní póly, mezi nimiž se pohybuje vědecké pojetí skutečnosti. Oba se různým způsobem týkají abstrakce, v jednom jde o to, co abstrakce opouští či za sebou zanechává; v druhém o to, kam ultimátně směřuje. Mluvme nejprve o tom prvním.

Nejen naše abstraktní poznání, ale naše běžná mluva, naše jednání a dokonce i vnímání v určitém smyslu vždycky abstrahuje. Řeknu-li *tento stůl*, mám na mysli určitý konkrétní předmět, ale už pouhým pojmenováním jej pojímám jako jednotlivý případ třídy stolů, širěji neživých užitných předmětů atd. Jakékoliv bližší určení, např. tvaru, barvy, váhy atd., kterými bych chtěl vymežit právě *tento stůl*, povede vždy k další abstrakci, k zařazení stolu mezi třídy hnědých, hranatých, relativně těžkých předmětů. Tyto okolnosti, které si běžně ani neuvědomujeme, nám snadno zakrývají fakt, že je tu nejen *individuální*, s ničím jiným v celém světě neporovnatelný předmět, ale také předmět *konkrétní*. Oba pojmy vlastně znamenají totéž a pocházejí v podstatě už ze scholastických dob, kdy evropské myšlení poprvé zvažovalo mohutnosti svého poznání. Jak lze opravdu poznat bytost, tvora, věc, ptali se zastánci jednoho z myšlenkových táborů, jestliže jejich povaha je ve skutečnosti *individuální*, tedy *nedělitelná* na abstraktní vlastnosti (*in-dividuo*, nedělím), jinak řečeno konkrétní čili *srostitá* (*con-cresco*, srůstám)? Tato námitka se v následujících staletích pozapomněla, vynořuje se však znovu právě v dobách, kdy naše pokročilé poznání naráží na možné meze pojetí skutečnosti. Vzněl ji do jisté míry Husserl ve svém požadavku chápat *přirozený svět*, nebyl však zdaleka dost radikální: svět našeho běžného prožívání, jak jsem právě naznačil, není nedotčený naší abstrakcí. Je něco takového jako vpravdě *konkrétní*

*realita*? Je snadné odpovědět, že samozřejmě je, vždyť v ní běžně žijeme. Jenže právě jsme přece připomněli, že dokonce i naše vnímání, natož pak souzení a vypovídání obsahuje vždy prvky abstrakce. Jak to tedy je: jsou dvě různé reality, jedna konkrétní a druhá poddávající se naší abstrakci a tedy poznání?

Vezměme jeden příklad za všechny, abychom se vymanili z absurdit, do nichž zdá se vede naše dotazování. Mám dejme tomu nějakého blízkého člověka, nazvu jej prostě ON, k němuž mě váže hluboký vztah. Mohu o něm mnohé vypovědět – o jeho zevnějšku, o jeho povaze, typickém chování a podobně. Použiji přitom spoustu pojmů, které přirozeně vznikly abstrakcí, a moje výpověď nebude nepravdivá – někdo jiný ho třeba pozná podle mého popisu. A přitom intuitivně vím, že je tu cosi, co má výpověď nepostihuje: jeho vlastnosti, sklony, projevy a činy mají povahu, která se každá zvlášť a zvláště dohromady zcela jistě neopakuje v komkoliv jiném na světě: je *individuální* ve smyslu *nezaměnitelnosti*. Je to ale především ON, přerůstající všechny znaky, které o něm vypovím: ON, jehož povaha se ve své plnosti z hloubi vzpírá každé mojí analýze – ON *individuální* v původním smyslu *nedělitelnosti*. Jeden a tentýž ON tedy nepřipouští i připouští mou abstrakci. Je tu současně dvakrát, v protikladné podobě? Zajisté ne: jeho příklad jen ukazuje, že naše prožívání reality má dvě komplementární stránky, z nichž jednu – *konkrétní* – v novější době stále více pomíjíme, ale která tím zdaleka nemizí. Je třeba *obou* komplementů, abychom získali alespoň tušení, co realita je. Spojit je do jednoho „stereoskopického“ pohledu není ovšem snadné, neboť nás intelekt – tak jako u jiných komplementarit, vzpomeňme jenom subjektivní-objektivní pohled – svádí vždycky k jedné krajnosti.

Náznakový postoj, který lze snad nabídnout, je tento. Realita je patrně konkrétní ve smyslu srostitosti a individuální neopakovatelnosti svých projevů – to je jeden komplement mé zkušenosti, o němž intuitivně vím, ale nikdy jej beze zbytku neprožívám. Připouští ale abstrakční rozklady a zobecnění za cenu jistě *redukce* a *idealizace* – to je druhý komplement, který v běžné zkušenosti také neprožívám čistě, který lze ale pod vlivem vzdělání, všeobecné praxe atd. téměř libovolně zdůraznit. Co takto získáváme, jsou pojmové *modely* určitých stránek reality, které v procesu poznání jsou stále rozlehlejší a úplnější a také ovšem praktičtější pro naše činné přežívání ve světě – ale jsou a patrně vždycky budou jenom stále lepším *ideálním přiblížením* k tomu, čím konkrétní realita vpravdě je.

Druhý pól, o němž se tu musím zmínit, je právě *idealizace*, které se dopouštíme při svých abstrakcích, pomocí nichž realizujeme své poznání skutečnosti. Idealizace operuje v každé abstrakci, nejvýrazněji se však projevuje při budování *matematických modelů reality*. Co je vlastně matematika, v jakém světě dlí a operuje? Rozšířený názor je, že matematika popisuje *formy*, které se vyskytují v realitě. Jenomže bližší pohled napoví, že formy, s nimiž zachází, jsou *idealizované*: ani obyčejný trojúhelník, který známe ze základní školy, se v realitě přesně nevyskytuje a nelze jej v ní ani uskutečnit; zdánlivě idealizaci nepodléhá počet, ale při bližším pohledu zase zjistíme, že v počítání bereme za stejné členy, které jsou fakticky poněkud odlišné. Je tedy matematika praktický *vynález*, vytvořený jako nástroj naší abstrakce, jak to bral asi Newton? Nebo je to forma obecného *jazyka*, v němž si můžeme sdělovat své nálezy o realitě, jak snad minil už Galileo? Nebo je svět matematických forem od prosté aritmetiky a geometrie až třeba po teorii čísel nebo algebraickou topologii svébytným světem *absolutní reality*, dokonce jediné pravé pra-reality, jak věřili už za úsvitu evropského myšlení Platon a jeho žáci? Je tomu tak, že matematika tu prostě *je* a musela by být vždy znovu objevena, kdyby ji lidstvo po nějaké katastrofě zapomnělo?

Matematici se ve své velké většině chovají, jako by svět matematických forem, tedy objektů a vztahů tady prostě byl a čekal na jejich odhalení svých dalších esoterických obsahů a možností. Ano, občas se inspirují nálezy z profánní reality, ale většinou se matematika vyvíjí sama sebou a v sobě a teprve dodatečně – s odstupem někdy i více staletí (vzpomeňme



třeba Gaullisův objev teorie grup) – třeba fyzici zjišťují, že její vztahy nebo objekty mohou sloužit jako pozoruhodně účinná forma jejich modelů skutečnosti.

Máme tu zřejmě dvě otázky: předně, jak může existovat matematika, zjevně nezávisle na ostatní realitě, ve své absolutní podobě; a za druhé, jak může být tak úspěšná jako nástroj nejen popisu, ale i předpovědi skutečnosti. Na první z nich se pokusil odpovědět Wittgenstein jednou ze svých geniálně arogantních vět, když celou matematiku prohlásil za jedinou, postupně rozvíjenou tautologii výchozích axiomů; bytost s nekonečnou inteligencí by prý byla proto schopna veškerou matematiku nahlédnout najednou. Jako mnohé, co Wittgenstein s nadhledem prohlásil, i tento výrok se ukázal jako spíše chytrý, než skutečně platný: přibližně v téže době, kdy jej vyslovil, dokázal matematik Goedel proslulou větou neúplnost každého systému teorémů, v němž je při dostatečné velikosti vždycky možné vyvodit nějaký nový teorém, který v systému nelze dokázat; to zřejmě neodpovídá jedné velké tautologii.

Otázka, jak je matematika možná ve své podobě a zda je jediná a absolutní, takže by musela být vždy znovu objevena v téže podobě, zůstává otevřena. Ano, její povaha a struktura odpovídají přísným zákonům logického myšlení, které možná zase odpovídají struktuře činných vztahů v našem mozku; zda existuje pro to alternativa, zda mohou existovat inteligentní bytosti, které by myslely zcela jinak, zatím prostě nevíme.

Úspěšnost modelů reálných vztahů a dějů, které si v matematice nacházejí např. fyzici, je myslím také jenom málo průhledná. Ano, je srozumitelné, když nějaký odhalený abstraktní vzorec chování určité části nebo stránky reality najde svůj obraz v matematickém modelu; ale opakovaná zjištění, že model potom na základě čistě formálních matematicko-logických vztahů dokáže správně předpovědět dosud neznámé jevy v realitě, představují jistou záhadu. Znamená to, že realita – aspoň ta, kterou nachází např. fyzikální abstrakce, má sama o sobě matematickou strukturu, je tedy matematika dle Platona ultimátní realitou? Nebo je realita ve svých možných projevech tak nekonečně rozmanitá, že v ní vždycky najdeme to, co hledáme? Žádná z obou alternativ není uspokojivá: prohlásit matematiku za poslední a pravou realitu je zřejmě naivní, jelikož existuje právě konkrétní stránka skutečnosti, která se vzpírá logicko-matematickému popisu; a na druhé straně je historie poznání vydlážděna matematicky rigorosními ale neúspěšnými modely, jejichž předpovědi se ukázaly jako nesprávné.

Musím otázky, které jsem tu položil, ponechat otevřené, jelikož na ně nemám konečnou odpověď. Chci ale při všem obdivu k matematické abstrakci vyjádřit skepsi vůči přílišnému zbožnění abstraktních modelů, které v současné době ohrožují samo naše chápání reality. O co tu jde? Teoretičtí fyzici se pomocí mezně malých kmitajících elementů (tzv. strun případně vícerozměrných membrán), pro jejichž existenci není žádný důkaz (nejenom přímý, experimentální, ale ani nepřímý), které však splňovaly požadavky na ně kladené, pokusili spojit v jedné teorii čtyři základní fyzikální interakce včetně gravitace a na základě toho předpovědět povahu a chování všech částic, s nimiž pracuje teoretická fyzika a jež je zčásti možné pozorovat; odtud – jak se alespoň jeví – je už vybudovaná cesta k chápání chování větších částic hmoty, atomů a molekul, a opět odtud, jak jsou mnozí přesvědčeni, se nabízí aspoň v zásadě výklad vývoje vesmíru i chování objektů našeho zkušenostního světa, včetně těch živých. Úsilí dovést tento projekt *teorie všeho* ke zdárnému výsledku vedl prozatím k řadě (ne dosud zcela uzavřených) teoretických modelů, které jsou různé, ale zřejmě stejně dobře vyhovují teoretickým představám, takže se zdá nemožné mezi nimi rozhodnout. Reakce na to, které se mi podařilo vyrozumět z výroků některých předních fyziků jako je Stephen Hawking nebo Leonard Suskind, jsou dvojího druhu: a) realita má víc, možná nekonečně různých stránek, z kterých jenom některé je schopno pojmout naše poznání; b) není žádné reality jako takové, jsou jen naše její modely, do kterých promítáme naše představy. V určitém smyslu oba postoje vyjdou nastejno, budu se přesto zabývat každým z nich zvlášť.

Začnu tím druhým. Z toho mála, co bylo zatím řečeno, je zřejmé, že soubory částic, s nimiž zatím věda pracovala, tím méně příslušné abstraktní vztahy nebo rovnice, nejsou doslova realitou: jak už od úsvitu vědy, jsou to naše modely, které lépe či hůře vystihují chování určité stránky reality, posuzované v abstrakci. Že nicméně nejen naše různá zařízení podle těch modelů dobře fungují, že na jejich základě dovedeme předpovědět přeměny látek, pohyby planet nebo vznik a zánik hvězd a podobně, naznačuje, že ty modely v určitém důležitém smyslu odpovídají alespoň jisté, pro nás důležité stránce reality. Není to ale jenom toto praktické či pragmatické hledisko, které těm modelům dává závažnost: je to přece především celá ta cesta přísného, sebe-opravujícího poznání, která nás k nim přivedla. Nebyla to jenom spekulace nebo snění, ale tvrdá cesta zkušenosti, obrovský zápas s realitou o její tajemství. Ano, jistě byla přirozená realita často znásilněna ve vědeckých experimentech, ale to neznamená, že se zkoumal jen nějaký produkt naší abstrakce.

Pojem modelu má smysl jenom tehdy, když se k něčemu vztahuje. Z faktu, že neumíme v této chvíli rozhodnout, který z modelů realitu lépe vystihuje, zejména v situaci, kdy žádný z nich není úplný a podepřený experimentálními nálezy, je tedy sotva rozumné dělat nějaké dalekosáhlé závěry o neexistenci samotné reality.

Je ovšem možné, když se nyní vrátím k prvnímu krajnímu postoji, že realita má některé stránky, které budou unikat naší schopnosti poznat je a vůbec myslet je. Poznání pracuje s určitým typem abstrakce, s myšlenkovými nástroji, které se používají tak dlouho, jak to jen jde, potom se obmění většinou kombinací s jinými, už v minulosti vyzkoušenými. To doopravdy nové v způsobech myšlení nevzniká najednou, i když se tak občas zdá při oněch *změnách paradigmatu*, o nichž mluvil T. S. Kuhn: prosazuje se nenápadně po celá staletí, někdy i tisíciletí. Na druhé straně ale nové přece jenom *vzniká*, jak nás přesvědčuje historie lidstva. Říct, že něco bude třeba ve vzdálené budoucnosti pro myšlení provždy nemožné, je arogance, které bychom se neměli dopouštět.

*Agnosticismus*, který resignuje na poznatelnost reality v její vlastní povaze, stejně jako *relativismus*, který našim poznatkům ubírá váhy jako pouhým možnostem z množiny jiných, neznámých, jsou příznaky únavy poznání. Oba postoje už mají svoji dlouhou historii, v které jistou dobu kralovaly a potom byly opuštěny z dobrých důvodů: v posledním důsledku se samy popírají a kromě toho jenom překáží dalšímu rozvoji poznání.

Je jenom *jedna* skutečnost, nebo je jich *mnoho*, možná nekonečně? Z mezní povahy pojmu skutečnosti plyne, že tato otázka nemá určitý smysl: vějíř možných druhů skutečností tvoří zase skutečnost, jen jinak strukturovanou, než jak jsme běžně zvyklí. Že některé z nich nejsou naší zkušenosti přímo přístupné, není něco zásadně nového: i ve světě naší základní zkušenosti je přece řada předpokládaných jevů, které nelze přímo pozorovat.

Co je skutečně důležité, je udržet si *živý pojem skutečnosti*. Bez něho by se všechno lidské poznání stalo jen nezávaznou, prázdnou hrou. A ještě víc: kultury nebo jejich části, které z důvodů únavy či předsudků případně pohodlné frivolity ztratily smysl pro skutečnost, propadly postupné degeneraci a nakonec záhubě. Vědomí skutečnosti, ať už jakkoliv v ní naše myšlení nachází vždy nové záhady, patří k základním sebezáchovným instinktům lidstva.

- - -

## 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 odporné. 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 *systém 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-utilitární*, 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 pojí 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 jsoucna 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 žít 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 kriteria, která stupňování hodnot určují. Víím zhruba o třech: o kriteriích *sdílení*, *nároku* a *závažnosti*; všechna spolu úzce souvisejí. Vezměme napřed prvé, *sdílení*. Libost je natolik individuální, že ji nemusím s nikým sdílet; pokud ji sdílím, tedy jenom nepřímou, 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, písemnictví 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 kritériem 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 jaksi 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 kritérium *závažnosti* 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. *Závažnost* 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 *vyšš* 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 vši 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 vši 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 *závažnosti*, 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 věrni

vyznáváním 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 vyznávaly, 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 zaměňovaná 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 gheta 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.

---



## Slova a svět

Svět, v kterém žijeme, nemá určité vnější nebo vnitřní hranice, kromě těch pomyslných, které kolektivně nebo jen pro sebe vytyčujeme a občas zase rušíme mezi různými jeho okrsky, ať už jsou politické, společenské, kulturní či třeba jenom mentální a prožitkové. Ty sice strukturují žitý svět a dávají mu jistý podíl určitosti, nemohou ale nikdy zcela zrušit jeho jednotu: každý z nás obývá jen jeden svět, který je sice proměnlivý, ve svých mnoha částech různě přístupný, případně skrytý, ale v každém okamžiku srostitý a plný.

Jsou ovšem možné nejrůznější mody prožívání světa, které dávají jeho zkušenostní podobu, ale všechny mají v různé míře určitý rys společný: jsou vztažením se z bezpečného středu prožívání k obzoru relativně nového. V jistém smyslu jsem v každém, třeba všedním prožitku na jakémsi pomezí, na němž vyvstává novost ve své svěží syrovosti a je osvojena tak, že se v tom novém objevují prvky známého a známé získává poněkud novou podobu. Jakkoliv profánní a všední může modus zkušenosti právě být, má vztažení se k takovému pomezí povahu tvorby: žitý svět není prostě dán, ale je to právě jeho prožívání, které tvoří jeho povahu, jistě vždy v sdílení s nějakou lidskou komunitou a v dialogu s mimolidským bytím, které stojí v pozadí.

Pomezí zkušenosti je často jen nenápadnou složkou všedního prožívání, ale je vlastní doménou toho, co nazýváme uměním: to svou tvorbou vnáší do života prvek nevšednosti a jeho estetická funkce, i když často primární a zjevně svébytná, je skoro vždycky také nástrojem, kterým je nevšední a nové osvojeno – ostatně je tu zřejmá zpětná vazba: úspěšně zpracované překvapivě nové je často jedním z prvků estetické recepce.

Umění ve svém díle nabízí jakýsi nástin možného světa prožitků, který zřetelně či zahaleně poukazuje k světu běžné zkušenosti, přesněji k nějakému jeho pomezí, na němž se obsah prožívání vyjevuje v svěží plnosti a nevšednosti. Ten poukaz jistě nemusí být vždycky k téže stránce světa bytí: může být jednou vizuální nebo haptický jako ve výtvarném umění, jindy například zvukový a rytmický, jako v hudbě; může být vztažen více k jevům prožívání nebo spíše k jeho struktuře; může spíš oslovovat naše emoce nebo spíš naši snahu existenci v světě chápat v její hlubší podstatě. Jakkoliv dílčí tento poukaz vždycky je, obrací se k plnosti žitého světa.

Tak je to jistě také s literárním textem. Jenomže jsou tu důležité odlišnosti. Jedna z nich, která se vždy jako první nabídne, je lineární nebo řekněme postupná povaha textu. Zatímco obraz nebo sochu obhlédneme téměř v jednom okamžiku, i když to je také trochu klam, zatímco hudba sice také jako slova běží v čase, ale harmonií a s ní spjatou melodikou stejně jako zvukem nástrojů či hlasů působí kromě svých časových průběhů a úhrnného celku také v dané chvíli, řetězce slov – ať psané nebo mluvené – potřebují pro svůj účín vždycky čas. Ano, jsou jistě nevšední či přesně přiléhavá slova, která mohou zaujmout a způsobit magický zkrat k vnitřnímu prožitku, ale i ta ke svému vyvstání potřebují kontext, který jim propůjčí část jejich kouzla: jsou jako zajiskření na zvládnutém toku řeči.

Jsou myslitelé (jmenujme tu ku příkladu Ricoeura), kteří nás přesvědčují, že vnitřní obraz našeho prožívání je v podstatě narativní, tedy, že si – řečeno zjednodušeně – v uvědomění své zkušenosti vlastně sami sobě vyprávíme příběhy. Myslím, že je to jenom zčásti přesné: zčásti je to klam zpětné projekce vzpomínek či výpovědi, který zakrývá simultánní mnohostrannost, vrstevnatost a především plnost prožitku.

Vezměme přesto napřed právě narativní stránku zkušenosti světa. Spisovatel, který by chtěl názorně zobrazit textem třeba tu nejvšednější situaci, nezbytně pocítuje krajní frustraci: co se tu všechno děje současně a různou měrou přispívá k povaze právě dané chvíle, může zpřítomnit jen řadou po sobě řazených slov. Nezbytně přitom něco zdůrazní a něco pouze naznačí nebo dokonce potlačí, ale i při tom výběru se dopouští bezděčné falsifikace, když uzal

dějů rozvine do postupného textu. Ano, zkušený čtenář autoru poskytne jistou licenci, pozdrží v mysli děj a dovolí, aby se v jeho představě řetězky slov poskládal do vzorce, který jaksi simuluje mnohostrannou současnost (nezkušený nebo ledabylý čtenář delší sekvenci slov prostě přeskočí), autor však sám si nad svým omezením někdy zoufá a hledá různé triky, jak tu seriálnost svého textu překonat. Stesky nad tím najdeme třeba v denících Virginie Woolfové, která hledala únik – jenom zčásti úspěšně – ze sevření literárně ustálené postupnosti textu.

Pozdržme na okamžik odvíjení úvahy, která se také v lineárním textu sřetězenou řadou slov a vět pokouší podat jistý mnohostranný celek, a zkusme naznačit, jak je to s běžným prožíváním, s tou jeho stránkou, kterou sami sobě nebo jiným vyprávíme. Potkám například někoho, koho jsem dlouho neviděl – a on mě dejme tomu obviní, že jsem mu nějak v minulosti ublížil. V prožitku toho střetu se mnohé děje současně: poslouchám jeho slova, přitom mi z jeho tváře, zprvu sotva povědomé, vyvstává známá podoba, to všechno podbarveno nepříjemným pocitem, v kterém se nevole či hněv z toho slovního útoku mísí s mou netrpělivostí pokračovat v chůzi, případně s tělesnými pocity únavy či třeba hladu. Krajem své pozornosti vnímám přitom další lidi na chodníku, kteří do nás strkají, svištěcí auta na vozovce, kvílení sanitky. A současně mi vyvstávají vzpomínky na události, o nichž tento člověk povídá, případně jiné, které předcházely nebo byly zcela jindy, ale byly podobné – a navíc v tomto prožitku vyhlížím bezprostřední nebo vzdálenější budoucnost, v které se zbavím toho otravy nebo v zkusmé představě nějak napravím svou možnou chybu. Děje se to vše a ještě mnohé ve vědomí doopravdy současně?

Nepotřebuji prostředky moderní neurofyziologie, abych věděl, že je to v jistém smyslu klam: vědomí, v kterém všechny simultánní děje prožívám, má ohnisko či dominantu určitosti, zatímco zbytek ustupuje do pozadí, ale zcela nemizí. Ohnisko až na vzácné výjimky v prožitku těká a vědomí průběžně integruje jeho obsahy, aby je pak zpracovalo narativně jako srozumitelný děj s bohatostí doprovodných detailů.

Forma, již autor vážné prózy používá, se často pokouší tyto rysy prožitku napodobit. Jak se to daří, jak to čtenář vůbec připouští, závisí na konvenci, kterou v té či oné době avantgardní tvůrci proboují. Jak rozdílná je forma takového klasika moderní prózy, jakým byl třeba Thomas Mann, která nešetří hloubavými komentáři, ale vždycky znovu naváže sourodý děj, od mozaiky dojmů, vzpomínek a pocitů, kterou sype na řádku taková Virginie Woolfová, nebo od proudu vědomí, v kterém se různé děje, vjemy, myšlenky, pocity proplétají, jako v díle Jamese Joyce! Čtenář, který jim rozumí, text při svém čtení integruje a s investicí vlastní fantazie z toho překotného proudu zjevně téměř nesouvislých vět snuje svůj vlastní děj.

Děj prózy se odehrává ve světě – zajisté v tom fiktivním, který však čtenář často zaměňuje za svět každodenní, k němuž tak či onak stejně poukazuje onen umělý. S ním jeho postavy musí mít jistou sourodost, aby byl příběh věrohodný, současně s ním však řeší nějaký existenciální spor, má-li mít příběh závažnost. Obojí vyžaduje, aby próza spolu s linkou děje postihla komplementární stránku prožívání, totiž jeho prostředí. To samozřejmě tvoří různé proměnlivé jevy, bytosti a věci, které jsou pojmenovatelné a v jisté míře popsateľné, z prostředí ale příliš nevyčnívají – spíše jsou integrovány do celku, který tvoří rámec děje, v určitém smyslu jeho pozadí. Jakkoliv zjevně druhotné, prostředí dodává příběhu jistou kvalitu: běžně mluvíme o jeho atmosféře nebo barvitosti, což však může zakrývat, že prostředí často zajišťuje jeho srozumitelnost.

Dříve, než naznačíme, jak s tou ambientní stránkou děje text prózy může nakládat, zastavme se zase u běžného modu prožívání. Jak jsme už řekli, v každém okamžiku určitá část nebo stránka zkušenosti stojí v popředí, je tak říkajíc v ohnisku, zatímco jiné spoluprožívané stránky tvoří více nebo méně neurčité pozadí, ať teritoriálně jako okolí nebo hlubinné či jinak

aktuálně skryté složky. Toto ohnisko nebo řekněme dominanta prožitku se ale stále přesouvá, co před nedlouhou chvílí bylo ve stínu, teď vyvstává a nese v sobě hlavní náboj prožívání.

Vyhlížím dejme tomu na venkově přítele, který má přinést nějaký grafický návrh. Přichází po cestě, vroubené křovisky a několika stromy. Jak se zdá, trochu kulhá, odsud to dobře nevidím. Listí stromů mi postavu co chvílí zakrývá. Cítím jakési napětí, snad je to ostrým sluncem. Na obloze vidím plachtit nějakého dravce, možná jestřába, a kolem něho hejno jiříček, které se ho rychlým letem snaží zastrašit či zmást. Potom si všimnu, že se nebe zatahuje, temně šedá mračna s nažloutlým okrajem by mohla věstít bouřku. Dívám se zpátky na cestu a vidím přítele o něco blíž. Nekulhá, jen něco těžkého nese. Proboha, co to všechno s sebou vzal? To vše a ještě mnohé další jako teplota a vůně, slabý větřík, který náhle zesílí, mé očekávání, ale v podobné míře mé tělesné pocity, to vše se přelévá, na chvíli vyvstane a zase ustoupí a splývá s ostatními znaky v atmosféře chvíle.

Podobná scéna bude mít docela jinou chuť, když bude hrozit nebezpečí nebo já budu mít vážné obavy. Dívám se z okna svého bytu ve městě na temnou ulici. Je noc a má žena se dosud nevrátila z nějaké slavnostní akce. Metro už v této chvíli nejezdí, vyhlížím tedy taxíka. Auta, která přijíždějí, nemají na střeše žádný znak, přesto je s úzkostnou nadějí sleduji. Odlesk pouličních luceren klouže po jejich tmavých střeších. Teď je ulice prázdná. Stromy, které ji vroubí, vypadají v nočním osvětlení tajemně. Také nějaký člověk, který jejich stínem prochází, mi připadá nejasně podezřelý. Jak mé obavy narůstají, tichá ulice tuhne jako potlačeným výkřikem...

Takto a v nespočetných variacích může prostředí nějaké scény vypadat. Jak s nimi spisovatel naloží? V klasické literatuře byly oblíbené popisy, které – zejména v líčení nějaké krásné nebo dramatické přírody – poskytly autorovi možnost rozvinout jeho lyrické nadání. K tomu bylo třeba pozdržet děj a dát čtenáři možnost rozvinout svou obrazivost. Moderní autor si to nejspíš nedovolí: vplétá náznaky okolí do svého děje nebo z jeho prožitků stvoří přímo děj. Co přitom ovšem nikdy nedokáže překonat, je postupné zřetězení svého textu, který se jako tenký hádek vine prostorem světa prožitků.

Proč přesto je v líčení úspěšný a vykreslí scénu tak, že čtenáři vystoupí živě? Je několik odpovědí na tu otázku. Především každé slovo samo o sobě má širší okruh významů, který ještě dále vyznačuje konotacemi a asociacemi, jež vyvolává. Tato bohatost se násobí spojením po sobě jdoucích slov. Především ale čtenář ve své paměti bezděčně integruje to, co přečetl, a hlavně jeho obrazivost užívá text jako podnět k vlastní fantazijní práci, která s dějem náznakově vytvoří i jeho prostředí.

Tyto syntézy, doplněné subjektivním dotvářením, které je často o to živější, oč je autor ve svých podnětech strídmejší, jsou ale jenom částí pravdy o tom dialogu, který čtenář vede s textem. Druhá důležitá okolnost, která se v literárně-vědných pracích málo zdůrazňuje, je fakt, že čtenář většinou svou představivost nedovádí do úplné názornosti. Podobně jako jeho vnitřní vize postavy – ať už je sebevíce do detailu popsána – nedojde většinou do plné vizualizace, tak také dojem z atmosféry děje zůstává jen na úrovni náznakových pocitů. Není to ale nutně defekt, který literární dílo nějak snižuje: plná názornost je nejen nepotřebná, ona je v jistém smyslu přímo škodlivá, pokud má dílo splnit úkol, který má: přes všechnu jeho mimetickou živost by bylo přece nesmyslné, těsně kopírovat skutečnost.

Představme si nyní, že by se autor navzdory všem střetům času děje s časem vyprávění nebo čtení tvrdě rozhodnul, že svoji scénu dopodrobna, bez zbytku slovy vykreslí. Překážkou by mu byla jistě její rozlehlost, jelikož žádný úsek žité zkušenosti nemá konečné hranice – vždy jsou tu ještě další vztahy, skutečné či možné souvislosti, které vedou za obzor. Zrcadlově k tomu brání takové snaze v podstatě nekonečná plnost světa. Sedím například tady u stolu, který je z větší části vyplněn součástmi mého počítače. Klávesnice, na níž píši, jakkoliv průmyslově standardní předmět to je, má jistě zvláštnosti – například je ušpiněná na některých místech. Když blíže ke klávesám přihlédnu, vidím otisky prstů nebo nepříjemnou

vrstvu prachu. Může pocházet ze všech možných zdrojů, dílem je to ale jistě popel cigaret, jejichž oharky vidím vedle v popelníku, který je skleněný a tam, kde není zcela znečištěný, odráží a láme světlo z okna. Uvnitř jsou různě pokroucené, na konci zahnědlé oharky a kupky popela šedých a černých odstínů. Stopy této špíny jsou na skleněných stěnách, kde tvoří různé obrazce, většinou nepravidelné... Takto bych mohl pokračovat. Kdybych chtěl dopodrobna popsat klávesnici nebo popelník, spotřeboval bych na to mnohem více textu, ale na stole je ještě pohár, plný per, tužek a štětců, z nichž každý by si vyžádal nejméně dlouhý odstavec, sloupek různě opotřebovaných knih, hrnek s nedopitou kávou, jejíž sedlina pokrývá dno, ale je vidět také na stěnách... Opět bych mohl pokračovat do úmoru čtenáře, aniž bych vyčerpal byť jenom zlomek detailů, které mi nabízí ten dobře známý stůl.

Má smysl svět takto podrobně probírat, když sebemenší detail v sobě skrývá nezměrnou bohatost dalších detailů, takže bychom o každém výrazu či gestu postavy, o každém jevu na obloze, prostě o čemkoliv mohli popsat celé knihy a ještě bychom zdaleka nebyli hotovi? Ano, je tady jistý svod: hledím z okna na blízký strom a zvláštním zázrakem, jehož je schopno lidské oko, vidím současně každý lísteček i celek koruny; podobně vidím téměř každý vlas na hlavě mojí ženy, což mi nebrání vnímat nejenom její hlavu vcelku, ale i obrys její postavy, pohyby, slova, která pronáší. Jakkoliv je ta souběžnost detailního s celky zase trochu klam a při bližším zkoumání zjišťuji, že to jenom kmitá ohnisko mé pozornosti, výsledný integrální dojem je, že detaily dávají živost a hloubku prožitku.

Dávají totéž taky próze nebo poezii? Jak každý autor nebo zkušenější čtenář ví, detail je solí textu, který se snaží zpřítomnit skutečný nebo možný svět, jako sůl se ale taky musí užívat, jinak dlouhé řetězce slov text umrtví, místo aby jej oživily. Přesto se občas vyskytují veristické školy, které se uchylují k úpornému popisu. Jako příklad z doby ne příliš dávné může posloužit francouzský Nový román, tedy díla Sarrautové, Butora a zejména Robbe-Grilleta. Jaký motiv mohl např. posledně jmenovaný mít, když s obsedantní pečlivostí do detailů popisoval třeba gummy, které si hrdina ve stejnojmenném románu kupoval v papírnictví? Možná mu stejně jako jeho literárním souputníkům zčásti šlo o rehabilitaci bytí všedních předmětů – možná ne zcela náhodou právě v té době, kdy ve francouzské filosofii krystalizovaly myšlenky, které po několika letech pod sugestivním vlivem Derridy svět rozpustily do subtilní sítě interagujících textů.

Ano, samonosné, sebou samým oprávněné bytí bytostí a věcí je navzdory dílčím vhlédům, které probíhají kdesi v abstrakci, jakousi sfingou, s níž je konfrontován každý umělec bez ohledu na míru, s níž mimeticky zpřítomňuje žitý svět. Konkrétní bytí ve své plnosti a srostitosti do nitra i s okolím tu je, nebo se aspoň jeví – a umělec se pokouší s ním vyrovnat. Zajisté k němu může jenom symbolicky poukazovat, přesto skoro vždycky má ve svém arzenálu prostředky, které jsou samy konkrétní a ve svém použití tvoří konkrétní jsoucna. Barvy malíře, jakkoliv abstraktní či aspoň symbolický mají ve svém celku význam, jsou samy ve své materii, ve svém vzhledu konkrétní; obraz který jimi umělec vytvoří, je opět konkrétní – nejenom jako malba, ale také jako jsoucno, vytvořené určitostí souladů a kontrastů. Takový je jistě kámen nebo dílo sochaře stejně jako zvuk nástroje a také skladba hudebníka.

Jak je to se slovy? Nelze se nijak vyhnout faktu, že slova povětšinou označují pojmy, vzniklé abstrakcí. Když vyslovím „tento stůl“, mám jistě na mysli určitý předmět před sebou, konkrétní do té míry, do jaké to umožňuje má vědomá zkušenost. Nicméně moje slovní označení „stůl“ poukazuje k celé třídě možných stolů – nejenom poukazuje, ono tu třídu symbolicky zastupuje, ono jí v jistém smyslu je. Vztažné slůvko „tento“ (ostatně samo také abstrakce) stůl blíže určuje jen v mojí bezprostřední zkušenosti, kterou případně mohu sdílet s někým, kdo tu se mnou také je, ne ale s čtenářem, který má před sebou můj text.

Je tohle doopravdy problém? Už jsme zmínili myšlenkové školy, které v nové době téměř převládly a které konkrétní svět odkazují do oblasti chimér, jelikož celá naše zkušenost

je sérií rozlišujících a sjednocujících, tedy abstrahujících vědomých aktů – je sama svého druhu textem, pro nějž není žádná předem určující předloha. Jakkoliv tyto přístupy jsou intelektuálně svůdné, dovolím si heretický názor, že dobře fungují ve filosofově pracovní, ale ztrácejí svou uhrančivost, jakmile vyjdeme do světa. Ano, je jistě pravda, že cokoliv ve své zkušenosti potkám – ať je to bytost, předmět nebo prostě jev – automaticky zařazuji do logických tříd a všechna bližší určení, kterými se pokouším je vyjmout z nedohledné sítě vzdálených vztahů, budou zase jenom abstrakta: můj přítel, který stojí přede mnou, je člověk, muž určité výšky, barvy vlasů, vlídné povahy, pomalé mluvy hlasem mírně chraptícím... Cokoliv jsem tu napsal, jsou znaky nebo vlastnosti, kterými jej propojuji s třídami podobných lidí, tou či onou, vždycky abstraktně. Nicméně kromě toho uzlu znaků, které jej činí jednotlivým členem těch či oněch logických tříd, je tu pořád ještě ON v nezaměnitelné plnosti svého vlastního bytí – podobně jako je tu tento kámen na cestě, onen strom či pes, který si hraje na trávníku. Že mi jazyk nedovolí toto bytí přímo vyjádřit, že kolem něho jenom krouží v abstraktech – že dokonce i moje zkušenost, značně určená gramatikou jazyka a pojmoslovím, v kterém jsem byl vychován, spoluurčuje bytnosti, na které mohu ukázat, a sbírá jen odlesky jejich bytí? Zajisté: ale z čeho povstává to nové v mojí nebo ve sdílené zkušenosti, co kromě jiného působí též vývoj myšlení a jazyka? Svět by se rychle vyprázdnil a zploštěl, kdyby nové povstávalo jenom nekonečnou interakcí sítí už hotových abstrakcí a jejich kombinačních produktů.

Ano, je tu tvorba na pomezí zkušenosti, jak už bylo řečeno. Byl by to ale příznak trochu nesmyslné pýchy, kdybychom si mysleli, že zdroj té tvorby sídlí jenom v lidském vědomí. Tvorba je vždycky dialog, kterým se člověk vyrovnává s proměnlivým bytím světa – nejen s tím lidským, ale s nevyčerpatelným bytím vesmíru. To oslovuje nejen vědce, ale také umělce a v jisté míře každého jiného člověka. Jeho hloubku nejsme schopni uchopit nejenom slovy, ale ani přímou zkušeností – máme však, jsme-li tomu bytí právě otevřeni, v jeho směru jistou intuici.

Konkrétní bytí, jeho skryté tajemství i jeho zjevné projevy, jimiž se vlamuje do zkušenosti, to inspiruje básníka i prozaika: s ním se utkává svojí tvorbou, jejímž výsledkem je zas konkrétní tvar, zajisté vytvořený sřetěžením abstrakcí, zajisté s významem, který lze chápat a vykládat v pojmech, který je tak či onak obecný, nicméně – jde-li o skutečnou tvorbu – s neopakovatelným charakterem, který tvoří jeho estetickou kvalitu, ale i svébytné, jakkoliv těžko uchopitelné bytí, vyklenuté nad řetězci slov.

Bylo jinými řečeno, že knihy, vůbec literární texty, poukazují především na jiné knihy, s nimiž tvoří literární svět – nebo spíš nedohledné hrozny více nebo méně propojených, sourodých či vzdálenějších možných světů. Ty všechny ale v jádře poukazují ke sdílenému světu našich životů, ať jako jeho obraz nebo jako jeho sugestivní alternativa. Činí jej srozumitelnějším – to v rovině pojmových, ale také intuitivních významů; obnovují náš zájem o něj – to nevšedností nabízených náhledů, ale také určitostí, tvořenou jednotou díla, kterou napínají kontrasty; konečně nám pomáhají vyrovnat se s naší existencí v něm – tím, že ji obnažují, ale také řeší ve svých příbězích. To všechno dokáží jen proto, že čtenář řetězce po sobě jdoucích slov postupně integruje ve svém vědomí, že s vynaložením své vlastní představivosti a invence a v dialogu s vlastní zkušeností znovu vytváří svět, který mu dílo náznakově nabízí. Živost a plnost, s kterou se to podaří, závisí na tvorbě – té původní autorově a té reaktivní čtenářově. Mezi oběma jsou pouhé řádky slov.

## Svobodná vůle

Občas oslavujeme výročí památných událostí, jimiž jsme získali svobodu – zajisté vždycky jenom relativní, poměřenou útlakem, jehož jsme se zbavili. Svobodou míníme obvykle nepřítomnost donucení nebo nesmyslných omezení, možnost volby nebo radikálnější stav, za nějž lze vytvářet pro volbu nové možnosti. Je řada svobod, jejichž kodifikace vznikla vlastně jenom proto, že je vládnoucí moc ráda upírá – třeba svoboda projevu a vyznání, svoboda shromažďování a místa pobytu. V dobách, kdy o svobodu zápasíme, vidíme obvykle jen vnější omezení, jež se naši vůli staví do cesty: většinou politické nebo společenské příkazy či zákazy. Když nejzřejmější z nich po větší nebo menší revoluci padnou, vyvstane problém naší vlastní vnitřní svobody: **svobodné vůle**. Máme ji už z definice lidské bytosti, jak nás ujišťuje deklarace lidských práv? O tom se vedou už od věků diskuse, v kterých se vyskytují různé názory až po extrémní.

Památná je historická polemika filosofů Jamese s Leibnizem, v níž první přisuzoval Bohu neomezenou svobodu rozhodování jakožto absolutnímu subjektu, zatímco druhý oponoval, že Bůh je zajisté rozumná bytost a proto pro svá rozhodnutí potřebuje dostatečný důvod, čímž je ve svých volních aktech omezen. Nešlo v té polemice jistě tolik o Boha jako spíš o člověka, na něhož by bylo možné uplatnit v podstatě tytéž argumenty. A tak se ovšem brzo dělo. K právě naznačeným názorům přibyl brzo další, který odsoudil svobodnou vůli do oblasti iluzí argumentem, že člověk jakožto součást světa musí podléhat jeho zákonům: pokud každý jev má pevnou příčinu a každá příčina svůj nutný důsledek, tedy svět jako soubor jevů se tak vyvíjí deterministicky, musí i lidské chování a jednání být nutným důsledkem objektivních vnějších nebo vnitřních příčin. Tento názor ještě zesílil pod vlivem přírodovědných bádání, která v člověku – rozuměj v jeho organismu – našla mnohé shody s jinými živými tvory a včlenila ho tak alespoň myšlenkově zpátky do přírody, z které na úsvitu věků vystoupil. Když pohlédneme v historii myšlení o něco zpátky, svobodnou vůli jako namyšlený klam zavrhl Spinoza i Hobbes a zvláště Hume a Schopenhauer tomu zavržení věnovali zvláštní eseje – poněkud ironicky první z deterministickými argumenty, ačkoliv kauzalitu jinak popíral či zpochybňoval, druhý zas útokem na pojem vůle, ačkoliv právě vůle byla v jeho filosofii centrální. Kant nepřímou či obecněji zařadil tuto otázku mezi antinomie čistého rozumu, našel ji tedy jako neřešitelnou.

Diskuse o svobodné vůli trvá dodnes, vycházejí na to téma stovky článků a desítky knih, v nichž autoři pečlivě rozebírají a třídí argumenty, často jen mírně odlišné, až jejich rozvažování poněkud připomíná ono příslovecné štípání vlasu. Není to vše jenom taková akademická hra? Ale vždyť ta otázka, o níž se myslitelé přou, je velmi praktická. Náš právní řád soudí odpovědnost za naše činy: kdyby nebylo svobodné vůle, nebylo by ani odpovědnosti a všechny rozsudky by bylo nutno zrušit jako nespravedlivé. Podobně – jenom jemněji – se snažíme svým dětem vštípit svědomí, tedy vědomí morální odpovědnosti za chování a činy: kdyby každý z nás byl jenom automat, který nevyhnutelně reaguje na podněty situace, v níž se nachází, byla by celá výchova k odpovědnosti jen nesmyslným trýzněním.

Rozvahy o svobodné vůli tedy zřejmě mají smysl, ale jen v tom případě, když nejsme předem zaslepeni extrémními názory, ať je to z kterékoliv části jejich spektra. Diskuse končí, pokud tvrdím urputně, že člověk má svobodu rozhodovat za všech okolností včetně těch, kdy zřejmě nemá žádnou opravdovou volbu, nebo naopak, že je ve svém chování beze zbytku determinován přírodními zákony a jeho rozhodování je jenom zpětná iluze, promítaná na to, co by stejně nutně udělal.

Nicméně dřív, než se pustím do vlastního rozvažování, musím aspoň trošku reagovat na ten druhý z jmenovaných, který zdánlivě z vědeckých důvodů bere všem úvahám o svobodě půdu pod nohama. Roztřídil bych *determinismus*, který je souhrnným titulem pro

tyto postoje, na tři stupně: *silný determinismus*, který dění světa a v něm i lidské chování vidí jako těsný sled nutných příčin a následků; *slabý determinismus*, dle něhož sice platí kauzalita, ale v určitých uzlových bodech mohou děje pokračovat různě, což dává jistý prostor pro volbu; konečně *gradovaný determinismus*, podle něhož sice platí přírodní zákony, ale v dění světa se vynořují nové systémy, v nichž skokem nastává poněkud jiná, specifická kauzalita.

*Silný determinismus* jako filosofický názor je podle mého mínění naivní zobecnění raných úspěchů konceptu kauzality v mechanice. Sama fyzika se velmi rozvinula od těch raných dob a byla vlastními objevy donucena naučit se pracovat s náhodou, v které je těsná kauzalita porušena. Nejde jen o tak skloňovanou kvantovou mechaniku (kterou lze interpretovat i deterministicky), ale například o velké molekulární a zvláště chaotické systémy, kde všude deterministický popis má svá značná omezení. To může být jen nedostatkem našich znalostí případně přechodných mezi chápání, nicméně zatím silný determinismus neovládá ani nejpřísnější z přírodních věd, tedy fyziku. Dále představa, že lze veškeré přírodní jevy od chemie přes biologii, fyziologii až po psychologii a sociologii vysvětlit na základě fyzikálních zákonů, je prozatím otázkou víry, pro niž máme jisté indicie, ale ne skutečné podklady: ano, mnohé z chemických kvalit bylo vysvětleno kvantovou mechanikou, mnohé z biologických jevů bylo objasněno biochemií, leccos z psychologických jevů získalo uspokojivý výklad díky molekulární biologii, fyzice a chemii – ale jednota výkladu všeho od elementárních částic až po lidského jedince a společnost na základě fyzikálních kauzalit zůstává projektem, o němž prozatím nevíme, zda je opravdu reálný.

Tento determinismus ve své nejběžnější podobě líčí svět jako blok nutných následků příčin, které jsou zas následky předchozích příčin a tak pořád dál až k jeho počátku. Jedním z faktorů, které tento obraz narušují, je – jak řečeno – náhodnost, která se vyskytuje na rozličných úrovních a které dobře nerozumíme; tu ale nechci příliš zdůrazňovat, protože nelze vyloučit, že je jen odrazem našeho nedostatku informací nebo mezer v našem chápání. Nicméně to je základem *slabého determinismu*, který dává jistý prostor pro svobodnou vůli. Nejsem však velkým přítelem tohoto pojetí, jelikož náhodnost je sotva základ pro to, co míníme svobodnou vůlí: ta je přece možností pro něco se rozhodnout, tedy založit tímto aktem nenáhodnou kauzalitu.

Vážnější námitkou proti pojetí světa v obou naznačených směrech je, že zcela ignoruje emergentní jevy, ve kterých kauzalita dělá skoky s novou kvalitou. Přiznání této možnosti nazývám *gradovaným determinismem*. Nic nás zajisté nenutí, abychom popírali platnost fyzikálních zákonů v molekulárních dějích uvnitř buňky, organismu, jedince či společnosti, ale důležité je, že kauzalita na jedné úrovni struktury patrně nedokáže beze zbytku vystihnout příčinnost dějů na vyšších hierarchických úrovních. To zjevně platí o všech organických formách a nezbytně tím spíše o nervovém systému a vědomí s ním spjatým. Je ale třeba připustit, že podobně jako v případě náhody i zde za zjevnou stránkou zůstává skryta naše relativní neznalost či myšlenková neschopnost kauzality různých úrovní a řádů propojit. Co se nám dneska jeví, nemá hodnotu důkazu: je to jen jistá možnost, jak svobodnou vůli smířit s tím, co dneska věda vidí v přírodě.

Tento opatrný postoj ale neznamená, že bych preferoval druhý extrém, tedy *indeterminismus*, pokud ten zcela popírá kauzalitu ve prospěch neurčitosti a náhody. Kdybych tak činil, mohl bych zde svou úvahu o svobodné vůli uzavřít: mít svobodnou vůli přece znamená být schopen nejen rozhodnutí, ale také činů nebo postojů, k nimž jsem se rozhodl; kdyby mezi rozhodnutím a následným činem neplatila žádná kauzalita, sotva by to byla vůle nebo svoboda. Naštěstí nic nás nenutí, abychom tento extrém přijali: efekty kvantového indeterminismu (pokud vůbec přijmu takové pojetí kvantové mechaniky, které není nezbytné) jsou na úrovni nejen organismů, ale také buněk zanedbatelné; pokud jde o náhody jiného druhu, lidský organismus ve svém jádře jistě není chaotický systém, takže se jimi zde nemusím nutně zabývat.

Na rozdíl od svých velkých předchůdců, které jsem shora zběžně citoval, a od jiných zastánců opačného názoru jsem přesvědčen, že existenci svobodné vůle nelze spekulativně či empiricky doopravdy dokázat či vyvrátit. Kloním se ale k postoji, že subjektivně ale také intersubjektivně ji musím téměř nutně předpokládat, jinak mi nedává smysl sám pojem vědomého subjektu. Spíše než hledat nějaký konečný důkaz pro či proti její existenci má smysl zkoumat podmínky, za nichž se může projevit.

Jev svobodné vůle je spjat s vědomím, což implicitně také znamená s vědomím sama sebe, tedy s existencí individuálního subjektu. To způsobuje při rozboru věci jisté potíže: svobodné rozhodnutí je povýtce subjektivní jev, který je jako takový vystaven možným klamům. Nelze jej ale objektivovat: patrně neexistuje žádné objektivní kritérium, podle něhož by se dalo zvnějšku bezpochyby poznat, zda se daný člověk v dané situaci rozhodl svobodně. Zejména jím není nepředpověditelnost jeho chování, jak mylně uvádějí mnozí autoři – jinak by svobodný byl třeba idiot, který se pro své nechápání situace třeba chová zcela náhodně. Je zajisté současně pravda, že subjekt, který by se pod jistými podněty choval vždy předpověditelně, nejspíš svobodný není. Kritérium tedy není zcela mylné, jen vyžaduje další kvalifikace, které jeho užití komplikují.

Jen na okraj je třeba říct, že ani soudobá neurofyziologická pozorování mozku, ať jsou to měření elektrických aktivit či funkční magnetická rezonance, nemohou samy rozhodnout, zda dané rozhodnutí bylo svobodné (např. fakt, že jisté aktivity v mozku předcházely o celé vteřiny okamžik vědomého rozhodnutí, sám o sobě o jeho svobodě nic neříká – mohou být prostě obrazem pohotovosti k volnému aktu).

Musíme tedy při svých úvahách vstoupit do oblasti subjektivního vědomí, v které se filosofie sice tradičně pohybuje, ale jež má jistá rizika; zvýšená bdělost vůči možným klamům je tu namístě. Na vědomosti rozhodnutí je však nutné trvat, pokud se bavíme o svobodě. Z našeho rozboru musíme vyřadit všechny nevolní akty, které děláme reflexivně nebo ve spánku či jiných stavech sníženého vědomí. Svobodný akt patrně také není ten, který udělám pod instrukcí v hypnóze, i když zde otázka je o něco složitější.

Diskuse o svobodné vůli, které nabízí bohatě větvená literatura, trpí skoro vždy tímtež neduhem: o rozhodnutí se tu uvažuje, jako by se událo v prázdnu, jen okamžitým aktem subjektu. To sice umožňuje ostrost argumentů pro či proti, ale je to nereálné a tedy filosoficky bezmála bezcenné. Uvažujme proto reálněji, i když nás na téhle cestě budou ohrožovat různá rizika. Akt rozhodnutí je vždy součástí nějaké událostní řady, která *minimálně* bude tak či onak obsahovat následující fáze: **1.** povstane nějaká **situace**, která vyžaduje rozhodnutí nebo aspoň postoj subjektu; **2.** subjekt té situaci nějak **porozumí**; **3.** z tohoto porozumění vyvstanou **důvody** pro sám akt rozhodnutí; **4.** subjekt je konfrontován s **alternativami** možného rozhodnutí, které vyvstanou; **5.** tyto alternativy **vyhodnotí**; **6.** nastane vlastní **rozhodnutí**; **7.** subjekt provede **akci**, ke které se rozhodl. Netvrdím, že tato řada musí být vždy postupná a rozložená v čase – naopak, některé fáze probíhají téměř současně, případně v zpětné vazbě; tvrdím však, že všechny uvedené prvky rozhodnutí má, zvláště tehdy, když má být svobodné. Proberme nyní jeden po druhém.

**1. Situace.** Vždycky je nějaká situace, bylo by možno parafrázovat výrok jedné literární postavy. Ne ale každá vytváří podmínky, které vyvolají rozhodnutí. Subjekt jí musí být vědomě účasten a musí se ho nějak – buď přímo nebo nepřímo – dotýkat: vyvolat jeho přání nebo potřeby, dotknout se jeho zvědavosti nebo hodnot, které vyznává. To je jedna stránka. Ta druhá je, že situace musí alespoň potenciálně nabízet nějaké spektrum možností, jak jednat; jednou z nich je ovšem také možnost nejednat.

Je důležité si uvědomit, že už zde je první podmínka svobodné vůle. Lze si představit situace, v nichž prostě není žádná volba: subjekt např. leží pevně spoután nebo je ochromen nějakou drogou a podobně; to jsou ovšem hrubé příklady, jejichž zjemnění by si vyžádalo delší diskusi. Zjistili bychom při ní, že v řadě případů už nejde doslova o zrušení svobodné



vůle, ale o její omezení nebo ztížení. Také bychom při ní došli k zjištění, že musíme uvážit další body naší řady, které tu pro přehlednost probíráme zvlášť.

Na druhé straně je stejně důležité podotknout, že do dané situace se subjekt nedostává nutně pasivně, ale že si často situace volí, případně sám je produkuje nebo spoluvytváří. Před každou volbou byly – často nenápadně – jiné volby, více či méně svobodné, které spoluurčují svobodu dalších voleb. O tom bude ještě dále řeč.

**2. Porozumění.** Tato fáze bývá zcela pomíjena, ačkoliv je stejně důležitá, jako všechny ostatní: těžko se mohu odpovědně rozhodovat za podmínek, kdy jsem zmaten, protože situaci vcelku nebo v jejích částech nechápu; v takových případech nejspíš budu jednat instinktivně nebo náhodně, případně budu vyčkávat a tedy nejednat. O svobodné vůli bude tedy těžké mluvit: případ, kdy situaci vůbec nechápu, je blízký tomu, kdy jsem zbaven svobody a bezmocný.

Je ovšem třeba připustit, že situaci mohu někdy porozumět různě. Roli tu může hrát má předešlá zkušenost, kulturní vlivy nebo třeba sugesce, desinformace a podobně. Jedna a tatáž situace se mi může jevit například jako neutrální, ohrožující a nebo nějak slibná podle toho, v jakém jsem rozpoložení, co jsem až dosud prožíval nebo jak na mne někdo, kdo je se mnou, působí. Někdo například ve tmě volá o pomoc: mohu to pochopit jako skutečnou nouzi neznámého, nebo jako hru nějakých výrostků nebo případně jako léčku, která mě má přilákat. Podmínky rozhodování pak budou velmi různé. Lze ovšem namítnout, že odlišná rozhodnutí, která na základě těchto různých interpretací udělám, budou všechna stejně svobodná (nebo nesvobodná). Takový postoj ale odpovídá formálnímu a tedy prázdnému pojetí svobody, v němž nezáleží na obsahu rozhodnutí a jeho vztahu k hodnotám; v takovém případě je těžké odlišit svobodné rozhodnutí od náhodného.

Jsem-li systematicky někým účinně klamán, takže určité situace chápu nesprávně, jsem omezen v svobodě rozhodování, protože se tím efektivně zužuje prostor mé volby. Pokud například díky propagandě či sugesci mylně věřím, že je za hranicí mého pozemku či státu nepřítel, který mne i mé blízké ohrožuje na životě, nemám fakticky volbu se s ním jít přátelit, nejsem-li blázen nebo fanatik. To je ovšem extrémní případ. Je ale namístě se ptát, jak na předpoklady našich svobodných rozhodnutí jemně působí vlivy zpráv, která šíří media, reklamy a produkty zábavního průmyslu. Nejenom svět, ve kterém žiji, se skládá ze situačních událostí, ale také povaha těch situací, které prožívám, je utvářena celkovou povahou světa, který dlí v mých představách. Pokud mě třeba televize krmí příběhy o temných úmyslech, léčkách a násilí a pokud této verzi světa podvědomě podléhám, budu do jisté míry chápat i některé neutrální situace jako ohrožující, což ovlivní mé rozhodování.

**3. Důvody** pro rozhodování vyplynou víceméně přímo z mého porozumění situaci. Nemusí být výslovné či artikulované, mohli bychom stejně dobře říci **podněty**. Zpravidla odrážejí potřebu tu situaci nějak změnit, například nějakému ději zabránit nebo naopak něco podpořit či vyvolat, nějak se začlenit nebo naopak stáhnout z dění. Je třeba odlišit mé vlastní a rozumné důvody od vnějšího donucování či jiných forem nátlaku a svodů, stejně jako od nutkavých chtění, která pocházejí z mého nitra. Jedno i druhé (případně odpor vůči nim) může figurovat mezi důvody. Zde poprvé narážím na pojem *spontánního*, který většina myslitelů spojuje s otázkou svobodné vůle. Bude se ještě vracet v dalších fázích, ale zastavme se už tady u něho.

Slovo *spontánní* máme z latiny, kde stejně jako v dnešním jazyce znamená *samovolný* nebo *dobrovolný*. Jakkoliv prostý se ten pojem zdá, má ve skutečnosti poněkud složitější strukturu. Než se jí budu zabývat, musím tady položit otázku, zda samovolnost podnětu znamená už projev mojí vůle nebo naopak nezávislost na ní. Připomeňme především, že podněty pro rozhodnutí vznikly v reakci na nějakou situaci, kterou jsem většinou sám nestvořil, jen jsem k ní asi nějak přispěl, a na to, jak jsem situaci pochopil. Výběr možných

vnitřních podnětů tak nevzniká ve vzduchoprázdnu, což je do jisté míry spoluurčuje a omezuje tedy v tomto bodě moji vůli.

Nicméně podněty (s tím omezením) vznikají ve mně zřejmě *samovolně*. Toto *samo* v použitém slově naznačuje nezávislost na vědomé vůli subjektu. Je to tak říkajíc *vůle* širšího podhoubí, z něhož krystalizuje mé Já. Mohu je rozčlenit do více skupin, například těchto pěti: podněty *instinktivní* (které mám jakožto živá bytost), *gratifikační* (které souvisí s libostmi a nelibostmi bez bezprostřední vazby na přirozené instinkty), *výchovou podmíněné* (natolik vryté, že se staly druhou přirozeností), *kulturní* (o nich lze říci totéž, co předešle) a *seberealizační* (podněty k aktivitě, kterou se bytost prosazuje ve světě). Je zřejmé, že tyto skupiny nejsou ostře ohraničené, prolínají se nebo aspoň se vzájemně ovlivňují.

Dá se říct, že jsou ty důvody v pravém smyslu *mé*? Jistě to budou ty, které se v dalších fázích rozhodnutí realizují, pokud to rozhodnutí bude svobodné; a v jiném smyslu ty, kterými rozhodnutí dodatečně racionalizují. Nicméně v obou případech to bude proces *osvojení* něčeho, co sice k subjektivní stránce osobnosti patřilo, nebylo ale ve vyvstání ovládáno přímo subjektem.

Budu se později skupinou samovolných hnutí blíže zabývat. Uved'me tady zatím příklad. Jsem svědkem toho, jak někdo na veřejnosti (třeba v dopravním prostředku) někoho hrubě, případně tělesně napadl. Situaci jsem porozuměl tak, že je to napadení nespravedlivé případně kriminální. Instinktivně pocítím například strach, tím, že se bezděčně vžívám do napadeného. Gratifikačně cítím nelibost z hlučnosti scény. Výchovně a kulturně cítím pobouření z otevřeného násilí a z jeho zřejmé nespravedlivosti. Seberealizačně pocítím podnět do té situace vstoupit, něco udělat. Tyto podněty jistě nevystoupí jeden vedle druhého, ale slévají se do složitého pocitu, kterým na situaci reaguji. Jsou to *mé* pocity, ale v žádném z nich se přímo neprojevuje moje vědomá *vůle*.

**4. Alternativy.** Z mého porozumění situaci a spontánních podnětů, které ve mně vyvolá, povstanou alternativy mého možného rozhodnutí. Měli bychom říkat spíše **možnosti**, neboť navzdory abstrakci a způsobu, jakým se o svobodném rozhodnutí většinou uvažuje, zpravidla nejsou jenom dvě, vzájemně vylučující. Je ale fakt, že se široké spektrum možností dost často nakonec redukuje na dvě kontrastní alternativy; uvidíme, co se přitom děje.

Vezměme příklad z minulého odstavce, ale pro jasnost jej trochu rozšířme (jde o skutečnou událost, publikovanou v médiích). Dvojice zlodějek se pokoušela okrást mladou ženu a když ta to zpozorovala a ohradila se, začaly jí hrubě nadávat a vyhrožovat jí. Mladík, který celou scénu pozoroval, se ženy slovně zastal. Načež komplic zlodějek, který byl opodál, mladíka napadl, povalil ho na zem a zkopal tak, že mladík skončil v nemocnici s vážnými zraněními. Dodejme, že ostatní cestující včetně mužů celé scéně přihlíželi, aniž by jakkoliv zasáhli. Bud'me nyní ve svých úvahách právě v té situaci napadení, kdy už je jasné, že komplic – zřetelně kriminální rváč – mladíkovi ublíží. Jaké možnosti jednání daná situace nabízí?

Podnět strachu mi nabízí možnost utéct ze scény – ať doslova, fyzicky, nebo mentálně, předstíráním, že tu scénu nevidím. Ostatní podněty, zejména kulturní a seberealizační, mě pobízejí, abych jednal. To ovšem může znamenat více možných věcí: vrhnout se mladíkovi na pomoc, důrazně vyzvat přítomné muže, aby někdo nebo všichni zasáhli, zavolat policii a tak dále (jsou jistě ještě jiné možnosti, které mě nenapadly). Vypjatost situace ale má tendenci ze všech možností (z nichž některé by třeba byly úspěšné) vybrat kontrastní alternativy – a to ty které nám nabízí naše instinktivní výbava. Jak skoro každý ví, mnohá zvířata mají – cítí-li se napadena – dva kontrastní instinkty, které se realizují podle vzdálenosti útočnicka: buď útěk nebo útok. Člověk takových instinktů není prost, co mu však chybí, je automatismus chování podle nich – útěk nebo útok tvoří alternativy, které jsou současně přítomny a zápasí o jeho rozhodnutí.

Daný příklad nás upozorňuje na jeden rozměr vnitřní svobody, kterým je otevřenost možnostem. Ta jistě závisí na fantazii (tedy genetické výbavě), na druhu výchovy a zkušenosti, kterou člověk prošel, také na kulturních vlivech, například předsudcích, které některé možnosti vylučují a jiné staví do popředí. Člověk je tedy v tomto směru do jisté míry determinován, nikdy však úplně.

**5. Vyhodnocení možností či alternativ.** Tak jako předešlé, i tato fáze těsně souvisí s tím, co jsme právě probírali – ba dalo by se říct, že s předešlou jde téměř nebo zcela současně: možnosti vystupují zabarveny hodnotovou preferencí, v kontextu přesvědčení nebo zkušenosti. Vyhodnocení není věcí jenom citů, ale také rozumu: hodnotím možnou úspěšnost, proveditelnost, další perspektivu možností. Vliv tady mají hodnocení předešlá, ale i různé rozvahy. Je třeba říct, že se tu uplatňují skutečné osobní hodnoty, spíše než ty, které vyznávám formálně či opravdově, ale vratce: je tady důležitý imperativ typu *musím*, nikoliv *mám* nebo dokonce *měl bych*.

Nabízejí se tu dvě otázky: a) Neurčuje už tedy hodnocení vlastní rozhodnutí, takže uvažovat o další fázi je vlastně zbytečné? b) Není takovou hodnotovou preferencí zúžena svoboda příštího rozhodnutí? Myslím, že na obě lze poctivě odvětit záporně.

a) Hodnotový systém, který vyznáváme, nebývá tak tuhý, aby rozhodnutí beze zbytku určoval; kromě toho mohou hodnotová zabarvení u různých možností či alternativ být srovnatelně imperativní: u jedné bude převládat sice nižší, ale zato robustnější hodnota, jinou zase zabarvuje vyšší, ale křehčí hodnota. Vezměme shora uvedený příklad.

Jedna možnost je tak či onak prohnout (doslova, tedy fyzicky, či předstírat i vnitřně, že tu situaci nevidím); tu zabarvuje instinktivní strach nebo rozumné přiznání své vlastní slabosti či malé pohotovosti. Roli tu hraje i civilizační výchova: už od útlého dětství jsme většinou v rodině a ve škole vedeni tak, abychom ovládali agresivní impulsy. Mnozí z nás vyrostou, aniž by se naučili prát či jinak tvrdě prosazovat vlastní vůli.

Další možnost je běžet mladíkovi na pomoc. Tu – jako další shora uvedené zhodnocuje vyšší smysl pro slušnost, spravedlnost, lidskou solidaritu, ale také potřeba osobního sebeprosazení a vysoké hodnocení odvahy.

Hodnocení ale může také devalvovat některé možnosti – tak například v možnosti snažit se pohnout ostatní, aby rváče přemohli, mi může bránit stud: současná civilizace nás vede k tomu, držet se zpátky a neoslovovat neznámé. Možnost volat policii (pokud je to reálné) může devalvovat předsudek.

b) Tvrdit, že hodnocení alternativ sníží svobodu rozhodování, je možné jenom tehdy, pokud mi hodnoty byly předtím vnuceny. To myslím doopravdy nelze. Je pravda, že základ hodnot nám vštěpuje výchova, nicméně ty, jež doopravdy v dospělosti vyznáváme, držíme svobodně. Role vyznávaných hodnot resp. přesvědčení naopak dává rozhodnutí obsah – bez ní by rozhodnutí bylo pouze instinktivní nebo náhodné a pokud v takovém případě se dá vůbec mluvit o svobodě, je to formální a tedy prázdňá svoboda.

Nicméně nutno přiznat, že kromě opravdových hodnot máme často předsudky, které nám byly někým (často obecným míněním) vsugerovány. Pokud lze říct, že je máme jako nevlastní (pokud to má vůbec smysl), pak předsudky snižují naši svobodnou vůli.

Zvážení alternativ často nastává už s tím, jak vyvstanou, a ono samo přechází do rozhodnutí. Nicméně stává se, že zvažování trvá příliš dlouho, takže promeškám okamžik, kdy je aktuální rozhodnutí. Z raných myslitelů, kteří o takových věcech psali, vyčítá třeba Kierkegaard rozumování a reflexi, že lidem berou schopnost k činu. Když se ještě přidřím uvedeného příkladu, mohu scéně konsternovaně přihlížet a zvažovat, co udělat, zatímco rváč už mladíkovi těžce ublíží a uteče. Mé váhání může být jen zástěrkou strachu vmísit se do rvačky (a pak, jakkoliv strach je spontánní a tedy můj, mé chování zřejmě není svobodné), může být ale také nedostatkem pohotovosti: situace je pro mne příliš nezvyklá a udála se příliš rychle, takže se ve mně nestačily probudit mé lepší, hodnotové stránky. Lidové rčení *sebrat*

*odvahu* je tady výstižné: zatímco někdo z nás má odvahu vždy pohotově, jiný potřebuje chvíli, aby překonal svůj strach a jednal; nemyslím, že by ten druhý proto byl nezbytně méně svobodný.

Promeškání rozhodného okamžiku se může přihodit i v méně vypjatých případech. Znamená to, že v nich nemám svobodnou vůli? Myslím, že na to není jednoznačná odpověď. Jsou lidé, jak se říká, *rozhodní* a jiní relativně *nerozhodní*; jsou ale také lidé *zbrklí* a jiní *uvážliví* – to jsou nebo mohou být dvě strany téže mince. Když jsme nahoře uvažovali o hodnocení možností, které se nabízejí rozhodnutí, unikl nám důležitý aspekt, totiž jejich *důsledky*. Zajisté nemůžeme všechny dohlédnout v jejich příčinné řadě až daleko do budoucnosti, ale uvážlivý člověk vidí aspoň ty, které jsou v dohlednu, zatímco zbrklý člověk na ně nemyslí. Je ovšem možné, že rozhodný člověk není zbrklý: je jenom v úvaze před rozhodnutím rychlejší, než průměr. Kdybych měl nyní vyjádřit svůj postoj ke svobodě rozhodování právě z tohoto hlediska, vychází mi, že zvážení důsledků mého příštího rozhodnutí, v kterém opět vystupují hodnoty, dává jeho svobodě *obsah* – a to je myslím totéž jako říci, že zde vystupuje pravá svoboda. Předpoklad je tu ovšem ten, že dojde k rozhodnutí a od něho k činu. Kdo není schopen nikdy se rozhodnout, neužívá svobodnou vůli – ať už ta je skutečná nebo jen iluzorní.

**6. Rozhodnutí.** Jakkoliv by se zdálo, že jsme v minulém oddílu už všechno řekli, je přece jenom nutné zdůraznit, že organicky ze zvážení možností či alternativ (které může být plně vědomé nebo také nemusí) vyplývá vlastní rozhodnutí. To je z definice *spontánní*, jde-li o svobodné rozhodnutí, ale to neznamená, že je výsledkem nutkavého pokušení: daleko spíš jde o *akt vůle*, kterým se subjekt sebeurčuje a posiluje. Je to ideálně *kreativní akt*, kterým subjekt *volí* podle hodnot, které vyznává, mezi alternativami a dodává jim aktuální obsah. Důležité je, že je to *intencionální*, tedy rozhodnu se k *něčemu*, nějaké akci nebo projevenému postoji.

Jsme schopni *svobodně* se takto rozhodnout? Jak jsme viděli, tato možnost závisí na řadě předpokladů, tedy porozumění situaci, otevřenosti možnostem konání, kreativní práci s nimi, vědomí a zhodnocení důsledků. Ale pokud jsou všechny podmínky splněny, pak schopnost svobodného rozhodnutí je definiční vlastnost *vědomého subjektu*. Tvrdit opak znamená odsoudit veškeré činné vědomí i s jeho subjektem do sféry iluze – a pokud bychom takto rozhodli, je namístě otázka, *kdo* je tou iluzí klamán.

Je ale na okraji úvahy o rozhodnutí ještě jedna otázka: je možné *svobodně se nerozhodnout*? Vezměme příklad: v určité situaci lidé kolem mne vytvoří dva opačné, vzájemně nepřátelské tábory a já jsem jimi donucován, abych volil mezi nimi. Dejme tomu, že nesouhlasím s žádným z obou táborů, ať proto, že nacházím jako špatné jejich postoje a argumenty, nebo proto, že už samo rozštěpení a nepřátelství obou skupin cítím jako neblahé. Alternativy, které se mi vnucují, nejsou tedy *mé*. Myslím, že je výrazem svobody, pokud mezi nimi nechci volit – a pokud volbu výslovně odmítnu, je to svobodné rozhodnutí.

**7. Akce.** Kromě naznačených krajních případů způsobí rozhodnutí akci, tedy čin. Ten tedy je nejenom přirozeným důsledkem rozhodnutí, je také jeho stvrzením a objektivací či zvnějšněním. Pokud jde o svobodné rozhodnutí, musím mít nad činem vládu – musím tedy vykonat to, k čemu jsem se rozhodl, jinak by kauzalita volby byla pochybná.

Měli bychom ale k tomu dodat slůvko *zpravidla*. Rozhodnu se dejme tomu střelit pistolí do terče, abych zbraň vyzkoušel nebo se ubezpečil, že to ještě umím. Mé rozhodnutí bylo zcela svobodné a uvážené. Jenomže ve chvíli, kdy už tisknu spoušť, vletí do prostoru mezi mnou a terčem pták, kulka ho zasáhne a zabije. Nebylo mým úmyslem zastřelit ptáka, zabít živé bytosti se mi bytostně přičí, nicméně se to stalo. Je mi to líto, vyčítám si nápad vůbec střílet a nejráději bych své rozhodnutí odvolal, kdyby to šlo.

Komu takový příklad připadá poněkud umělý, může si posloužit například tímto. Mé nemocné matce se přitížilo, volám tedy doktora, který je ochoten přijít, ale nemá auto. Mohl

bych volat záchranku, ale ta by matku odvezla do nemocnice, což špatně snáší; nebo dojet autem pro doktora sám. Ačkoliv to znamená na nějakou dobu matku opustit, rozhodnu se pro to druhé. Spěšně vyrazím, ale za rohem mi do cesty najednou vběhne dítě. Jel jsem dost rychle, vozovka je kluzká, auto tedy neubrzdím, srazím dítě a vážně mu ublížím. Mé rozhodnutí dojet pro lékaře rozhodně nic takového nepředvíдалo; přesto se to stalo, se všemi zlými důsledky.

Nesčetně možných dalších příkladů nás snadno přesvědčí, že vládu mohu mít jen nad počátkem akce, ale sotva nad všemi jejími důsledky. Čímkoliv, co učiním, otevírám řadu následků a dalších příčin, které – zvláště v kombinaci s jinými příčinnými řadami – vytvářejí nedohledné pole možných událostí. Protože mnohé mohou být i zlé či tragické bez ohledu na mé úmysly, měl bych se všech rozhodnutí a z nich vyplývajících činů vzdát? To nám radí buddhismus, alespoň jedna jeho část, pro kterou pravá svoboda je v zřeknutí se každé akce. Jenomže každý soudný člověk ví, že pokud žiji ve světě, nemohu nekonat. Cenou, kterou platím za svobodu rozhodování, je riziko možných zlých důsledků mých činů, ať jsou sebelépe míněné.

Na tomto místě by úvaha mohla skončit. Její vadou však zatím je, že se téměř výhradně zabývala pouze jedním rozhodnutím, typicky učiněným ve vypjaté situaci. Na rozdíl od některých existencialistů si však nemyslím, že to jsou typické podmínky svobodné vůle. V mezní situaci může člověk selhat, například tak, že nesebere v sobě odvahu nebo je okolnostmi překvapen a zmaten nebo případně nemá pohotovost k včasnému jednání; proto ještě si nezaslouží odsudek jako jedinec nesvobodný: je třeba vidět celý jeho život, alespoň ten dospělý.

V průběhu svého žití neustále volíme mezi různými možnostmi, často aniž si to plně jako volbu uvědomujeme. Vědomé volby posilují subjekt, jeho sebeurčení a schopnost volit i v obtížných situacích, tedy jeho rozhodnost. Na druhé straně rutina a zvyk, do jehož úvozu život snadno upadá zejména v pozdním věku, stírá možnosti volby a tedy efektivně také svobodu vůle – není jenom plastickou metaforou, že se člověk stává otrokem svých zvyků.

Nejsou to ale jenom zvyky, které omezují naši svobodu. Řekli jsme už, že jsou to také návyky, které sytí naši potřebu libosti nebo omezují naši úzkost, v neposlední řadě také naučené předsudky a tlak, kterým někteří sugestivní lidé a zejména mínění většiny omezují naši nezávislou soudnost, tedy v důsledku i naši svobodu.

Jsou ale také příčinné řady našich vlastních voleb, které regresivně omezují naši svobodu. Vezměme příklad. Někdo mě požádá o službu, která není přímo neetická, ale předpokládá mírné porušení pravidel, jež platí v mém zaměstnání. Jelikož ten člověk naléhá a služba, pro něho zřetelně důležitá, zas není tak velká, rozhodnu se vyhovět. Ten člověk jako protislužbu – jelikož jsem odmítl peněžní odměnu – mi nabídne účast na podnikání s velkým výnosem. To přijmu, vložím do podniku jistou nezanedbatelnou částku, ale časem zjistím, že celá věc zavání podvodem. Rád bych z ní vycouval, ale nemohu to před určitým datem udělat bez ztráty svého vkladu. Zatímco čekám na to datum, kdy se budu moci vysvobodit z podniku, můj partner provede s penězi transakci, o jejíž podvodnosti teď už nemám žádnou pochybnost. Zjistím, že na ní figuruji jako hlavní partner. Taková řada může pokračovat – já se postupně zaplétám a moje volby jsou postupně stále více omezeny povahou alternativ: napřed je jenom hloupé odmítnout, pak jde o mou finanční ztrátu, pak je už v sázce moje jméno, později už riskuji právní postih atd. V každém kroku mám *formálně* plnou svobodu se vymanit z toho špatného vlivu – ale *efektivně* je mé rozhodnutí stále těžší, takže je méně pravděpodobné, že tu svobodu volby využiji.

Jiný příklad uvádí myslím Erich Fromm v jedné ze svých knížek. Jsem dejme tomu ženatý a nemám zvláštní sklony k nevěře. Seznámím se s jinou ženou, vztah je zprvu čistě pracovní. Při plnění společného úkolu spolu trávíme mnoho času a protože je třeba také odpočívat a samozřejmě jíst, zajdeme spolu na oběd. Postupně se ukáže, že žena má podobné

zájmy jako já a reaguje na mé myšlenky s větším zájmem, než má žena doma. Postupně náš kolegiální vztah přejde do přátelství, takže spolu trávíme i nějaký čas po práci. Začínám si uvědomovat, že se přátelství pomalu mění vzájemnou přitažlivostí, ale stále mi připadá bezpečné. Pak moje žena někam odjede a nezdá se být nic špatného na tom, pozvat přítelkyni na večeři. Při té trochu pijeme, naše prsty se přitom na stole víckrát setkají, jako by náhodou. Když odcházíme z restaurace, jsme zabráni do hovoru, který je snad škoda ukončit. Přítelkyně navrhně, že bychom mohli u ní vypít ještě kávu a dopovídat to. Nemusím ani pokračovat, každý to zná: sled událostí nejspíš skončí tím, že se přítelkyně po kávě nakonec vzdálí a vrátí se jen v županu a mně v té chvíli nezbude, i kdybych nechtěl, ukončit s ní tento večer v posteli, pokud ji nechci těžce urazit a sám vypadat jako hlupák.

Celé toto líčení, pro mladší čtenáře patrně směšně zdlouhavé, má jediný cíl ukázat, že přesto, že mám *formálně* v každém bodě toho příběhu svobodu rozvíjející se poměr ukončit, *psychologicky a efektivně* se má svoboda k tomuto aktu s každým dalším krokem zužuje.

Takové řady drobných rozhodnutí, které jsem tady pro účely ilustrace vypreparoval, v reálném životě vytváří nenápadnou síť, v níž povinnosti, ohledy, snahy se vyhnout nepříjemnostem nebo získat příjemné zážitky a podobně fakticky omezují moji subjektivní svobodu. Ano, teoreticky jsme v každé volbě svobodní, ale tato svoboda je často *formální* a *prázdná* a to se projevuje mimo jiné tím, že většinou zůstává pouhou potencialitou. *Aktuální* svoboda je skoro vždycky nějak omezená ať z vnitřních důvodů, jako jsou návyky a zvyky, instinktivní nebo naučené potřeby a odpory, ať vnějšími vztahy, v kterých žijeme a které na nás kladou různé nároky.

Opět by zde tato úvaha mohla skončit. Cítím však ještě potřebu podrobit reflexi dva pojmy, které se v tomto textu vyskytly, je ale potřeba probrat je trochu důkladněji, pokud mají mít předložené úvahy o svobodné vůli solidnější základ. Je to otázka *spontaneity*, pak komplementárně k tomu pojem *povinnosti*.

**Reflexe 1: Spontaneita.** Ve všech fázích svobodného rozhodování od jeho podnětů přes vyvstání a vyhodnocení alternativ až po vlastní rozhodnutí, které ústí v čin, je důležitá spontaneita. Samozřejmě se tím míní, že motivy a síla vlastního aktu rozhodnutí vycházejí přirozeně ze mne, jinak by byl sotva svobodný.

Rozhodující by tu měl být můj rozum, jeho schopnost logického zvážení, ale i mé vědomé city, spjaté s hodnotami, které vyznávám. Jenomže, jak už také řečeno, spontánně ve mně vyvstávají také pohnutky, které nejsou v pravém smyslu rozumové nebo hodnotově-citové a jež můj subjekt přímo neovládá: jde přinejmenším o instinkty, získaná nutkání a intuice.

*Instinktem* rozumíme obvykle vrozené nutkání (latinsky *instigo* je ponoukat či nutkat) k určitému pojetí situace, zejména ale k určitému chování či jednání za určitých vnějších nebo vnitřních okolností. Pokud víme, vrozené instinkty u všech živých tvorů s jistou výjimkou primátů a ovšem člověka představují imperativ, pro něž přirozeně nejsou žádné výjimky – tvor se podle nich chová neúchylně, často bez ohledu na překážky. O mechanismu jejich působení toho mnoho nevíme, lze ale říct, že se téměř výhradně týkají sebezáchovy a udržení druhu, ať přímo nebo nepřímo (to jest např. i teritoriální chování, pověstné tahy zvířat, ryb a ptáků, snubní rituály, souboje samců a podobně). Do té míry, do jaké jsou vrozeně imperativní, neoponechávají žádnou svobodu rozhodování – instinktivní chování je, jak se aspoň jeví, plně determinované a svého druhu mechanické.

U primátů jsou instinkty poněkud oslabeny a zvláště u člověka do značné míry nahrazeny naučeným nebo volně-kreativním chováním. Nelze však říct, že by úplně vymizely nebo neovlivňovaly naše chování. Některé z nich, jako sebezáchovný a rozplozovací instinkt, jsou často značně imperativní, i když – jak víme z řady příkladů – jsou přemožitelné svobodnou vůlí nebo jinými niternými pohnutkami. Jenomže jak ví téměř každý dospělý, nejen rozumná vůle může ovládnout instinkt, ale může to být také naopak. Příkladem za

všechny je zamilovanost, kdy naše myšlení bývá ve vleku emocí, za nimiž se skrývá rozplazovací pud. Pokud proti morální povinnosti volím erotickou lásku, je to asi rozhodnutí spontánní – je to ale vpravdě svobodná volba? Ponechme prozatím otázku otevřenou.

Blízká instinktům ale netotožná s nimi jsou různá nutkání, která mohou mít i původ v instinktech, ale byla zformována během života. Je to například žádost slasti. Uposlechnout instinkt přináší skoro vždy pocit příjemnosti, který však – jak našel už Freud – lze uměle vystupňovat naučeným chováním. Potřeba slasti je velice silným motivem, schopným ovlivňovat, často řídit naše jednání. Je pak v pravém smyslu svobodné? I to je podnět k zamyšlení.

Kontrastně k tomu sebezáchovný instinkt v jistých situacích vyvolává odpor nebo strach. Bezděčné učení pak občas zakotvuje umělou úzkost z okolností, které jenom obrazně simulují ohrožení života. Fobie nebo méně nápadné úzkosti a strachy mohou být silným motivem našeho rozhodování a jednání, i když jsou nesourodé s rozumem. I zde je namístě se ptát, nakolik jsem svobodný, když se jejich spontánnímu hlasu podřizuji.

Vedle instinktů a samovolných nutkání je tady intuice. Je to – jak často říkáme – druh rozvahy, která neprobíhá pod kontrolou vědomého rozumu a nabízí často mlhavý závěr o povaze situace, o níž nemám plný přehled pro její složitost nebo nedostatek informací. Projeví se skoro vždycky v pocitech, že něco nějak je nebo že bychom měli nějak jednat. Pocit má jistý imperativ, který ale není nezlomný – přesto se jím dost často řídíme.

Instinkty, nutkání a intuice jsou tedy prvky, které vystupují spontánně. Jaký vztah jim přiznáme k svobodnému rozhodnutí? Vezměme situaci (jistě mírně umělou), kdy na mne není činěn žádný vnější nátlak, ani citový. Pak je můj subjekt tak říkajíc *sám*, vybaven jen svým rozumem, citem a vůlí. V rozpoznání alternativ, v jejich zvážení a vlastním rozhodnutí *slyší různé hlasy*: jednak z *hloubi* ty spontánní, o kterých jsme právě hovořili, jednak *shora* hlas svědomí a hodnot, které vyznává, konečně *mezi tím* věcný hlas praktické rozvahy, jaké šance má uskutečnění té nebo oné možnosti a jaké jsou její dohledné důsledky. Mezi všemi těmi vlivy musí rozhodnout, dost často v jednom okamžiku. Vůle k tomu je také spontánní, je-li to rozhodnutí svobodné, je to však *jiná spontaneita*, než ta, o níž jsme právě mluvili: je to jeho vůle k sebeurčení jako subjektu. Její svoboda není v tom, zda vyslyší či nevyslyší hlas instinktů či intuice, ale v tom, jakou mu přizná váhu mezi všemi třemi druhy *hlasů*, tedy proti hlasu svědomí a rozumu.

**Reflexe 2: Povinnost.** V jistém smyslu ke všemu spontánnímu komplementární jsou *povinnosti*. Některé z nich nám byly vnuceny ať vyšší mocí nebo prostě okolnostmi života; v těch jistě nejsme svobodní. Jsou ale takové, které jsme vzali na sebe vědomým rozhodnutím, které – do té míry, jak jen možno – bylo svobodné; založilo tak meze našich příštích voleb, zajištěné naší odpovědností respektive svědomím. Je mnoho možných příkladů, jeden z těch nejpřirozenějších je rodičovství. V tom, že jsme dítě zplodili, jsme dejme tomu úplně svobodní nebyli nebo jsme případně to ani nechtěli; teď tady ale dítě je a já se cítím povinen se o něho starat. K původní volbě v tomto směru jistě mnohé přispělo, například rodičovský instinkt, mínění okolí, vlivy výchovy a podobně – nicméně v jisté míře se rozhodnu svobodně, že se o dítě budu starat (zvláště, jsem-li muž). To rozhodnutí mohlo padnout v euforii, kterou vyvolá zrození; ale povinnost, která tím vznikla, trvá dlouhá léta a nepřetržitě. Brzo zjistím, že mě rodičovství v tom či onom omezuje: musím se vzdát většiny zábav, musím dbát o to, abych vydělával dostatečné množství peněz, nemohu prostě odejít z rodinného vztahu, i když mi v nějakém směru nevyhovuje. Jsem *poután* povinností, kterou jsem vzal na sebe svobodně, ale jejíž dosah jsem v té chvíli dejme tomu netušil. Jsem tedy v tom ohledu nesvobodný?

Odpověď není zcela snadná. V každém okamžiku, kdy mě různé svody, potřeby či požadavky nutí k tomu, abych se z té povinnosti vyvázal, musím volit. Povinnost, kterou jsem na sebe vzal, vstupuje do hodnocení alternativ, předcházejícího vlastní rozhodnutí. Pokud je

stále ještě *mojí vlastní hodnotou*, stojí tak říkajíc na straně mého subjektu, prostě ke mně patří: pak myslím nelze říct, že by má volba byla nesvobodná. Pokud se ale z povinnosti stane pouhý zvyk nebo mě k tomu, abych se jí podřídil, nutí strach například z veřejného mínění či třeba zákonného postihu, stává se omezením mé svobodné vůle.

Je mnoho jiných povinností, například v zaměstnání, ve spolcích a podobně. Tato omezení, která třeba nejsou po většině zásadní, ale ve svém úhrnu jsou účinná, vytváří jistou paralelu s vnější, společenskou nebo politickou svobodou. Tam také, i když jsme se zbavili útlaku a různých nesmyslných omezení a získali, jak se říká v slavnostních projevech, konečně svobodu, zůstává pořád v existenci stát s mnohými zákony a pravidly, jejichž dodržování si vynucuje hrozbou různých sankcí. S některými zákazy a příkazy můžu případně nesouhlasit, každý rozumný občan ale ví, že jeho svoboda by neměla omezovat svobodu druhého a že pro některé služby, které čeká od státu, jako zajištění bezpečnosti, zdravotní péče, podpora v nemoci a ve stáří a podobně musí podstoupit jistá omezení. Společenská svoboda je tedy v organizované společnosti vždy *relativní*, což nicméně neznamená, že se o ni nemám starat a o její rozumnou míru nemám usilovat spolu s jinými.

Podobně je tomu s mou *aktuální vnitřní* svobodou. Smysl má o ni usilovat proti vlivům, které jsme zde probrali – ale jen potud, pokud ji dokážu pozitivně naplnit. To předpokládá především *duchovní* nebo prostě *myšlenkovou* svobodu. Ta není jenom *negativní* ve smyslu oproštění se od předsudků a levně ustálených názorů: je především *pozitivní* ve schopnosti tvořit nové, sobě vlastní myšlenky a postoje. Výrazem této svobody je tedy **tvorba**. Ne všichni máme k tvorbě stejné schopnosti, nicméně každý z nás má v jádře svého subjektu určitou potencialitu tvořit. Zhodnotit ji, tedy aktualizovat jí své živé hodnoty, je myslím projekt, který je základem skutečné *svobodné vůle*: vůle, která – jak ukázala tato úvaha – je často omezenější, než se na první pohled zdá, která nicméně *existuje*, do té míry, do jaké o ni jakožto vědomé subjekty usilujeme.

== =



## Náhoda

Když jsem 7. listopadu 1967 odpoledne šel těsně podél domu, v kterém dodnes bydlím, shodil náhlý poryv větru s římsy v šestém patře velkou skleněnou nádobu, plnou kyselého zelí. Nádobu proletěla těsně kolem mé hlavy a roztříštila se mi u nohou. Kdybych byl udělal o trochu delší krok, nebyl bych asi dneska zde a úvahu o pojmu náhody by musel napsat někdo jiný. Ano, byla zřejmě *náhoda*, že jsem právě šel v oné chvíli podél domu, že vítr právě ještě zesílil, takže nádobu shodil, že také já jsem neudělal osudný rychlejší krok. Náhoda tomu chtěla, že jsem jenom o vlas nebyl smeten z existence sklenicí kyselého zelí.

Jiní takové štěstí neměli: jednoho zabil zlomený strom, jiného zase jindy velký rampouch, který náhle spadl se střechy, třetího srazil na přechodu řidič, jemuž náhle selhaly brzdy. Blízcí těch nešťastníků si často kladou nutkavou otázku, *proč* se to stalo právě jim a v danou chvíli. My, kteří nevěříme v osud, odpovíme, že to byla nešťastná *náhoda*. Popíráme tím, že každý jev má příčinu, že existuje kauzalita?

Vraťme se k úvodnímu příkladu. Ten den byla dle meteorologů masivní tlaková níže nad Severním mořem, která se díky Coriolisovým silám zaplňovala mohutným vírem vzduchu, projeveným u nás větrem síly vichřice. Tlaková níže měla svoji příčinu v nerovnoměrném ohřívání vzduchu nad mořem, které zas mělo další příčiny. Příčinou toho, že foukalo v nárazech, byla rychlost větru a vlastnosti vzduchu, které vedly k turbulencím. Důvodem toho, že jsme ten den s mojí ženou byli doma a ne v práci, byl státní svátek, jehož příčiny by se daly vysledovat až k Říjnové revoluci, vzniku Sovětského svazu, jeho vítězství ve válce a osvobození většiny naší země, které vedlo k nastolení komunismu v Únoru a tak dále. Důvodem toho, že jsem v tom počasí šel podél domu, bylo, že jsem nesl domů v koši usušené prádlo (tehdy se ještě venku sušilo), o které se žena obávala v onom počasí. Příčinou toho, že jsem dělal malé kroky, byla váha koše a fakt, že jsem přes něj dobře neviděl. Příčinou toho, proč měli sousedé kyselá zelí za oknem, bohužel neznám – ale jistě byla nějaká.

Jak vidno, všechny složky situace měly svoje příčiny, které by bylo možné ještě blíže rozebrat, případně rozvinout do kauzálních řad nebo spíš vějířů či sítí. Mám-li být ovšem přesný, fakt, že právě v té chvíli přišel náraz větru, by neuměla předpovědět žádná fyzika s víc, než jistou pravděpodobností, jelikož turbulence se chovají chaoticky; tedy se tady trochu jinak objevuje náhoda. Také mé kroky nebyly přesně pravidelné, mohl jsem třeba zakopnout a prudkým pohybem se protnout s trajektorií letu té nádoby; že se to nestalo, byla spíš náhoda, než nutnost.

Mohl bych jít ovšem ještě hlouběji. Síla tření mezi sklem a kovem římsy, kterou síla větru překonala, závisí (kromě váhy sklenice) na mezimolekulárních silách obou materiálů, které zas závisí na kvantových stavech elektronových obalů molekul – a ty jsou podle vědy v určitém rozsahu náhodné. Totéž platí pro síly tření vzduchu, které vyvolaly turbulence, i pro pohybovou excitaci jeho molekul paprsky slunce, která vedla k jeho zřídnutí a tedy tlakové níži nad mořem. Takto bych mohl pokračovat i s dalšími ději, které se protkly v dané příhodě. Máme tady tedy zřejmě různé druhy náhod, promíšených s kauzalitou. Než o nich budeme poněkud více uvažovat, pohlédněme napřed aspoň trochu zpět.

Ve filosofii posledních staletí, až do sklonku toho devatenáctého, byla náhodnost chápána jako porušení kauzality – a jako taková nezlomně popírána. Vždycky tomu tak nebylo. Tak třeba staří Řekové znali komplementární pojmy *logos* a *chaos* – první jako přirozený řád, v kterém se věci děly podle bohy daných zákonů (a tedy v zásadě předpověditelně), druhý jako nepřítomnost jakéhokoliv řádu, tedy oblast nepředpověditelné zvládnutí nebo, jak bychom dnes řekli, náhodnosti. Chaos byl podle jejich mýtů primární, dokud jej nespoutal Diem vnucený logos. Řád světa, který nastal, měl ale podle jejich víry trochu

zvláštní podobu, zejména co se týkalo jednání lidí. Na jedné straně starší mýty mají jako centrální představu *osud*, který – jednou bohy ustavený – nemůže změnit nejen člověk, ale ani bůh. Na druhé straně v novějších příbězích lidé řád světa různě porušují, jsou za to nevyhnutelně trestáni, ale do dění občas zasahuje bůh či bohyně. Tuto *vyšší moc*, která narušuje zákonitý běh světa, nahradila po mnoha staletích *náhoda*.

K tomu se ale napřed lidská mysl musela vymknout z představ, že veškeré dění neustále řídí vyšší síly, a přijmout názor, že svět má své vlastní, přirozené zákony. Ačkoliv o představu těsné zákonité *kauzality* musel být vybojován dlouhý zápas, byl to už Aristoteles, kdo promýšlel povahu příčiny a tedy také následku. Jeho poněkud zvláštní roztrídění druhů příčin stojí zato stručně zopakovat. Rozlišoval příčiny: 1. *materiální*, které jsou čímsi jako surovinou důsledku (to je příčina vnitřní), 2. *formální*, které určují tvar výsledku a lze je přirovnat k náčrtku, který si dělá řemeslník pro to, co chce vyrobit (příčina vnější v jednom smyslu), 3. *efektivní*, které zvnějšku působí změnu, která pak vede k důsledku (tedy vnější v jiném smyslu), 4. konečně *finální*, kdy cíl změny je její příčinou. Toto pojetí, uznávané ještě scholastikou a rozvedené Tomášem Aquinským, bylo zpochybněno na počátku novověku – například Francis Bacon a po něm další zcela zavrhli finalitu. Co ale hlavně vadilo, byla *nesourodost* příčiny a následku, zatímco nové pojetí světa, které obsahoval program přírodního poznání, leželo na představě *kontinuity*: kauzalita – jak to později přijaly vznikající vědy – se zvolna stala *pravidlem*, podle něhož se táž skutečnost proměňuje z jedné formy na jinou. Takto to ovšem koncem renesance ještě jasné nebylo.

Trvalo ještě málem století, než britští empiristé, zvláště David Hume, podrobili kauzalitu podrobnému zkoumání. Je trochu bizarní, že právě Hume, který pojem příčiny a následku označil za mentální konstrukt, založený na habituální časové následnosti dvou dějů, položil základní pravidla kauzality, přijímaná pak po celá staletí. Bylo jich celkem osm: 1. příčina a následek musí být vzájemně přilehlé v čase a prostoru; 2. příčina předchází následek; 3. musí být stálá jednota mezi příčinou a následkem; 4. tatáž příčina vždy působí tentýž následek a daný následek musí mít vždy tutéž příčinu; 5. proto jestliže různé objekty působí tentýž efekt, musí mít něco společného, co je vlastní příčinou efektu; 6. a naopak, jestliže podobné objekty působí různé efekty, pak příčinou té odchylky je různost, skrytá v objektech; 7. jestliže se nějaký objekt zvětšuje či zmenšuje v důsledku zvětšování nebo zmenšování své příčiny, musí jít o složený efekt, pocházející z různých částí příčiny; 8. konečně jestliže nějaký objekt existuje po jakýkoliv čas bez nějakého efektu, pak nemůže být sám příčinou nějakého jevu, ale vyžaduje další princip, který efekt působí.

Všimněme si, že tato vyčerpávající pravidla stanoví vlastně jenom podmínky, za nichž lze vztah dvou jevů prohlásit za kauzální, ale ne *důvod* toho vztahu: nějakou vlastnost příčiny, která by *nutně* vedla k důsledku (tak jak se o to náznakem aspoň pokusil Aristoteles). Hume, jak lze u něj vyčíst, nevěřil v možnost kauzalitu v její podstatě nahlédnout. Kdyby ale měl jiný postoj, asi by brzo poznal, že se mu tu otevírá nekonečná regrese: i kdyby v dostatečné obecnosti našel *důvod* kauzálního vztahu (tedy *důvodu*), musel by se ptát po *důvodu toho důvodu* a tak dál do nekonečna.

Že v jeho výčtu podmínek kauzality nikde nevystupuje náhoda, není důkazem toho, že by Hume věřil ve vševládnost kauzality – spíš jen stanovil pravidla, za nichž má smysl o kauzalitě uvažovat. Nicméně jeho příspěvek a hlavně asi veliké úspěchy Newtonovy mechaniky způsobily rozšíření *determinismu*, podle něhož každý jev má ve světě svou zákonitou příčinu a jelikož ta je zas důsledkem nějaké jiné příčiny, je svět od počátku určen ve svém běhu přísnou kauzalitou. Ostatně ještě téměř století před Humem zformuloval Leibniz svou koncepci *dostatečného důvodu* pro každý děj, které předcházely podobné myšlenky Tomáše Aquinského a Williama Occama a kterou následovala po třech stoletích čtverá forma postačujícího důvodu v myšlení Schopenhauera, z nichž první postihovala přírodní děje. V tomto pojetí zjevně nemá žádné místo náhoda, což také bylo explicitně

vyjádřeno řadou myslitelů. Úspěchy věd, které se zformovaly vše s fyzikou, z tohoto přesvědčení udělaly často dogmatickou víru.

Tuhý kabát deterministické kauzality začal ale být samotné přírodní vědě těsný už koncem 19. století. Když Boltzmann uvažoval o chování plynů a představoval si je jako soubor obrovského počtu molekul, které na sebe různě narážejí, zjistil, že nemá (a nemůže mít, jak pak Maxwell ukázal) dostatek informací o pohybech každé z nich, aby z nich mohl vyvodit chování celku. Ačkoliv jistě věřil, že se každá z nich ve svých pohybech a srážkách chová deterministicky, pomohl si představou, že se molekuly pohybují nahodile, s jistou pravděpodobností, danou podmínkami systému. Podle zákona velkých čísel jeho statistický přístup poskytl pozoruhodně správné závěry, což dalo základ statistické mechanice a později teorii stochastických procesů.

*Náhodnost* jako pouhý *nedostatek informací* o jinak deterministickém ději brzo nestačila, když se fyzika ponořila hlouběji do struktury hmoty. Kvantová mechanika, jejíž základ vznikl v prvních desetiletích 20. století, nabízela zcela nový pohled, podle nějž existují fundamentální důvody, proč o malých částicích hmoty a jejich souborech nelze získat nic určitějšího, než *pravděpodobnostní* výpovědi. Kde přesně vězí odpovídající náhodnost, zda v samotném systému částic či v jeho interakci s měřicími přístroji, o to se dodnes vedou spory; jeví se ale jako nepochybný empirický fakt, že determinace je tady těsně propojena s *fundamentální náhodností*, která se realizuje v deterministickém obalu.

Co na to všechno filosofie? Zdá se, že měla jiné, vlastní starosti. Bylo to teprve v roce 1913, kdy Bertrand Russell zaútočil na tradiční pojetí kauzality jako vztahu příčiny a následku, které označil za relikvii minulosti, udržovaný – podobně jako monarchie – v pochybné víře, že ničemu neškodí. Co místo toho nabídl (v zpracovanější formě v knize, kterou publikoval v polovině století), byly *kauzální linie*, které byly mnohem bližší vědeckému pojetí a zajišťovaly kontinuitu kauzálního děje s možností vysouzení budoucího stavu v různých příštích okamžicích, ať už přesně nebo pravděpodobně.

Jakkoliv Russellovo pojetí bylo potom kritizováno (např. výtkou, že je jeho teorie *epistemická*, tedy pracuje s pojmem vysuzování, zatímco kauzální vztahy jsou *ontické*, tedy věčné) a vzniklo pak mnoho teorií na základě této kritiky a dalších kritik zase oněch inovací, je možno říct, že se jeho zásluhou filosofie dobrala pojetí *kauzálních procesů*, blízkých tomu, jak je vidí věda. Stojí zato uvést stručně pět postulátů, na nichž Russell svou teorii postavil: 1. postulát kvazi-permanence praví, že se věci ve světě nemění nespojitě, tedy skokem; 2. je možno oddělit různé kauzální linie; 3. platí časoprostorová kontinuita a proto kauzálně propojené události, vzdálené v časoprostoru, musí mít další události mezi sebou, které kauzalitu zprostředkují; 4. strukturně složitější události mohou být mezi sebou propojeny řadou kauzálních linií; 5. máme právo usuzovat na analogii mezi kauzální řadou, kterou pozorujeme, a podobnou, která je mimo dosah pozorování.

To byl jistě pokrok v chápání příčinnosti. Nicméně všechno přemýšlení před Russellem i po něm nedospělo k nějaké demonstraci *nutnosti kauzality*, která je komplementární *možnosti náhody*: od počátku osvícenství až do konce 19. století převládla v Evropě víceméně dogmatická víra, že svět se chová ve všem všudy kauzálně. Daleko v minulosti byli starověcí myslitelé jako Aristoteles, Epikuros i Leukippos, kteří všichni uznávali absolutní náhodu aniž by ovšem o ní mnoho řekli. Ta víra v zákonitost světa měla ovšem svoje důvody nejenom v úspěších, které předváděly rodící se vědy: dávala jistotu, že je možné jeho poznání a že lze na základě objevených zákonitostí vystavět obraz světa, který dává smysl.

Když se nad tím zamyslíme, tak v hloubi sporu zákonitosti a náhody jsou dvě základní psychologické potřeby: jednak potřeba *jistoty*, která si žádá *předpověditelnost* veškerého příštího dění; jednak potřeba *naděje a svobody*, která proti tomu žádá možnost *spontánního* zvratu strojového běhu světa. Není jen věcí empirických pozorování, zda jeden postoj v dané

době převládne, ale je to také obraz *mentality* doby, která mezi nimi kolísá a zbystří pozornost k jedné z obou možných stránek světa.

Z tohoto hlediska není zas tak překvapivé, že si Boltzmann pomohl náhodností při popisu velkých souborů právě koncem 19. století, kdy vyvanuly všechny zbytky předešlého vlivu osvícenství, a že po nedlouhé době (v roce 1890) Charles Sanders Peirce formuloval svůj *tychismus* (podle řeckého *tyché*, náhoda). Peirceho názor, že se v dění světa uplatňuje spontánní, tedy absolutní náhoda, nevyplýval z nějakého apriorního rozvažování, ale z pozorování: byl nejen filosofem, ale také aktivním vědcem a zjistil mnoha pokusy, že když nějakou fyzikální veličinu měří mnohokrát za sebou, nedostane nikdy jenom jednu hodnotu, ale určitou distribuci hodnot; podobně pokud měří její změnu, pak místo hladké křivky, odpovídající dané zákonitosti, obdrží rozptýl hodnot, jimiž křivku může leda proložit. Když zjemňoval svá měření, zjišťoval, že ten rozptýl nemizí, spíše naopak roste. Nakonec došel k názoru, že do daných zákonitostí zasahuje *náhoda*, která je fundamentální vlastností světa.

Dnešní fyzik by asi usoudil, že Peirceho rozptýly hodnot byly patrně způsobeny nekontrolovanými vlivy prostředí nebo samotné měrné aparatury (skutečně bylo u řady veličin pak ukázáno, že jejich změření lze téměř libovolně zpřesňovat). Oba ty vlivy by však byly nutně náhodné, jinak by nebyl rozptýl hodnot, ale pouze stálá odchylka. Máme tady tedy dva možné postoje: buďto náhoda zasahuje přímo do zákonitosti, jak je možno rozumět Peircemu, a tedy zákonitost vlastně platí jenom přibližně a je rušena nahodilostí (takže to vlastně není v pravém smyslu zákonitost), nebo zákonitost platí přesně a náhoda je někde mimo – ale kde?

Skeptický filosof, naladěný proti vědě (a máme dnes dost takových), patrně odpoví, že skutečnost je v podstatě chaos, z něhož uměle vyvlékáme (nebo do něhož vkládáme) své zákonitosti. Proti tomu mnohý vědec namítne, že to je v příkrém rozporu s pozoruhodnou úspěšností zákonitých popisů, jež věda zatím našla. Pouze relativní náhodnost, kterou Peirce (a po něm více méně každý experimentátor) pozoruje, je jenom důsledek koincidence vnějších procesů, o sobě také zákonitých, které měření ovlivňují. Že se to děje zjevně náhodně, což napovídá neredukovatelnost náhodnosti, by vysvětloval složitostí prostředí a velkým množstvím dějů v něm, takže výsledek vyjde zjevně náhodně s podobnou logikou, s jakou Boltzmann buďoval svou statistiku.

Peirce by ovšem našel zadostiučinění o necelé čtyři dekády později, kdy skupina fyziků kolem Nielse Bohra a Wenera Heisenberga našla, jak jsem už shora naznačil, že jistá pozorování maličkových částic hmoty dávají zásadně jenom pravděpodobnostní výsledky. Kvantová mechanika, kterou na základě toho vyvodili, připouští různé možné interpretace, o něž se dodnes vedou spory. *Kodaňský výklad*, který s malými obměnami převládl, přisuzuje oněm částicím a jejich malým souborům vlastnost *náhodné zákonitosti* (nebo zákonité náhodnosti), formulované *pravděpodobnostně*. Podstatný rozdíl proti statistické mechanice, kde je pravděpodobnostní popis jen obrazem nedostatku informace, v tomto případě je náhodnost brána jako *fundamentální*: ať bychom daný systém studovali sebepřesněji, naše výsledky budou z hlubších příčin vždy jen pravděpodobnostní.

Sami proponenti kvantové mechaniky ovšem připouštěli, že taková relativní neurčitost postupně mizí, když se z mikrosvěta blížíme makrosvětu, tedy rozměrům naší přirozené zkušenosti. Znamená to, že náhodnost se vyskytuje jenom kdesi v nitru hmoty, ale v běžném světě panuje stále determinismus? Byli to zase filosofující vědci, zejména Ilja Prigožin (psaný obvykle Prigogine) a Jacques Monod, kteří se proti takovému závěru vzbouřili. Podle nich mechanika, která tvoří páteř vědeckého determinismu, nemůže vysvětlit nevratný vývoj světa v čase a povstávání nového, zejména vznik a vývoj živých organismů. Monod kromě mnoha objevů proslul větou, že „člověk konečně ví, že je sám v necitelné nesmírnosti vesmíru, z které se vynořil *pouhou náhodou*.“ Názor, že to byla krajně nepravděpodobná náhoda, která stála u vzniku živé hmoty, a další nedohledná řada náhod, která provázela organický vývoj až

po povstání člověka, je dodnes sdílen většinou vědecké komunity a stal se samozřejmým článkem učebnic.

Co ale míní vědci *náhodou* v této souvislosti? Pokud mohu soudit, je v tom řada různých významů, které se pokusím rozplést. *Vcelku* se zřejmě míní *absence zákonitosti*, podle níž by život v určité fázi vývoje Země *musel* vzniknout a vyvíjet se k vyšším, složitějším formám; naopak veškerá zkušenost s anorganickou přírodou ukazuje na obecnou tendenci světa k méně organizovaným formám, která až na výjimky má povahu až přírodního zákona. Prigožin ale teoreticky ukázal, že *mohou* existovat nerovnovážné systémy, které této tendenci vzdorují a případně se dále rozvíjejí. Tato *možnost bez nutnosti* je tedy jedna verze předpokládané náhody.

Než ale tyto Prigožinovy systémy mohly vzniknout, musela tady už být zárodečná živá hmota, jejíž vznik se podle převažujícího mínění vědců také pojí s *náhodou*. Abychom ji v obecnosti pochopili, musíme se ještě vrátit ke komplementární stránce věci, tedy zas ke kauzalitě. Ani Russellovy kauzální linie či procesy, jakkoliv strukturované, evidentně nemohou plně vystihnout svět, ve kterém žijeme: musíme uvažovat celé svazky velmi různých procesů, které se v časoprostoru rozličně protínají, takže tvoří jakousi mnohazměrnou síť, v jejíchž uzlech jsou složité reálné události. Procesy, které se v nich prolínají a působí případně na sebe, mohou mít vzájemně různou závislost. Na rozdíl od Hegela a hlavně od Marxe, který jím byl silně ovlivněn, nelze rozumně předpokládat, že ve světě *všechno souvisí se vším*, alespoň na praktické úrovni: naopak existují zřejmě procesy, které jsou – v prakticky postřehnutelných mezích – vzájemně nezávislé, i když se každý z nich řídí stejnými přírodními zákony. K střetávání takových dějů dochází neustále, my ale registrujeme jen události, které jsou pro nás nějak lidsky významné – a protože jsou zjevně výsledkem protnutí dějů, které nemají společnou konsistentní příčinu, pojmem je jako *náhodou*. Navrhují je nazvat *akcidencí* s tím, že nejsou nebo nemusí být popřením kauzality v jednotlivých procesech.

Kdybychom však akcidencí chtěli zcela vysvětlit náhodou, byl by to výklad v kruhu, neboť pro koincidence různých procesů v dané události nemáme konsistentní kauzální příčinu. Je tedy třeba připustit, že samým předpokladem vzájemné nezávislosti některých – o sobě kauzálních – procesů připouštíme jistý *indeterminismus světa* a tedy, jsme-li důslední, musíme akcidenci považovat za druh *náhodnosti*.

Takový druh náhody zřejmě byl u vzniku a vzájemné interakci molekul, z nichž vznikly stavební kameny předchůdce primitivní buňky, a podobně i u dalšího vývoje. Ten podle všeobecně přijaté darwinistické doktríny probíhal přirozeným výběrem měnicích se populací živých forem v měnicích se vnějších podmínkách. V jednom i druhém bylo zřejmě mnoho *akcidencí*, ale není jisté, zda to stačí k úplnému výkladu. Akcidence zřejmě postihují takové jevy jako magmatické procesy, vrásnění zemské kůry, dopad meteoritů či klimatické změny jako třeba doby ledové; odpověď na ně v živých organismech však kromě jiného musela spočívat na mutacích DNA, která v zárodečných buňkách nese genetickou informaci, předávanou dalším pokolením. Jak se dneska téměř jistě ví, k mutacím dochází převážně chybami při kopírování DNA během dělení buněk (je sice dneska běžné uvažovat i o vlivu virů, ale ty spíš vkopírují do DNA celé – patrně pasivní – úseky, než že by způsobily aktivní mutace). Chyby jsou sice velmi řídké a většinu z nich organismus samovolně napraví, ale vývoj druhů trval desítky nebo i stovky milionů let, což umožňuje akumulaci genetické změny. Je celkem jednota v názoru, že jde o *chyby*, nikoliv jakýsi záměr nebo finalitu, což jaksí samozřejmě znamená, že mutace jsou *náhodné*. Zda tu jde o *akcidence* nebo o fundamentálnější druh náhody (třeba na kvantové úrovni), je dnes těžké rozhodnout.

Zde je načase se vrátit o řadu miliard let a myšlenkově pohlédnout do raných fází vesmíru. Podle řady příznaků (např. záření vesmírného pozadí) byl vesmír ještě v prvních fázích svého rozpínání homogenní. Že v něm postupně vznikly první hvězdy a galaxie, že

prostě došlo k jeho strukturování, které za zhruba šest miliard let umožnilo vznik Země, na něm vznik a vývoj života, nakonec nás lidí s naší schopností o tom všem přemýšlet, je podle ustáleného názoru díky *spontánním fluktuacím* původních částeczek hmoty, díky kterým *náhodně* vznikaly první shluky hmoty a ty pak díky gravitaci na sebe nabalovaly další částčky až do obrovských formací. Všimněme si tu pozoruhodného posunu: když Boltzmann a jeho následovníci, jak jsme nahoře řekli, uvažovali náhodný pohyb nepatrných částic plynu, dělali to z nedostatku informací o jejich individuálních pohybech. Předpoklad náhodnosti, svého druhu vlastně chytrý trik, se postupně v myšlení změnil v samozřejmý fakt a odtud se stal výkladem řady jevů. Je to jen příklad toho, jak se mentalita doby promítá do přísné vědy. Fyzika, která na počátku způsobila upevnění *determinismu*, postupně stále víc připouští *indeterminismus*, tedy vliv náhodnosti, což ovlivňuje myšlení i každodenního života.

Zkusme pro tuto chvíli shrnout typy náhody, které jsme ve zdejších úvahách potkali. Úplně v hloubi stojí *fundamentální náhodnost* kvantových procesů a možná fluktuací v rozměrech o něco větších; nad nimi je *efektivní náhodnost*, která je formou nevyhnutelného nedostatku informací o detailních příčinách; konečně zcela nahoře je *akcidenční náhodnost*, jaká se vyskytuje v přirozeném světě. Je mezi nimi nějaký podstatný rozdíl a pokud je, dává nám možnost porozumět lépe náhodě?

Ačkoliv krajní dva typy jsou spíše ontické, zatímco střední spíše epistemický, jde jen o odstíny. Ve všech případech vychází náhodnost jako zjevná *neprítomnost přímé konsistentní kauzality*, ať jako jedné příčiny či kauzálního procesu. To je negativní určení. Řečeno pozitivně, jejím připuštěním v jiných slovech připouštíme *spontaneitu* skutečného světa, která se do určité míry vzpírá nejen ovládnutí, ale i poznání a tedy předpovědi. Je tedy její uznání kapitulací poznání?

Odpověď je možno rozdělit na dvě části. V té první se dá konstatovat, že s náhodou v mikrosvětě se věda naučila dobře zacházet tím, že ji pravděpodobnostním popisem smířila se zákonitostí: kvantové a stochastické procesy umí zvládat stejně dobře jako klasickou mechaniku. Bohužel to zdaleka tak neplatí v našem přirozeném světě: statistika nehod na dálnici, jakkoliv propracovaná, nedává předpis, jak jim zabránit.

Druhou část otevírá otázka, zda a jak rozumíme náhodě, ať v kterémkoliv z typů, jež jsem vyjmenoval. Jak jsem už ale výše naznačil, v otázce se musíme jedním dechem tázat, zda rozumíme jejímu protipólu, tedy kauzalitě. Schopenhauer kdysi bystře poznamenal, že pojem příčiny a následku je vlastně přenesený subjekt-objektový vztah: já činím, tedy něco způsobím – přeneseně neosobní příčina vede ke svému důsledku; počátkem i motorem mého činění je moje vůle – a tuto vůli přeneseně nazvu zákonem. Nutnost, s kterou příčina vede k důsledku, si žádá zobecnění, aby byla právě nutností: nejen, že tatáž příčina vede vždy k témuž důsledku, jak praví Hume, ale *každý* jev má svoji příčinu a sám je zas příčinou jiného jevu. Otázka, *proč* tomu tak musí být, se neklade: nutnost je obsahem příčinného vztahu, toho zákona, který je v hloubi přenesenou vůlí subjektu.

Věda, která celkem brzo překonala naivní koncept kauzality, si zprvu ponechala pojem zákona: Newton zformuloval svoje *pohybové zákony* a dvě století trvalo, než věda pochopila, že její poznání není úplně bezchybné, a začala se vyjadřovat spíše v pravidlech a hypotézách, nejnověji v modelech. Ať zákon nebo model, neříká tolik, *proč* se věci dějí podle něho, ale spíše *jak*. Rozbor toho by si vyžádal zas jinou úvahu; řekněme zde jen, že se popis opírá o hierarchii abstrakce, v jejíž hloubi leží jisté empirické axiomy, které se už nezdůvodňují.

Náhoda, která se prodere mezi hustou sítí odhalených nebo jenom předpokládaných kauzalit, bude vždycky trochu podezřelá, protože nemá v sobě skrytý subjekt-objektový vztah. Jejím uznání nepomáhá, že ji vlastně neumíme dokázat: nejde to (jak lze paradoxně dokázat) ani u náhodné řady čísel, natož pak v případě reálných dějů, kde se lze vždycky přit, že jsme jen přehlédli nějakou skrytou kauzalitu. Nelze se tedy příliš divit, že i takový veliký duch, jako byl Albert Einstein, odmítl v souvislosti s kvantovou mechanikou uvěřit, že „Bůh

hraje s vesmírem v kostky“, tedy že existuje neredukovatelná, objektivní náhodnost. I ten, kdo v její existenci uvěří, bude mít často asi sklon v ní vidět skrytou kauzalitu – ať vyšší moc, jak to dodnes formulují pojišťovny, nebo jako *spontánní vůli* přírody. Je těžké připustit, že je to prostě *absence* nějaké zákonitosti: že kauzální síť světa není hustá bez mezer – jako by těmi mezerami vyhlížel chaos, trvající na pozadí světa jako jeho prapůvodní podstata.

Ten skrytý chaos trochu děsí, ale – jak už kdysi viděl Leukippos a nově v naší době řada myslitelů – je to jediná možnost, jak ve světě může samovolně vznikat něco doopravdy nového. Chaos se ovšem vzpírá poznání (ano, existují dnes teorie chaosu, ale jde o deterministický chaos a jeho zpracování je vždy pravděpodobnostní). Pokud jej byť jenom v náznacích připustíme, jak je tedy možná věda, vůbec logické myšlení o světě? Jediná odpověď, která mě napadá, je ta, že naše zkušenost světa má v jádře dvě komplementární stránky: jednu, která se poddává pravidelnosti a tedy zákonité kauzalitě, a druhou, která připouští nanejvýš pravděpodobnost a je doménou náhody a chaosu. Jedna přináší uklidňující jistotu, druhá je zneklidňující oblastí obav, ale také naděje a novosti. Obě vystupují na pomezí naší zkušenosti, kde se nové a nezvyklé zpracovává v známé, pravidelné, zákonité. V úsilí o srozumitelnost světa nám vyvstávají vzorce, které dávají logický smysl; něco však vždycky zůstává, co pomineme jako náhodu.

Taková je naše zkušenost a takové jsou podmínky našeho poznání. Ale jaký je svět *sám o sobě*? To nikdy nebudeme vědět – není ostatně jisté, zda *nějaký* vůbec je: zda jeho *nějakost* není jen zpětný odraz naší zkušenosti.

= = =

## Individualita

V roce 1880 začal William Bentley, patnáctiletý chlapec v americkém Vermontu, zkoumat na darovaném starém mikroskopu sněhové vločky. Záliba přerostla v celoživotní vášně a Bentley, ačkoliv byl v zkoumání přírody amatér, do své smrti nashromáždil na pět tisíc mikrofotografií, na nichž mohl demonstrovat, že žádné dvě z vloček, které na podložním sklíčku zachytil, nebyly stejné. Jiní tento zájem po něm převzali, hon za stejnými vločkami přerostl ve svého druhu sport, ale ani mnohonásobně víc dalších obrázků patrně nezměnilo nic na Bentleyho závěru: ačkoliv každá z vloček měla pravidelný, šestičetně symetrický tvar, byla trochu jiná, než ty ostatní. Řečeno termínem, který je dneska běžný, každá z nich byla *individuální*.

Individualita není znak, kterým by se vyznačovaly jenom sněhové vločky. Co dráždí pozornost právě v jejich případě, je soubytí přísného řádu v jejich tvaru s jejich velmi zjevnou zvláštností. Řád sugeruje pravidelnost: tu sice v jedné vločce vidíme příjemně esteticky uplatněnou, ale od jedné k druhé už zachytíme leda podobnost. Obecný řád, dle něhož ty subtilní krystalky ledu vznikají, je tu jak se zdá v těsném kontaktu s individualizační silou, kterou je nejspíš soubor různých náhod v historii jejich vzniku: řád jako by se tu prolínal s chaosem.

Je tedy vůbec něco takového, jako „sněhová vločka“? Vždyť pokud jedné dáme toto jméno, bude hned druhá svojí odlišností žádat jiné označení. Tak aspoň soudili – ovšem v poněkud jiných souvislostech – někteří myslitelé středověku při velké debatě o realitě obecnin. Už od Platona a jinak Aristotela tu bylo vědomí o napětí mezi obecnými pojmy a jejich zvláštním uplatněním v každodenním životě. Pro Platona, ovlivněného pythagorejci, existovaly ideální předobrazy, které byly stálejší a proto skutečnější, než jejich proměnlivé, zvláštní projevy v dle něho iluzorním světě smyslového vnímání. Pro Aristotela – při vši jeho úctě k učiteli – představa věčných, na lidském myšlení nezávislých předobrazů (forem nebo idejí) byla zřejmě absurdní: pro něho ideální předobrazy byly mentálními obrazy, tvořenými myslí. Řečeno mnohem pozdějšími termíny (a tím také v trochu jiném významu), byly to obecniny, vytvořené lidskou abstrakcí.

Toto schizma velkých vzorů starověku vyřešili v středověku někteří – první byl asi sv. Augustin – tím, že sice uznávali existenci ideálních předobrazů rozmanitých jsoucen naší běžné zkušenosti, ale našli pro ně místo v mysli Boha; tak mohly nezávisle existovat mimo všední svět a přesto mít aspoň potenciální bytí. To uspokojilo ještě Tomáše Aquinského, ale pro jiné, také na vrcholu scholastiky, to byly prostě univerzálie, čili obecniny, které zase pro některé byly prostě jmény, které vyslovíme, když spatříme něco, k čemu přísluší. Spor mezi těmito nominalisty a realisty, kteří naopak uznávali vlastní bytí obecnin (přínejmenším jako skupin svých zvláštních případů), trval po celý středověk. Pro některé uprostřed té živé disputace – například Petra Abelarda – nebylo ale obecnin v podstatě vůbec zapotřebí: k obrazu světa postačily prostě věci tak, jak jsou. Nebyl v tom sám: našli se myslitelé ještě radikálnější, kteří tvrdili, že obecniny nemají skutečný základ (ať už jsou to jména nebo myšlenkové obrazy), protože každá z věcí, z kterých se skládá náš svět, je nedělitelná na části nebo znaky, které by bylo možné zobecnit. Tak vznikl pojem *individua* (latinsky nedělitelného), konkrétního jsoucna, existujícího jenom ve své jednotě a tedy nutně neporovnatelného.

Přijměme na okamžik tenhle koncept, který je z jistých hledisek docela atraktivní. Pak bychom museli v podstatě škrtnout celou naši řeč a s ní ovšem i myšlení: místo podstatných jmen by zbyla jenom vlastní jména – a to nejen pro sama jsoucna nebo jevy, ale i pro jejich změny a vzájemné působení. Kdybychom v tom byli doopravdy radikální, měli bychom potíž vůbec se domluvit. Ostatně jistý mírný náznak toho máme v jazycích přírodních národů, které



jsou zpravidla velice složité, ačkoliv odpovídající kultura je velmi prostá – jen pro vítr mají třeba desítky různých výrazů, které rozlišují, z které strany vítr vane, zda je mírný nebo silný, teplý nebo chladný a tak podobně.

Struktura těchto jazyků obráží nižší stupeň abstrakce, než na jaký jsme zvyklí, ale to neznamená, že by ty národy vůbec neabstrahovaly: fakticky proces abstrakce musel začít už při vzniku řeči nebo o něco dřív. Dnes nás provází i v těch nejjednodušších životních situacích, ať už si to uvědomujeme či ne – probíhá v našem myšlení, sdělování, dokonce už samém vnímání: když pohlédnu na tento svůj stůl před sebou, vím hned bez přemýšlení, že je to stůl (příslušný k téže třídě stolů, jako jiný ve vedlejší pokoji a zase jiný v zaměstnání a podobně), i když zároveň taky vím, že je to tento zvláštní stůl, u něhož obvykle píšu, v něčem nepodobný všem ostatním stolům, co jsou na světě.

Protože abstrakce provází celou lidskou kulturu a učíme se jí, aniž to víme, od svých prvních krůčků v životě, je těžké zachytit ji v jejím procesu – všichni k ní více nebo méně přispíváme, ale činíme to skoro vždycky bezděčně. Jen v tvůrčím procesu, ať je to ve vědě či filosofii nebo i koneckonců v umění se tenhle proces poodhalí. Proti dost časté jednostranné představě probíhá vždycky ve dvou komplementárních větvích: jedné *zobecňující* a druhé *ozvláštňující*. Obě se opírají jedna o druhou: obecný pojem získává svůj obsah jako třída svých zvláštních instancí, zvláštní jednotlivina naopak je rozpoznatelná a porovnatelná právě i vztahem k příslušné obecnině.

Tento proces ovšem neprobíhá ve vzduchoprázdnu a také najednou. Obecnina získává svůj význam také vztahem k souřadným a vyšším pojmům v *prostoru* abstrakce, stejně jako jednotlivina má kromě vnitřních vztahů v logické třídě, označené obecninou, vztahy sourodosti nebo odlišnosti s jednotlivinami jiných tříd a jejich prostřednictvím nebo také přímo s jinými obecninami. Tento stůl patří tedy k třídě stolů, souřadné s třídami skříní, polic, židlí, shrnutými v třídě nábytku, která zas patří k třídě umělých předmětů a odtud hmotných objektů a podobně. Současně tento stůl je jednou z věcí, které ve svém pokoji mám, je hnědý jako moje křeslo nebo koberec, na omak tvrdý jako třeba skřín a podobně. Jednotlivina – jakkoliv ji v moderním jazyce nazýváme také *individualitou* – je propojena vějířem svých rozlišených vlastností a určeností v nedohledné síti obecnin. Zda je něčím víc, než souborem takových vztahů, na to se tady hodlám ptát.

Filosofie a v jiném smyslu pozitivní vědy se zabývají skoro jenom obecnými pojmy ve vysoké abstrakci. Mají pro to dobrý důvod – vždyť jaký smysl by mělo zabývat se touto nebo jinou jednotlivinou, která je jenom v bezprostřední přítomnosti myslitele a pro jiné je vzdálená a nezajímavá? Navíc – pokud je pravda, co jsem naznačil už výše, že každá skutečná jednotlivina je *individuální* (míněno v dnešním smyslu, tedy zvláštní, beze zbytku netotožná s ostatními), je obecnost jediný způsob, jak lze něco významného a přitom konečného vyslovit o světě zkušenosti. Ostatně naše řeč a jiné symbolické soustavy a ovšem naše pojmy mají jako svou základní vlastnost obecnost, bez níž by sotva byly použitelné v komunikaci a myšlení.

Nicméně je na místě podezření, že v té obecnosti pomíjíme cosi podstatného o světě. Je to sice věc spíš víry nežli důkazu (který by mohl být jen demonstrativní a tedy prakticky sotva možný), ale mnohé nasvědčuje tomu, že každá jednotlivá věc v skutečném světě, tedy nejen člověk, zvíře, rostlina, ale i třeba oblázek na břehu moře jsou individuální v tom smyslu, že nemají ve světě přesnou kopii. Na první pohled se tím liší příroda od kulturního světa, zejména průmyslové výroby, která – jak se jí někdy vyčítá – chrlí nezměrná množství identických výrobků. Jenomže to je jen otázka měřítka, v němž na věc pohlížíme: jak ví například každý čtenář detektivek, vrtání hlavní pistolí, které jsou vyrobeny stejným způsobem, vykazují jisté individuální rysy, které předají vystřelenému náboji. A podobně ví každý dobrý technik, že i elektronické čipy, vyrobené s největší možnou pečlivostí, jsou jemně odlišné, takže každý složitější přístroj, který na jejich základě postaví, bude mít trochu individuální rysy.

Co se od toho světa individuality odlišuje, alespoň jak nás ujišťuje fyzika, jsou stavební dílky, z nichž je všechno hmotné vytvořeno, tak zvané elementární částice. Pominu tady otázku, zda jsou to elektrony, protony a neutrony nebo kvarky případně struny místo druhých dvou, to tady není podstatné. Podle přijaté a mnohokrát ověřené teorie jsou třeba všechny elektrony stejné, ať jsou na různých drahách uvnitř téhož atomu nebo v obalech různých molekul, které zas tvoří různé látky a z nich materiál věcí nebo organismů kolem nás.

Proti tomu se ohradila řada filosofů počínaje A. N. Whiteheadem s argumentem, že je takový elektron přece vždy jiný podle svého okolí v atomu, molekule nebo prostě látce, v níž se nachází. Na první pohled je to pravda i z hlediska fyzikální teorie: kromě hmoty, náboje a spinu elektron charakterizuje jeho časoprostorové chování, tedy vlnová funkce (orbital v případě uzavřených systémů), která je ovšem závislá také na jeho okolí. Jenomže podle popisu, který fyzika pro přírodu vyvodila, je zcela jedno, zda do orbitalu dosadíme tento nebo jiný elektron (jsou pokusy, jimiž to lze demonstrovat); fakticky zájmeno *tento* tady selhává, neboť nejsou žádné znaky, kterými by jeden od druhého bylo možno odlišit.

Částice, s kterými pracuje fyzika, jsou výsledkem dalekosáhlé abstrakce; dá se to vidět třeba z okolnosti, že dnešní věda zná řekněme miliony druhů molekul, z jejichž směsí se skládají látky běžného života, ale jenom zhruba stovku druhů atomů, tvořících molekuly, a v těch běžně jenom čtyři druhy částic, pokud počítáme fotony. Ty částice jsou – řečeno obrazně – jakási písmena, jimiž jsou psána slova nebo věty textu, který popisuje přírodu: mají trochu jiný význam podle slova nebo věty, v nichž se vyskytují, ale jsou nutně vždy stejná, pokud má být vůbec možný sjednocený popis přírody. Máme říct tedy, že jsou to jen jakési znaky, o sobě pomyslná abstrakta? Fyzik nás řadou experimentálních demonstrací snadno přesvědčí, že ty částice jsou reálné a schopné velice názorných efektů. Ostatně na jejich vlastnostech jsou založena stále významnější odvětví průmyslu, ovlivňujících náš život v dříve netušené míře. Věci tedy nejsou tak jednoduché.

Lze snad celkem přesně říct, že ta abstrakce, jíž věda došla ke svým elektronům, protonům a neutronům (o dalších částicích nemluvě), nebyla nijak náhodná či svévolná (jako ostatně není žádná opravdová abstrakce). Opírala se o zkušenost důmyslných pokusů, vedenou ovšem předpokladem, že jsou všechna hmotná jsoucna světa vyložitelná jako různě ustrojené soubory nevelkého počtu druhů částic, které se případ od případu nemění, čímž je zajištěna jednota materiální stránky světa a také kontinuita, s níž jedny její formy přecházejí na jiné. Fakt, že je tento projekt úspěšný nejen ve své analytické větvi (tedy shora od jsoucen každodenní zkušenosti dolů k stavebním kamenům), ale stále více i v té komplementární syntetické (tedy zdola vzhůru), lze sotva docenit. Je ale ještě příliš časně na to, abychom jej prohlásili za uzavřený.

Problém, který před naše myšlení staví individualita třeba elektronů tím, že jsou příliš stejné, abychom je rozlišili, a přitom je jich i v docela jednoduchých systémech vždy víc (což nás nutí myslet *ten* a *onen* elektron), tedy tento problém se zcela převrátí, když postoupíme v rozměrech o něco výš a budeme se na nějakou látku dívat silným mikroskopem: uvidíme často při malých posunech vzorku tak odlišné obrazy, že je stěží prohlásíme za poněkud jiný obraz téhož – leda v souvislosti s tím, že jsou to snímky téže látky viděné stejným mikroskopem.

Individualita, jak si pak snadno ověříme v rozměrech své běžné, přirozené zkušenosti, vyžaduje k svému rozpoznání jisté prvky analogie, které umožňují srovnání. Obláček na břehu moře bude *jiný*, než třeba větev nedaleké pinie, ale *individuální* bude mezi jinými oblázky. Mínilme tím *zvláštní* případ obecné třídy oblázků, ale ještě něco navíc: *jednotlivý* člen nějaké třídy nemusí být nutně odlišný od jiných členů – stačí, že je jedním z více; *zvláštní* vyjadřuje zjevné rozdíly proti jiným členům, které obhlédnu; ale *individuální* značí (nebo může značit, jazyk je přece tak ohebný) jeho *neporovnatelnost v porovnání*, tedy jistou výlučnost.

Tento zjevný protimluv obráží dialektiku procesu abstrakce: zobecňující větev se opírá o totožnost nebo spíš analogii určitých rysů (a zřejmou odlišnost zas jiných), která umožňuje myšlenkově shrnout všechny oblázky do jedné třídy; ozvláštňující větev naopak ve třídě obdobných předmětů nachází rozdíly – to ale ještě nestačí: obecina, která intenčně zahrnuje *všechny* oblázky (včetně těch, které jsem nikdy neviděl a také patrně nebudu vidět), má protipól právě v *tomto* nejen zvláštním, ale zřejmě nezaměnitelném, který s obecninou tvoří napětí, v němž se svým způsobem brání zahrnutí do třídy, která jej umožnila rozpoznat.

Rozvedme to trochu. Prohlížím jeden z oblázků, kterých jsou všude kolem tisíce. Je hladce oblý, jako ostatní, ale křivky jeho tvaru jsou poněkud jiné, než všech ostatních, které tu posbírám: ačkoliv se jeví docela pravidelný, neodpovídá jeho forma nějaké zřejmé matematické funkci. Je jemně šedý, jako většina těch ostatních, má ale na okraji namodralý nádech, který jinde nevidím. Zhruba uprostřed má bílou žilku, jakou vidím i u jiných oblázků, tahle je ale bělejší, je jinak umístěná, také má poněkud jiný tvar. Takto mohu pokračovat, pokud stačí mé pozorovací schopnosti. Co vidím, není jen zvláštní kolekce znaků, které mají různě přidělené i ostatní oblázky: každý z těch znaků, které tady nacházím, má sám o sobě jistou zvláštnost, kterou nacházím jenom v analogii u jiných, která se ale nikdy přesně neopakuje. Jako by se tady trošku vracel středověký význam *individua*, který jsme za staletí ztratili.

Je ovšem možno namítnout, že tato důležitá jemnost, o které tu mluvím, je v jádře jenom polaritou mezi *konkrétním* a *abstraktním*. Nemohu popřít, že se tady trochu pohybují *směrem* této polaritě, ovšem s tím, že její krajní pól nemohu vpravdě dosáhnout: jakkoliv prostý, zkušenostně samozřejmý se pojem konkrétního může zdát, je to jen titul pro něco, čeho se sice dotýká má zkušenost, co zřejmě ovlivňuje moje emoce a city, co ale v jeho *původnosti* neuchopím myšlenkou, protože ta právě porušuje konkrétní svou nutnou abstrakcí. Je jistě vždycky trochu ošidné, spoléhat se na etymologii, nicméně latinský původ těch slov (*con-cresco*, srůstám; *ab-traho*, odvlékám) nám dává aspoň jistý nástin problému: konkrétní skutečnost je *srostitá* ve své původní celistvosti, zatímco myšlení (a do určité míry už i mé vědomé vnímání) ji různě rozplétá a vyvléká z ní znaky, které zpracovává abstrakcí. To také platí pro mé akce, vedené vždy alespoň trochu myšlením, a přirozeně také pro mé výpovědi o ní, složené ze slov, za kterými stojí pojmy. Jsme jistě svojí existencí vnořeni do konkrétního světa, sami v něm konkrétní, ale svým vědomím, zvláště svým rozumem po něm plaveme jenom s občasnými ponory. Jedině umění – alespoň některé – dokáže svou magií propojit obecné s konkrétním nebo aspoň s jeho iluzí.

Když na pláži u moře zdvihnu oblázek a prohlížím si jej, je to jistě konkrétní situace. S jistou výhradou také oblázek je konkrétní, v tom směru, v němž je prostě sebou, nikoliv předmětem či členem třídy oblázků. Když ale obdivuji jeho oblý tvar, zbarvení, žilkování, které nacházím jako podobné a přesto jiné, než u jiných oblázků u mých nohou, je tu už při práci má abstrakce. Když jej pak hypoteticky naleznu jakožto *individuální*, tedy nejen jednotlivý, nejen zvláštní, ale ve své odlišnosti jedinečný, výlučný a nezaměnitelný, je díl toho výměru tvořen abstrakcí. Že právě v tomto jednom jejím pólu jsem současně krajně vzdálený a přitom v jiném smyslu zvláště blízký konkrétnosti mého předmětu, patří k určitým paradoxům zkušenosti.

Při pohledu na oblázek v té jeho individualitě vrací se úvahy, které už vyvolávaly sněhové vločky. S ostatními kaménky tady kolem byl asi součástí pravěkých skalních masivů, pozůstatků ztuhlé lávy nějaké prastaré sopky; eroze vodou, větrem, mrazem ty skály kdysi dávno postupně rozdrobila na malé úlomky, které pak pohyb mořské vody omílal mnohé miliony let až do té dnešní podoby. Procesy, které se na tom podílely, byly jistě v jádře zákonité; přesto se na nich nesčetněkrát podílela náhoda, ať jako akcidence různých zákonitostí, ať jako projev chaotické stránky světa. Tak jako v případě těch sněžných vloček,

je tedy individualita i zde v jistém smyslu otiskem náhody v prostoru, vytyčeném zákonitostmi.

Jakkoliv individualitu můžeme odhalit už u prostého obláčku, daleko zřejmější je u živých tvorů. Když zasadíme semena dejme tomu z téhož stromu, nevzejdou zcela stejné nové stromy: budou se lišit tvarem kmenů nebo větví a na žádném z nich nebude jediný doopravdy stejný list. Nebude vnitřně stejná ani jejich struktura: každá jejich buňka bude trochu jiná a v každé z nich jejich funkční díly (organely, části cytoskeletu a podobně), pokud mají větší počet, budou se jemně lišit jeden od druhého. To platí nejen pro rostliny, ale také a více v celé živočišné říši. Uplatňuje se tady zase náhoda? Zdá se to těžko uvěřitelné – zatímco kámen bude pořád kamenem, ať bude mít jakýkoliv tvar, jsou jisté vztahy v živé hmotě závazné: při jejich porušení organismus umírá a rychle zaniká. Jenomže – jak nás učí biologie – jsou to funkční vztahy, jež jsou nutné, přesně řečeno jejich souhra, kterou zajišťuje celek buňky nebo organismu. Jak vzniká a jak se uplatňuje organická regulace, která zřejmě připouští určité náhody, ale dokáže usměrnit jejich výsledek tak, že je celek schopen funkce, to doposud věda vlastně neví, i když nahromadila v tom směru spoustu dílčích poznatků. Zatím jich asi není ještě dost, ale je taky možné, že nám hlavně chybí myšlenkové nástroje, jimiž je možné uchopit vztah celku s jeho částmi v jejich mnohosti.

Zatím jsme tady individualitu nacházeli v tvaru nebo dalších znacích, pro něž není rozhodující čas. Jenomže jakmile jsme jednou v živočišné říši, vyvstává vedle podoby jedince také jeho chování. Majitel psa či kočky rozpozná své zvíře nejen podle tvaru těla nebo kvality a barvy srsti, ale ještě spíš podle určitých zvláštností, které se projevují v jeho pohybech, reakcích, charakteristických zvycích, jedním slovem právě v jeho chování. S některými zvláštnostmi se zjevně narodilo, některé vznikly a upevnily se až během jeho života. Jsou to charakteristické odlišnosti vlastně mnohem jemnější než ty, o nichž jsme zatím mluvili, nicméně právě v nich se zřetelněji projevuje individualita.

Individualita, jak se lze přesvědčit rozsáhlou zkušeností, vystupuje častěji a určitěji u jsoucen, která jsou svou povahou a stavbou složitější. Je to proto, že při větší složitosti je tu prostě více znaků, v nichž se mohou projevovat náhodné odchylky? Tento tvrdě mechanický výklad nepostrádá oprávnění, ale byl by velmi slabý jako jediný. Ta jsoucna jsou přece také více vnitřně organizovaná – a individualita se u nich projevuje hlavně ve znacích, které jsou méně přímo vázány na jejich materii, i když s ní ovšem vždycky souvisí. Jev *hierarchie*, s níž v složitějších, zvláště živých jsoucnech povstávají vyšší, celostnější rysy nad elementárnější strukturou, odhalujeme jistě abstrakci – to ale neznamená, že je něčím pouze pomyslným: ve skutečnosti jsou to právě ony rysy, jež nabízí u těch jsoucen přímá zkušenost.

Ty hierarchicky vyšší rysy jsou v podstatném smyslu *jemnější* a takové jsou také jejich změny v čase, které tvoří sice proměnlivý, ale charakteristický vzorec, který nacházíme jako *povahu*, v které se právě projevuje zřejmá individualita. Důvodem, proč je navzdory jemnosti zřetelně rozeznáme, je jejich *určitost*. Tak jako sice rozeznáme různé hluky, ale určitá nezaměnitelná melodie nebo harmonie zazní jenom z jemně naladěných strun; tak jako sice odlišíme třeba bláto od kamene, ale určitý výmluvný obraz vyžaduje jemné linie a čisté barvy; tak jako výkřiky či vytí dají hrubou představu o stavu osoby, ale teprve artikulovaná mluva sdělí její vnitřní rozpoložení – tak i v jiných případech právě *určitost* jemnějších, hierarchicky vyšších stránek jsoucen umožňuje hlubší individualitu.

Nezbytně tady docházíme k otázkám individuality lidských bytostí. Lze zřejmě usoudit docela bezpečně, že každý lidský tvor je v mnoha směrech individuální už při svém zrození a jeho individualita se prohlubuje jeho životem – náhodnými zkušenostmi, vlivy, úspěchy a neúspěchy, případně tvorbou. Je to zřejmé už ve fyzické podobě, která se jemně liší i u identických dvojčat, zvláště později, ve vyšším věku. Nikdo nemá skutečného dvojníka, jak to ráda líčí fantastická próza. Důvod je v tom, že lidskou podobu vytváří kromě stavby tváře nebo těla v srovnatelné míře také dynamický *výraz*, který určují psychické stavy, sklony,

postoje a reakce, jejichž poměrně stabilní jádro tvoří právě *povaha*. V té a v jejích projevech jsme ještě více individuální, nežli ve své vnější podobě.

Jsme všichni *stejně* individuální? Tato otázka je trochu paradoxní, neboť individualita právě vylučuje porovnání a sotva se dá kvantifikovat. Přesto není úplně nesmyslná, když uvážíme nejen rozmanitost různých stránek ale také jistou plasticitu, kterou vykazuje lidská povaha. Jak bylo v minulosti nesčetněkrát řečeno, jsme jako lidé tvorové společenší a tedy nás i silně ovlivňuje lidská společnost, ve které žijeme – a její vliv je v mnoha směrech rozporný: na jedné straně nás podněcuje k sebe-odlišení, abychom se neztratili v šedém davu nám podobných jedinců, na druhé straně nás různé společenské tlaky nutí k nápodobě, konformitě, uniformitě. Tyto rozporné vlivy působí hned v několika vrstvách, počínaje pudovými (vzpomeňme na vzájemnou nápodobu opic a proti tomu jejich stálou starost o svůj status ve stádě). Jsou různé doby, v kterých to či ono působení převládá, obojí je ale vždycky přítomné. Je jistě pohodlnější a bezpečnější splynout s vlivnou společenskou skupinou, přijmout její postoje a názory i vnější projevy; nikdo z nás vůči tomu tlaku není zcela imunní, vezměme za příklad jen módu v oblékání, způsob řeči, obsah rozhovorů, druhy zájmů, které převažují i ve společnosti víceméně svobodné. Na druhé straně ani tuhá diktatura nedokáže zcela potlačit sklon každého se aspoň trochu odlišit a dokonce občas svým tlakem bezděky podnítlí silné individuality, aby se jí vnitřně nebo případně i zjevně postavily a v tomto odporu se ještě výrazněji individualizovaly.

Je lidská individualita nesporná hodnota? Ta otázka není tak prostá, jak se na první pohled zdá. Také na ni různé doby měly pohled značně odlišný. Dá se snad bez váhání říct, že ji v jistém smyslu objevila renesance a pak se dějinami prodírala proti rozličnému odporu, až byla znovu, více zdůrazněna v romantismu. Měšťanská společnost zrodila *individualismus*, který lidskou jedinečnost a její nezadatelné zájmy stavěl mezi hodnotami vysoko. Jelikož byl mnohými pochopen primitivně jako bezohledné sobectví, vznikly jako reakce na něj rozličné formy *kolektivismu* respektive *socialismu*, které hodnotu jedince viděly především v jeho schopnosti se začlenit a přispívat k rozvoji společenství. Tento spor se v jistém smyslu vede dodnes navzdory poklesu významu společenských ideologií.

Tak jako všechny spory, které proti sobě staví extrémny, je i tento z větší části nesmyslný. Rodíme se, jak jsme řekli, s jistou individualitou, která se prohlubuje historií dětství, dospívání a dalšího života. Ta individualita přispívá k rozmanitosti světa a tvoří základ smyslu naší jedinečné existence zvláště tehdy, pokud rozvíjíme schopnosti a sklony, které přispívají k bohatosti života. Je jistě dobré, snažit se o sebezdokonání, je ale nešťastné, pokud si k tomu vybereme vzory, které nás omezují ve vývoji nebo jdou proti naší přirozené povaze. Mluvím tu o normálních jedincích; jsou jistě takoví, jejichž povaha byla záhy něčím pokřivena a jejichž abnormální sklony není jistě dobré rozvíjet – to jsou však výjimky, které ponechám psychopatologii.

Nemáme všichni stejné přirozené schopnosti ani stejnou vnitřní mohutnost je rozvíjet. To platí nejen o talentech, které oceňuje daná kultura, ale i o síle, s kterou umíme vzdorovat uniformujícímu vlivu okolí. Tak zvané silné individuality imponují nezávislostí a nezlomností, s kterou jejich nositelé zůstávají *sví* bez ohledu na společenské tlaky. Bývají to lidé tvůrčí, ale také někdy prostě jenom jedinci se sníženou schopností se přizpůsobit prostředí. Někteří jsou proto předmětem našeho obdivu, jiní naopak odporu až nenávisti. Bylo by bláhové je všechny posuzovat stejně. Je totiž třeba uvážit, zda svou výraznou *odlišností* aspoň v něčem přesahují běžnou úroveň ve směrech, v kterých se rozvíjí kultura, nebo jsou naopak svou nepřizpůsobivostí zátěží společnosti nebo brzdou kulturního vývoje.

Narážím tu na určitou dialektiku. Na jedné straně jenom individuální lidská bytost vládne vědomím, které jako takové nemůže přímo sdílet; jenom právě v tomto jejím vědomí se může uskutečnit opravdové poznání a jen ona je schopna originálních tvůrčích výkonů: to staví lidské individuum na vrchol vývoje. Současně ale každý lidský jedinec je v běžném

životě i ve svých nejkrajnějších tvůrčích výkonech účasten sdílení a sdělování se svým lidským okolím a jeho myšlenky, pocity a postoje vždycky nějak rezonují se sdílenou kulturou. Co nazýváme duchem, tedy vše, čím vědomí přesahuje všední obstarávání lidského života a jeho hmotných potřeb respektive prosté emoce a pudy, koření sice v individuálním subjektu, ale už svou povahou daleko přesahuje obzor jednotlivé existence a svým subtilním vlivem přispívá k výkonům jejího vědomí. Ani geniální jedinec, ať je to ve vědě, filosofii, v umění či ve veřejném životě, není ve své tvorbě zcela nezávislý na tom, co už kolektivně lidská mysl vytvořila ve svém úhrnu a co obvykle nazýváme kulturou. To platí zcela jistě dnes, ale platilo to ve všech dobách, jenom méně nápadně.

Co tady naznačujeme, není nějaký mysticismus světového ducha, o kterém spekulovala romantická filosofie. Lidská kultura stojí a padá s příspěvky jednotlivých jedinců, ať aktuálních nebo z minulosti různě zaznamenaných či jinak uchovaných. Jenomže právě jejich sdílením a sdělováním dochází nejen k vzájemnému ovlivnění, ale v dynamickém úhrnu nesčetných zpětných vazeb mentálních výkonů se ustavuje cosi jako nadosobní duch, který na každého z nás – jistě v různé míře – působí. Jeho vliv je do určité míry dialektický: na jedné straně sugeruje jednotu (je nápadné, jak podobně v dané době lidé různé věci hodnotí, jak sourodě se většinou ubírá jejich uvažování, jak blízký je jejich postoj k životu a styl, s nímž věci řeší nebo vytváří); na druhé straně ale podněcuje nové nápady a postoje – je to svého druhu živý organismus, který v sobě vždycky obsahuje sémě svého vývoje. Ten ale neprobíhá nějak autarktně, ale právě prostřednictvím příspěvků jednotlivých individualit, nejen těch výrazných, které svými objevy nápadně přetvářejí kulturu, ale i většiny zdánlivě všedních lidí, kteří život kolem sebe drobně mění, třeba zcela bezděčně.

Jak plyne z dosavadních úvah, lidská individualita žije a rozvíjí se ve vztazích. Představa, kterou zastává krajní druh *individualismu*, že k svému rozvoji se musí vzpírat nebo uzavírat světu, je zcela nepochybně mylná: ano, potřebuje jistou samostatnost, jistou obranu vůči různým rušivým nebo uniformujícím vlivům, ale to jistě neznamená izolaci nebo soustředění jenom na sebe. Jak se lze přesvědčit z příkladů velkých individualit, svébytnost bytosti se spíše prohlubuje jejím sebezpřekročením, sebeodevzdáním nějakému úkolu či vztahu. Jedině v tom se totiž může rozvíjet a sebeuskutečňovat. Tvůrčí individualita a kolektivní duch kultury, který ji přesahuje – to jsou dva póly, které existují v dynamické jednotě, jež není prosta napětí, přesto je nutná pro ně oba.

Závěrem tohoto krátkého náčrtu se ohlédněme. Naznačili jsme, že zřejmě cokoliv, co v naší přirozené zkušenosti potkáme, ať jsou to běžná jsoucna nebo jejich větší celky stejně jako menší části, je při bližším pohledu individuální, jakkoliv pro ně běžně máme jenom obecnější pojmy nebo slova. Pro tuto všeobsáhlou individualitu není žádný opravdový důkaz, jen ji naznačuje zkušenost a v hloubi také intuice. Není ale také žádný pádný důkaz proti ní. Současná věda sice předpokládá, že veškerá hmotná jsoucna jsou složena ze spočetných množství několika druhů identických částic, jejichž počet je však v každém běžném předmětu tak ohromný, že jejich kombinace dovolují nejrůznější jemné rozdíly. Tím je dána *možnost* individuality, nikoliv však její důvod. Ten je zřejmě podle vědy nutné přičíst na vrub náhodě.

Myšlení se přes individualitu většinou nevšímavě přenáší kromě těch vzácných případů, kdy k jsoucnu nebo zvláště k bytosti máme nějaký vyhraněný vztah. V praktickém životě je víceméně na překážku, úspěch dává elementární abstrakce, kterou nacházíme stravu, materiál, nástroje; na ní stojí vyšší stupně zobecnění, pomocí nichž lidstvo svůj svět ovládá. Že je to možné, naznačuje, že buď individualita není doslova nedělitelná či neporovnatelná, nebo idealizující přiblížnost, s kterou svět zpracovává naše abstrakce, stačí pro většinu praktických účelů. Nestačí ale v lidských, obzvlášť láskyplných vztazích, stejně jako v tvorbě, zvláště v umění – tam všude se o slovo hlásí individualita.

Vezměme příklad člověka, kterého milujeme nebo k němuž nás pojí hluboký přátelský vztah. My samozřejmě víme, že je to lidský jedinec, například žena určitého věku, hnědých

očí, světlých vlasů, spíše klidné povahy, se zájmy o literaturu a podobně. Nespočet znaků, které o ní dovedeme vypovědět, jsou samá abstrakta, kterou s ní sdílí miliony dalších. Nicméně není to snad jenom iluze, kterou působí láska, jež tu ženu činí jedinou a v jádře nezaměnitelnou právě mezi těmi miliony – naopak je to právě láskyplný vztah, který zbystří mou pozornost právě vůči její individualitě.

Podobně – i když ovšem s různými posuny – je tomu s uměleckou tvorbou. Věc se tu komplikuje tím, že se v tvorbě ovšem uplatňuje také abstrakce, jenom poněkud jiná, než v praktickém životě. Půjde třeba o malíře-krajináře, který pod dojmem skutečného výjevu namaluje třeba dům se skupinkou stromů v kopcovité krajině. Abstrakce se tu uplatňuje v mnoha směrech: nejen, že malíř, pokud je opravdu dobrý, v těch objektech při zachování jejich podoby vyjádří něco obecného – třeba ideu domova, nebo pevné hmotnosti stavby v kontrastu se subtilní životností stromů a tak podobně; on také volí barvy, tedy kombinace těch, které nabízí jeho paleta (ty jako materiál jsou zajisté konkrétní, ale jako modrá, červená či hnědá vyjadřují jistou abstrakci), k tomu, aby vyjádřil svůj zrakový a citový dojem z výjevu; vyvažuje kompozici, črtá obrysy, které jsou v jeho mysli, atd. V tom všem je abstrakce. Nicméně to, co vytvoří, je nezaměnitelné dílo, v němž se projevuje jeho tvůrčí osobnost – a právě tato individualita je – v magické jednotě s implicitním zobecněním – zdroj estetického zážitku.

To jsou ovšem jen příklady. Je možné něco obecného říct o tom, co je to individualita? Na první pohled je to téměř nesmyslná otázka, vždyť individualita je pravý opak obecného. Nicméně vybavme si, jak jsme k té či oné došli v jednotlivých případech: bylo to vždy v *konkrétním* prožívání, v němž nás však automatická rozlišující abstrakce upozornila na něco zvláštního, co sice náleželo k třídě obdobných jsoucen jako její *jednotlivý* případ, ale s výhradou, že jeho znaky vzdorovaly úplnému srovnání. To nejbližší, co o ní tedy v obecnosti mohu říct, patrně je, že to byla vždy *konkrétní jednotlivina*. Takový výměr se zachvívá vnitřním napětím, jelikož se v něm jako by ostrým hrotem dotýká abstrakce, pomocí níž pojmově myslíme, ale v které nežijeme, a konkrétní realita, kterou sice prožíváme, ale neumíme přímo svým myšlením uchopit. Proto je individualita cosi jako obnažený nerv, jemuž se filosofie většinou vyhýbá. Klade nám nepříjemné otázky: je naše abstrakce – navzdory přesným nástrojům, které si ve svém ideálním světě vytvořila – ve vztahu k skutečnému světu vždycky jenom přibližná; a pokud je (což připouštíme, když mluvíme o idealizaci), jak může být tak úspěšná nejenom při popisu, ale také v ovládnutí světa? Myslím, že na ně nemáme konečné odpovědi. Byla by ale chyba, kdybychom je „vyřešili“ jejich popřením.

## Identita

Ten příběh se vypráví už od 16. století na různých místech Evropy a Ameriky. Má více verzí, ale všechny se shodují v tom, že jistý muž, který měl ženu, statek a rozsáhlé polnosti, odešel do války. Léta se nevrací a není o něm zpráv. Pak přijde někdo, kdo je muži podobný, a hlásí se o jeho práva. Proti vzpomínce je v leccm trochu změněný, ale dlouhá léta a zejména strážně války třeba udělaly své. Příchozí se ujme majetku a také vstoupí do po léta vychladlého manželského lože. V tom i onom vzbudí jisté překvapení. Ten, kdo kdysi odešel, byl hrubý člověk, pijan, také rváč, a jako vlastník statku ledabylý hospodář. Ten, kdo se vrátil, se projeví jako pozorný a něžný manžel a jako vlastník svoje hospodářství brzo zvelebí, také část půdy, kdysi vyhrazenou jenom lovu, pronajme svým dělníkům.

Tyto nové rysy skoro všechny okouzlí, takže nikdo včetně ženy, syna, lidí v domě nezpochybní jeho totožnost – až na jednoho muže, který jeho ženě léta pomáhal a doufal se stát jejím druhým manželem. Ten sbírá důkazy o tom, že Příchozí není tím, za koho se vydává: jeho starý pes ho nepoznal; košile Odešlého je mu velká, také kopyto, podle nějž mu švec šil kdysi boty, je větší nejméně o číslo. Může se člověk zmenšit věkem nebo vyčerpáním z války? Skoro nikoho ty otázky nezajímají. Příchozí si přece pamatuje řadu podrobností, zná jména lidí na statku i jejich osudy – a že se tolik změnil, bude jistě zmoudřením, které přineslo utrpení války.

Tak ubíhají léta. Z manželství, teď šťastného, se narodí dcera, hospodářství vzkvétá. Pak idylu rozetne náhlá rána. Ze vzdáleného města přijede najednou oddíl biřiců a Příchozího odveze v železech do vězení: pokud je tím, za něhož se vydává a za něhož ho také skoro všichni pokládají, je vinen vraždou, které se dopustil před odchodem do války. U soudu, který následuje, se objeví svědci, kteří Příchozího, jak alespoň tvrdí, poznali: býval to bezvýznamný učitel ve vzdálené vesnici, který pro svou chudobu a slabost neměl vážnost mezi sousedy; také odešel do války a podle zas jiného svědectví bojoval spolu s Odešlým, stal se jeho přítelem a slyšel od něj zřejmě vyprávění o domově – toho pak využil, když jeho druh ve válce zemřel. Příchozí tedy není vrah, jen mrzký podvodník.

Před Příchozím teď stojí dilema. Buď přizná podvod, z kterého je těmi svědky obviněn, čímž si zachrání život, ale ztratí čest a do hanby uvrhne také ženu, dceru, celou rodinu; nebo bude trvat na své současné identitě a pak ho čeká smrt. Příchozí volí druhou možnost: je tedy odsouzen a popraven.

Toto je jedna z verzí příběhu, který se stal jakýmsi novodobým mýtem. Jeho ústředním motivem je lidská identita. Je identita problémem? Je možné identitu ztratit, novou získat, stojí zato za tu nebo onu umírat? Novodobé zprávy, ale hlavně příběhy, které produkuje zábavní průmysl, jsou plné případů, kdy identita byla ukradena – myslí se jméno, průkaz totožnosti, rodné číslo nebo číslo konta; v jiných zas nová identita byla přijata – zločinci, špatní manželé anebo svědci těžkých zločinů, kteří se právem obávají pomsty, si změni jméno, bydliště, vymyslí jinou vlastní minulost, v krajním případě si chirurgicky dají změnit podobu. Stali se doopravdy někým jiným? Tyto otázky postihují jenom nápadnější stránky problému. Zkusme jej alespoň v náznaku rozvinout.

Co je to vlastně identita, česky totožnost? V abstraktním myšlení je spolu s protikladem (resp. negací) jedním ze dvou sloupů, na nichž stojí celá logika i matematika. Na identitě stojí pojem rovnice, která je koneckonců jádrem veškerého abstraktního poznání. Přitom má sama trochu zvláštní povahu. Řeknu-li  $A = A$  (kde za  $A$  mohu dosadit jakýkoliv pojem), neříkám zjevně nic, jenom se opakuji; přesto je z dobrých důvodů tato formule základním axiomem logiky i matematiky. Řeknu-li však místo toho  $B = A$ , kde  $B$  je zjevně něco jiného, říkám tím velmi mnoho: nacházím, že  $B$ , jakkoliv vypadá v mých formulacích jinak, je *ve skutečnosti*  $A$ . To je koneckonců cíl, k němuž různými oklikami směřuje



abstraktní myšlení a který obsahuje jeho poznání. V hloubi je tento myšlenkový akt projevem subjekt-objektové povahy veškerého nazírání: je-li A něco známého, myšlenkově zvládnutého, tedy subjektu vlastního až do totožnosti, je nahlédnutím B = A nějaký objekt B natolik uchopen, že patří subjektu až do jeho ztotožnění.

Vraťme se ještě k *tautologii*, jak tomu říká logika, že  $A = A$ . Je opravdu tak prázdná, jak se zdá? Když se nad tím zamyslíme, má plno obsahů. Především říká, že A opravdu *existuje*, alespoň v mých myšlenkách: kdybych totiž připustil, že A není samo sebou, pak je v něm rozpor, který ruší jeho existenci spolu s jeho identitou. Za druhé tvrdí, A je samo sebou *stále* (alespoň pokud to nezruším). Konečně říká, že A *není něčím jiným*, co je s A v rozporu.

Jakkoliv jasné tyto prosté úvahy mohou být, nastávají nejrůznější problémy, jakmile tyto axiomy uplatníme v běžném životě. Náš příběh, kterým tato úvaha začala, se týkal *lidské identity*. Co to vlastně je? Ve všedním životě ji prokazují nějakým dokumentem, například běžně průkazem, který osvědčuje, že já jsem doopravdy já: vlastník příslušného jména a nějakých osobních dat, třeba doby a místa narození, možná ještě národnosti a rozhodně státní příslušnosti. Pomiňme možnost, že ten dokument může být falešný, nebo i to, že může existovat jiný člověk téhož jména, u něhož se kryjí i ostatní data – ve velkém měště to není docela nepravděpodobné. Ptejme se spíš, zda průkaz nebo data vystihují moji identitu.

Průkaz a data zajímají hlavně úřady, které zastupují stát: pro ně jsou sponou s osobou, která je občanem a tedy má určité povinnosti stejně jako práva vzhledem k státu. Osobní nezaměnitelnost, kterou s touto *právní identitou* spojují, nemá nic společného s její výlučností jako lidské bytosti. Je v podstatě jen praktická: zaručuje, aby pokud možná všichni, kdo jsou k tomu povinni, platili daně; nebo aby každý volil jenom jednou ve volbách; nebo aby pouze ten, kdo má příslušný nárok, pobíral důchod nebo jiné požitky.

Právní identita ovšem zakládá i právní *odpovědnost*: já jako nositel identifikujících znaků státem uznaných odpovídám před zákonem za činy, jichž se dopustil ten, kdo vykazuje tytéž znaky. Jsou tady možné záměny, ať bezděčné či úmyslné – potom se dovoláváme skutečné identity; někdy to může být až překvapivě obtížné. Nicméně k odpovědnosti se ještě vrátíme.

Jakožto nositel řečené formy identity vládnou dejme tomu jistým majetkem, nad nímž mám dispoziční právo. Mohu se ho vzdát případně strpět jeho ztrátu, aniž bych ztratil identitu? Jsou lidé, kteří se s majetkem do té míry *identifikují*, že jeho ztrátu nedokážou snést a volí sebezničení. To může připadat až bizarní, pokud jde o abstraktní sumu peněz někde na kontě. Představme si ale domov, na který jsem zvyklý, se všemi předměty, které mě léta obklopují a k nimž mám samozřejmý, teplý vztah – například knihy, v nichž si občas čtu, nebo obrazy, na něž třeba jen sem tam pohlédnu, ale které jsou obtisknuté v paměti. Není to útok na mou identitu, když mi to někdo vezme, zničí, nebo mě z domova vyžene? Zajisté je, ale přesto nepřestanu být sám sebou.

V tom domově a také mimo něj jsou lidé, ke kterým mám více nebo méně hluboký vztah – a oni komplementárně mají zase vztah ke mně. Vnímají a hodnotí mé vlastnosti a počítají s *rolí*, kterou hrají v jejich životě. Já sice nevím, jak mě doopravdy *vidí*, to se nikdy zcela nedozvím, ale ze slov, chování a jiných znaků – a zajisté taky z mé představivosti, z přání a obav – se tvoří obraz toho, čím pro tyhle lidi jsem. Ty role mohou být zajisté různé, mohu jich mít také víc, tak třeba v rodině, mezi přáteli a v zaměstnání, případně na veřejné scéně, pokud jsem nějak společensky činná osoba. S tou rolí nebo rolí je také spjata jistá stránka mé identity – a její poškození nebo ztráta mě citelně zasáhne, patrně víc, než třeba ztráta majetku, pokud ten není spjat s mou důležitou rolí.

Není to ovšem jenom role nebo sebe-obraz, který je s ní spjat, co vytváří tuto tvář mé identity: jsou to především vztahy, v nichž se realizují. Je to zdánlivě jen jemný odstín, ve skutečnosti však zásadní. Kdysi, když se rodilo mé Já, dělo se to v průsečíku vztahů, které měli ke mně rodiče a sourozenci nebo další lidi, kteří se ke mně právě jako ke Mně-určitěmu

obraceli, milovali mne případně mne neměli rádi, trestali mne nebo odměňovali, v každém případě mne svým vztahem *oslovovali*. Od té doby se osoby a jejich vztahy různě měnily, některé mizely a jiné přicházely. Přes krize identity, o nichž hovoří psychologové, stával jsem se ve vědomí sama sebe silnějším a nezávislejším, ale nikdy jsem nebyl docela sám – vždycky tu byli lidé, kteří mě utvrzovali v mé identitě tím, že jsem měl vztah k nim a oni měli vztahy ke mně. Bolest z jejich ztráty, pokud nastala, byla i ranou tomu, čím jsem byl, úměrně síle vzájemného vztahu – a jak se rána celila, i moje sebe-vědomí se nenápadně měnilo.

Zdánlivě povrchní ve srovnání s mými vztahy je moje podoba. Nicméně hraje větší roli, než si třeba připouštím. Ne náhodou už na průkazech totožnosti je zpodobena moje tvář, podle níž mě každý pozná a také já se při pohledu do zrcadla přesvědčuji, že tu stále jsem. Mé ruce, nohy, trup a ovšem hlavně tvář, její podoba a výraz – to jsou jistě znaky, které spojují s identitou, kterou by nějaký brutální zásah do nich jistě otrásl: už první vytržený zub vyvolá malý šok; jsou lidé, kteří amputaci končetiny nebo znetvoření tváře nedokážou snést a volí dobrovolnou smrt – stydí se za své zohavení, ale také cítí, že to nejsou oni v této porušené podobě.

Přítom pohled do zrcadla mě nyní v tomto pokročilém věku vždycky trochu nepříjemně překvapí: mám v sobě uložený jiný obraz sebe-mladšího. Starší fotografie mě přesvědčí, kdyby to bylo nutné, že jsem se doopravdy hodně změnil: mezi mnou-dnešním a dejme tomu dvacetiletým už téměř není žádná podoba. Byl jsem – ten mladík s hlavou plnou tmavých vlasů, hladkými tvářemi, vypjatou kůží pod bradou, jasnýma očima bez otoků a váčků pod nimi – opravdu já? Ta otázka je méně povrchní, než se na první pohled zdá.

Podoba tváře je totiž dána nejen její stavbou, nejen způsobem, jak se na ní tkáně a pleť skládají, ale nejméně zčásti jejím výrazem. Když hledím na podobence na sebe mnohem mladšího, pak i když odečtu ty rysy, v kterých fotografie tak často klame, vidím někoho – ve srovnání s dneškem – sebevědomého, zjevně rozhodného, pevného ve svých názorech. Nebyl jsem asi ani tehdy nějak namyšlený, dogmatický nebo nadmíru ctižádostivý, ale v té tváři vidím klidnou, možná příliš samozřejmou jistotu, zatímco dnes nacházím nepřehlédnutelné znaky pochybnosti; tehdy, alespoň podle tváře, jsem hleděl klidně, možná s dychtivostí, budoucnosti vsťíc, v té současné nacházím spíše starost; také v té mladé tváři vidím odhodlání držet, možná také prosazovat svoje názory, dneska tam nacházím spíš znaky pochybnosti a současně i smíření. Jsem to opravdu ještě já – nebo, protože já jsem nyní jistě Já, jsem ten, na něhož hledím do zrcadla, doopravdy s tím někdejší totožný?

Ano, lidé se na povrchu s věkem mění, to přece vidím na svých blízkých, přátelích a známých; uvnitř však zůstávají víceméně stejní, nebo ne? Jsou přece věci, kterým člověk věří, o čem je přesvědčen, co miluje: to neodmyslitelně patří k jeho identitě. Když zkoumám z toho hlediska svůj život, nacházím mnohé shody, ale také změny. Občas se z minulosti vynoří nějaký text, který jsem stvořil dejme tomu před třiceti nebo více lety: dnes bych jej asi napsal podobně až na pár slov či důrazů. Jenomže tak bych souhlasil i s některými texty jiných, větších filosofů – je snadné najít shodu s něčím, co je zřejmé a logické. Přesto bych asi tady našel spojující linku, která se vine desítkami let.

Mám zhruba stejné zásady a vyznávám i stejné hodnoty – i když například v umění mne v stáří méně láká experiment a klidné kráse dávám přednost před vzrušující novostí. Jsou ale velké změny v tom, koho jsem miloval, a také v druhu lásky, ve které časem eros téměř zcela nahradila agapé. Některé vztahy, které kdysi otráslý mým životem, dnes téměř nechápu.

Všechny ty hodnoty, k nimž jsem se kdysi vztahoval a které přetrvaly do mých dnešních dnů, by asi nestačily k tomu, aby naplnily mou identitu – někdo jiný by je s podobnou stálostí a jemnou změnou mohl vyznávat, tak jako já. Ne ovšem zcela stejně, neboť v tom – a celém životě – se projevuje moje povaha, která je přece individuální, jak jsem s přesvědčením napsal nedávno. Jak je to s ní?

I když se za svůj dlouhý život celkem dobře znám, sotva dokážu postihnout opravdu plně svoji povahu, už proto, že je plná rozporů, které se projevují různě v různých situacích. Co o sobě docela jistě vím, je, že nejsem krutý, škodolibý, závistivý, příliš ješitný, že mám rád rovnost mezi lidmi, jsem pokud možná upřímný a mluvím skoro vždycky pravdu; také jsem soucitný a něžný, když je mi to umožněno, a mám velkou citlivost pro pravdu a pro krásu. Na druhé straně jsem slabý i silný v různých ohledech, také odvážný i bázlivý, umím být houževnatý, jsem ale také netrpělivý. Jsem stálý ve svých citech, ale někdy, v něčem, nestálý. Tak bych mohl pokračovat, což by sotva zajímalo případného čtenáře. Ostatně jsou to všechno obecnosti, které nabudou významu teprve v konkrétních situacích.

Na ty – aspoň některé z nich – mám ovšem vzpomínky. Není to koneckonců moje paměť, která je zárukou mé identity, ať už mám či nemám stálou, jasně vyhraněnou povahu? Jak řekl Husserl, mé subjektivní sebe-vědomí, které vyjadřuji jako Já a jež je pólem identity veškerého mého vědomí, je sedimentem mojí zkušenosti – je to tedy úhrn vzpomínek, ať aktuálních nebo skrytých. Zkusme to trochu prozkoumat.

Vzpomínám si na nějakou událost, kterou jsem prožil před dlouhými lety a v které kromě jiných lidí vystupuji v roli, která je mi dneska trochu nepříjemně vzdálená. Byl jsem to doopravdy já, který jsem tenkrát tak podivně jednal? Že je to má *vzpomínka*, tedy nejen příběh o mé minulosti, který třeba někdo vyprávěl, je dáno tím, že je právě *má*. Jak to vím? Nestačí, že v ní jako osoba vystupuji: úsek zkušenosti, zachycený vzpomínkou, musí mít rozměr *jáství*, musí – byť třeba implicitně, celkovým zabarvením, celkovou *polaritou* minulé zkušenosti – obsahovat právě *mne samého* nejenom jako aktéra, ale především jako *svědka*. Byl jsem v té vzpomínané situaci tedy jako centrální pól identity tehdejšího prožitku.

Jsem to ale *já-přítomný*, který na *sebe-tehdejšího* (spolu s celou tehdejší situací) vzpomínám. Že to je *moje* vzpomínka, zakládá *identitu* mne-přítomného a subjektu minulé zkušenosti. Přitom jde o zkušenost *minulou*, na rozdíl od aktuální zkušenosti, v níž vzpomínka vyvstává: tuto její vzdálenost v čase odečítám nikoliv snad jenom z odlišnosti vybavených a aktuálně přítomných obsahů zkušenosti, ale právě z toho, že jsem to *aktuální Já*, který v přítomnosti na ni vzpomínám. Minulost vybavené zkušenosti je vyznačena *odlišností* aktu prožívání, tedy i jejího *subjektu*, který však z jiného hlediska musí být *identický* s tím přítomným: *Já-minulý* jakožto centrální pól tehdejšího prožívání jsem odlišný ode *Mne-přítomného* – a přesto jsem to stále *Já*, pokud to zájmeno má vůbec mít nějaký význam.

Narazili jsme tu zřejmě na jeden ze zjevných paradoxů, spojených s intencí identity. Může se zdát být jakýmsi artefaktem filosofického hloubání, pokud se jedná o zkušenost bezprostředně minulou, ale nabývá přirozené zkušenostní intenzity, jakmile vzpomínáme na sebe sama třeba před dvaceti, padesáti lety: *Já*, který v těch vzpomínkách vystupují, jsem zřejmě pořád *Já*, jinak by nešlo o osobní vzpomínku (ostatně v ní také jako *Já* vystupují) – a přece je to někdo značně jiný, nejen vnějším vzhledem, ale i postoji a city; některé z tehdejších pocitů a zejména činů mi dnes mohou být vzdálené, pochopitelné jen z jakéhosi nadosobního hlediska, nikoliv z vnitřní autenticity – a přesto se k nim musím znát, nést za ně *odpovědnost*, jsem-li to právě *pořád Já*. Jak vlastně nakládáme s tímto *paradoxem identity*?

Odlišení *mne-minulého* ode *mne-současného* je nutné, aby zkušenost nabyla hloubky minulosti; jenomže *mou* minulostí se ten úhrn zkušeností stává (nikoliv následným, ale současně-komplementárním) aktem *identifikace*. Je důležité si uvědomit tuto *dynamiku* procesu, na němž (a nikoliv na jakési pasivní *sedimentaci zkušenosti*, jak to vidí jinak přesní myslitelé) bezprostředně závisí skutečný obsah *identity Já*.

Auto-identifikace, jíž sama sebe stále znovu ustavuji v kontinuitě a hloubce svého života, není ovšem nějak násilná – fakticky jako *svědka* těch minulých situací sám sebe téměř samovolně poznávám, nicméně vybavení vzpomínky a její včlenění do vlastní minulosti je určitý akt, v němž identitu nejen nacházím, ale i *investuji*.

Zopakujme: *sám sebou*, tedy *sebou-identickým*, schopným také další obsahy své zkušenosti v jejich proměnlivé mnohosti zakoušet s *přiměřenou investicí identity* a tedy přehledné určitosti, jsem jenom potud a do té míry, do jaké jsem schopen své minulé dojmy, city a pocity, postoje a zejména činy *brát jako minulé a přitom je brát za své*, tedy vždy znovu za ně *přebírat odpovědnost*.

Co bylo právě řečeno o vlastní identitě vzhledem k minulosti, musí nutně platit i pro vztah k jiným různým modům sebe-zkušenosti: *Já*, který se v přímém vztahu otevírám lásce či prožitku pravdy, krásy nebo dobra, jsem – *musím být* – *tentýž Já*, jako *Já*, který věčně uvažuji o nějakých poznacích či objektech, komunikuji o nich, angažuji se v nejrůznějších činech. Jsem *tentýž* při plném vědomí *odlišnosti* modů sebe-zkušenosti, díky dynamice *autoidentifikace*.

**Kdo** ale tuto autoidentifikaci provádí? V této otázce, která se nabízí docela přirozeně, je skryto subjekt-objektové schéma, vtištěné do našeho myšlení. Odpovědí je, že jsem to přirozeně *opět Já*: nikoliv nějaký „*Já-od všech předešlých instancí odlišný*“, ale *Já*, který mám stálou zkušenost sebe sama. Nyní je už nejvyšší čas, udělat rozhodující, byť nenápadný krok v naší úvaze: *identita*, dosažená *autoidentifikací*, ve skutečnosti nemůže být *radikální identitou* (jako jí nemůže být téměř nic, co tímto slovem označujeme i ve svém myšlení), ale je *jednotou*, *vystupňovanou k nejvyšší mezi*, *dovolující ještě odlišnost*. To, co nazývám sebe-zkušeností *vlastní identity*, je ve skutečnosti **určitost**, vyznačená dynamickou *těsnou jednotou odlišností*.

To, dalo by se namítnout, lze ovšem říct o celé zkušenosti. S tím nelze než souhlasit, alespoň do té míry, pokud jde právě o *zkušenost mou* (subjektivní, jak říkáme): *celá* má zkušenost je *aspektem sebe-zkušenosti*: to, co právem nazývám *vlastní sebe-zkušeností*, je pouze *komplement*, v němž se – v kontrastu k proměnlivé mnohosti druhého komplementu, tedy zkušenosti světa – důrazně uplatňuje *jednota*, *vystupňovaná k limitě identity*. Zdůrazněme toto slovo *limita*, které tu chápeme jako úběžník, k němuž zkušenost směřuje a téměř se ho dotýká, nikdy jej ale vpravdě nedosáhne.

Nalezl jsem tu tedy, že v jádře subjektivity není prostě jenom identita, ale *potenciál identifikace*, kterou subjekt uplatňuje především sám na sebe, takže je schopen sebe-minulého pojímat *zároveň* jako odlišného i identického (to jest těsně jednotného) se sebou. To je určitý klíč k vývodům německé romantické filosofie počínaje Fichtem až po Hegela, která proponovala nalezení absolutna v nahlédnutí identity odlišného, případně protikladů v lidském rozumu.

Lze se ovšem ptát, zda identifikační schopnost, kterou jsme zde našli, uplatňuje subjekt jenom na sebe v tom smyslu, jak o tom zde byla řeč. Skutečně, snadno zjistíme, že tato tendence se projevuje v celém subjektivním prožívání. Skrytě je přítomna vlastně v každém vědomém uchopení objektu, které je vždycky protipohybem, v kterém se subjekt v jistém smyslu vzdálí a vztáhne se přes *mezeru* odlišnosti k objektu, s nímž se do jisté míry identifikuje a zakládá tím jeho vlastní identitu, která pak vystupuje v porovnáních, subjekt-objektových, např. příčinných vztazích a podobně.

Jsou ale méně skryté identifikace, které probíhají se sebe-investicí subjektu. Dochází k nim při vztažení se k čemukoliv, co prožívám jakožto *své*: v citových aktech lásky či třeba jenom obliby, ve vztahu k majetku či k hodnotám, ale také k vlastním rolím, k institucím, skupinám: *do jisté míry* se tak identifikuji třeba se svou rolí v rodině, svým povoláním, ale také třeba s národem, rodným jazykem či kulturou a etnicitou. Podle americké psychologie tak máme každý více *identit*, což je ovšem trochu matení pojmů: ve skutečnosti je správnější mluvit o *aktech identifikace*, které jsou někdy dlouhodobé, možná celoživotní, nicméně křehčí, než je subjektivní auto-identita: ano, mohu pro sebe cítit jako neodmyslitelnou roli třeba manžela, otce, dejme tomu vědce nebo umělce či filosofa a ovšem jsem také třeba Čechem nebo Evropanem a tak podobně, ale to všechno se může pod tlakem okolností změnit

nebo přímo odpadnout. Třeba tou změnou projdu jistou krizí svého sebe-pojetí, nicméně nepřestanu tím být sám sebou – tím, pro něhož užívám označení Já.

Potřeba identifikace s někým nebo něčím nabízí jistý paradox. Na jedné straně ve své pokleslejší podobě – ať má v sobě spíš motiv *přivlastnění* nebo naopak *sebe-odevzdání* – může vypovídat o určité krizi vlastní identity: tak lidé, otřesení špatnou výchovou, pocity vlastní inferiority nebo například okolnostmi, v kterých podle svého dojmu nedokážou obstát, nacházejí ve svém vzoru, vůdci, hnutí svoje *nové Já*, lepší a silnější než jejich vlastní slabá, obyčejná identita. Dobrovolné zotročení, k němuž taková identifikace skoro vždy vede a které nutně vede k různým excesům, je formou sebe-popření, lidského úpadku.

Na druhé straně se ale opravdu *silná osobní identita* sotva vyvine pouhou starostí jenom o sebe, jakýmsi zhlížením se v sobě samém: *sám sebou* člověk nejspíš je, když sám sebe překračuje směrem k něčemu, co jeho omezenou existenci přesahuje. Vzepětí opravdové lásky, tvorby nebo víry v něco vyššího člověka v jeho identitě neničí, ale naopak posiluje. Jak je to možné? Nezbytně jenom tak, že k skutečnému sebe-překročení musí subjekt napřed sestoupit do sebe, najít ve své hloubi sílu k transcendenci. Je to pak *on* a zůstává to také *on*, kdo staví most své identifikace.

Příkladem může být vztah tvůrce k jeho dílu: v jeho dynamice se tvůrce ztotožňuje se svým dílem, v jistém smyslu se v něm poznává, nicméně z něho zase vystupuje, noří se zpět do sebe, nazírá dílo zvnějšku, aby do něho znovu projektovat tvůrčí záměr, který překračuje nejen jeho, ale také dílo samo v touze dotknout se jakési meze, která stále uniká. Ačkoliv se přitom zcela odevzdává tvorbě, neničí to jeho identitu: naopak právě v ní sám sebe nachází.

Taková tvorba se nemusí týkat jenom třeba umění, může jít o skromnější akty, v kterých vytváříme něco pro sebe či lépe pro jiné. Příkladem tvořivého citu je skutečná láska, ať už v jakékoliv modalitě – s jedinou výhradou, že jde o opravdový, nesobecký vztah. Pokud někoho miluji, nutně se s ním do jisté míry identifikuji, nikoliv ale tak, že by mě ten vztah zotročil či zbavil identity – to jsou pokleslé formy lásky. Skutečný vztah prochází vždycky dynamikou, v které stále znovu objevuji toho druhého a těším se z jeho zázračné odlišnosti od sebe. Tím sám v své identitě vždycky znovu povstávám a jsem v ní posilován právě sebe-překračujícím zdvihem. To platí vždy, když doopravdy miluji. Pokud je vztah navíc opětován, jsem jím znovu potvrzován v jistotě o sobě samém.

Závěrem se ohlédněme trochu zpět. Identita, kterou získáváme ať už vnitřní nebo vnější identifikací, je určitou hodnotou, určitým existenciálním ziskem, za který – jako za vše, co v životě získáváme – musíme něco dát. Cenou, kterou za ni platíme, je **odpovědnost**. Jak už jsme našli o trochu výše, mohu být tím, kterým jsem kdysi býval, jenom tak, že přijímám odpovědnost za minulé činy, ale také za tehdejší city nebo postoje: nemohu se jich jenom tak beze všeho zříct, aniž bych popřel kontinuitu své existence. Ta odpovědnost není jenom legální či občanská: musí být hlubší, spjatá s vlastním subjektem. Komu nebo čemu odpovídáme? Někteří odpoví, že to musí být nějaké vyšší, nadosobní instanci: Bohu nebo společnosti. Není však zcela paradoxní říct, že odpovídám především sám sobě, svému svědomí.

Co znamená ta odpovědnost? Především jistě to, že mé minulé postoje a činy mi nejsou lhostejné a že jsem připraven nést za ně následky, byť by to byla jenom trýzeň svědomí nad horšími skutky, kterých jsem se dopustil. Ano, mohu a mám si koneckonců odpustit, nesmí to ale být moc snadno, bez hlubokého prožitku své viny, pokud jsem ji v minulosti našel. Nejrozumnější asi je, snažit se pochopit minulé pohnutky a city a pokusit se od nich najít cestu k svému současnému postoji. Přijmout tak poctivě sám sebe-tehdejšího v plném vědomí svých slabostí jistě zatíží můj dnešní sebecit, je to však účinnější posílení vlastní identity, než prosté zavržení svých minulých postojů.

V poněkud přeneseném smyslu přebírám i odpovědnost za to, s čím se ztotožňuji navenek – třeba i za hodnoty, které doopravdy vyznávám. Není jistě v mé moci ovlivnit v tom

smyslu celou společnost, pokud se ta těch hodnot vzdává; je ale na mně, abych aspoň malým dílem přispěl k jejich obraně, byť tak, že o ně zápolím navzdory lhostejnosti okolí.

Pojetí identity, které tady nabízím, je tedy mnohem aktivnější než pouhé pasivní právo na ni, jak se v různých modech v současnosti předkládá. Je to daleko spíše proces s plným nasazením subjektu, který má někdy formu zápasu, vždy ale rozměr tvorby.

## Identita jako osobní problém

Byl mi předložen tento myšlenkový pokus. Dejme tomu, že někdo vypěstuje můj klon, se mnou geneticky zcela totožný, a že do jeho mozku nějak přenesou veškeré moje aktuální neuronové stavy, tedy myšlenky, pocity a ovšem vzpomínky. Vznikne tím zřejmě člověk, identický se mnou. Jak se teď vyrovnat s tím, že na jedné straně lidská identita předpokládá nezaměnitelnost člověka, zatímco zde naopak identita znamená záměnnost? Námitku, že lidský klon zatím nikdo naštěstí nevypěstoval a že je patrně prakticky neschůdné, sejmout a přenést stavy těch miliard mozkových neuronů, jejich vzájemných spojení a vztahů, alespoň v čase srovnatelném s životem člověka, lze odsunout s tím, že jde o technické problémy, které mohou být vyřešeny v budoucnosti a nejsou tedy zásadní. Jde koneckonců o myšlenkový experiment, který má výhodu, že nemusí být uskutečněn v praxi.

Jsou nějaké *zásadní* námitky, proč by se lidská identita nedala rozdělit či přenést nebo sdílet a tím ztratit svůj statut nezaměnitelnosti? Musíme postupovat obezřetně, abychom bez předpokladů mohli tu otázku posoudit.

Začneme naznačeným myšlenkovým pokusem. Zásadní námitky jsou v tom případě už na poli biologie, nebo řekněme přesněji neurofyziologie. Není a zřejmě nemůže být žádný způsob, jak vyrobit rovnou hotového člověka. I klon se musí narodit jako bezmocné novorozeně a potom růst, postupně dospívat. Podmínky toho růstu a dospívání nemohou být totožné s těmi, za kterých jsem já sám dospíval; budou tedy můj klon odlišně formovat, přičemž tyto vlivy budou nevratné, zejména v prvních letech, kdy se jak známo vytvářejí nové fyzické spoje mezi neurony a mozek se i anatomicky vyvíjí. Tedy klon v okamžiku, kdy by se na něho měly přenést mé neuronové stavy, nebude *nepopsaný papír*, ale odlišná bytost, v lecčem se mnou podobná, nicméně zdaleka ne se mnou shodná.

Kdy by mělo dojít k tomu přenosu? Patrně někdy v době dospělosti klonu, protože dětský mozek by nemohl přijmout všechny mé dospělé stavy. V té době ovšem bude mít klon vlastní historii, tedy své vzpomínky, které nebude možné všechny vymazat bez poškození jeho mozku. I kdyby tedy bylo možné nějak přenést všechno, co já myslím, cítím, pamatuji si, bylo by možné leda vytvořit jakousi směs dvou odlišných osobností.

V úvaze o přenosu stavů jsem prozatím ignoroval téměř jistý fakt, že vědomí – a také s ním spojené sebe-vědomí – je *celostní jev* (pokud o jevu mohu vůbec mluvit) a tedy jeho přenášení po kouscích patrně není možné. Také *směs osobností* je nejspíš nesmysl: vznikla by prostě *nová osobnost*, která by měla svoji vlastní identitu.

V předchozích úvahách se vyjevilo, že člověk je *historická bytost*: nežije jen přítomným okamžikem, ale má svůj vývoj a s ním spojené své vzpomínky, které z větší části přispívají k jeho identitě, a komplementárně k tomu specifický výhled do budoucna, opřený o dosavadní zkušenost. Jak jsme viděli, jeho individuální historie brání tomu, aby se jeho identita přenesla na jinou bytost nebo naopak na něho byla přenesena cizí identita. Tím by úvaha mohla skončit, kdyby tatáž vlastnost otázku jeho identity nekomplikovala.

Než se do této věci ponoříme, zkusme se trochu zamyslet nad pojmem identity. Ten tady není odvědy, alespoň ne v oné ostroti, s jakou jej – aspoň občas – pojmáme dnes. Vznikl postupným úsilím o *určitost*, bezděčně vlastním lidské zkušenosti a zejména myšlení. Předcházelo mu *rozlišování* a naopak nalézání *souvislostí* nebo *jednoty*. Snaha vystupňovat určitost pak vedla k vyostření napětí mezi těmito komplementárními principy až do vztahu *identity* (jako jakési radikální jednoty) a *protikladu* (jako extrémní odlišnosti). Zatímco principy jednoty a odlišnosti jsou sice odlišné, přece však v přirozené jednotě, principy identity a protikladu se vzájemně vylučují, což je zdrojem jistých potíží. Ty principy se totiž současně vzájemně předpokládají (což trochu mate): nemohu mít protiklad mezi entitami, které nejsou samy sebou (tedy samy se sebou identické); a zároveň identita ve svém krajním pojetí vylučuje (tedy je protikladná) bytí něčím jiným.

Co je to vlastně, ta *identita*? I když zatím pomineme volné nakládání s tím slovem v obecném jazyce, i při pokusu o přesné vymezení narazíme na jisté potíže. Když ji vyjádřím v základním axiomu formální logiky symbolem  $A \equiv A$  (kde  $A$  je libovolná entita), je to podle jedněch prostá *tautologie* (vždy platný a tedy prázdný výrok), zatímco jiní tvrdí, že to implikací současně znamená  $A \neq \text{non-}A$ , čili že  $A$  se liší od všeho, co není  $A$  (jinak řečeno,  $A$  je jednak nezaměnitelné, jednak neobsahuje vnitřní rozpor). Když nyní napíšu  $A = B$ , pak buďto  $B$  je jenom jiný symbol pro  $A$  a výrok potom platí (opět jako tautologie), nebo  $B$  je odlišné a výrok podle základního axiomu neplatí. Jenomže jaký význam potom mají třeba matematické rovnice? Když napíšu prostinkou rovnici  $x = a \times x / a$ , říká mi, že pokud nějaké libovolné číslo  $x$  násobím libovolným číslem  $a$  (kromě nuly), načež je tímž číslem dělím, dostanu totéž číslo  $x$ . Podle některých je to zas jen vždycky platný, tedy vlastně prázdný výrok a Wittgenstein ve svém *Tractatu* šel tak daleko, že celou matematiku prohlásil za jednu velkou tautologii, kterou by bytost s nekonečnou inteligencí byla schopna spatřit najednou; pro jiné (mne v to počítaje) rovnice něco říká, jako zajisté další, složitější výroky matematiky (Goedel ostatně svým proslulým nálezem, že v dostatečně velkém systému lze vyvodit teorém, který v něm nelze zpětně dokázat, značně oslabil ten Wittgensteinův radikální soud).

Druhý přístup tedy připouští, že existují dva druhy nebo snad spíše stránky identity, jedna vyjádřená symbolem  $A \equiv A$  (s implikací  $A \neq \text{ne-}A$ ), kterou nazvěme *autoidentitou*; a druhá, vyjádřená rovnicí  $A = B$  (kde  $B$  je v netriviálním vztahu k  $A$ ), kterou s jistým rizikem nazvěme *protoidentitou* (slabší identitou v zárodku či ve zrodu). *Autoidentita* znamená nejen vnitřní sourodost a stálost dané entity v její určující povaze, ale (prostředkem uvedené implikace) i její *nezaměnitelnost* s něčím jiným. Naproti tomu *protoidentita* připouští, že identita může mít svůj přesah, rodit se *identifikací* s něčím, co se jí jako blízké nabízí.

O identitě se dá uvažovat čistě abstraktně (a je to legitimní námět třeba metamatematiky či meta-logiky), ale my ovšem víme, že co nás hlavně zajímá, je naše vlastní, osobní identita – úvodní myšlenkový experiment v sobě přece skrývá tuto otázku. Staročínský filosof Čuang Ce nám zde po sobě nechal hravou otázku: „Probudil jsem ze snu, v kterém se mi zdálo, že jsem motýlem. Jak vím, že jsem teď filosofem, kterému se zdálo, že je motýlem, a ne motýlem, kterému se zdá, že je filosofem?“ Většinu z nás tahle otázka netrápí, ale skoro každého, kdo má filosofické myšlení, napadl někdy tak či onak problém vlastní identity.

Dejme si prostší otázku. Probudím se ráno ze snu; otevřu oči, na jejichž pozadí ještě doznívá sen, pak jsem úplně bdělý; jak vím, že jsem to doopravdy já? V určitém směru je ta otázka zbytečná, až nesmyslná: sám fakt, že se můžu tak tázat, dává jistotu, že jsem tady Já, který se právě táže. Mám zřejmě vědomí, které se právě plně obnovilo a které – kromě uvědomovaných obsahů, ke kterým se vztahuje – má pól, vůči němuž je veškeré uvědomování vztaheno, pól subjektu či Já. Když prozkoumáme způsoby tohoto uvědomování, zjistíme, že proti rozlišením, změnám, povstávání nebo zanikání uvědoměného je právě tento subjekt pólem stálosti a identity. Jsem-li vědomý, jsem tedy Já nezbytně identicky Já; mám tedy svou *autoidentitu*, která však není prázdnou tautologií, ale jedním z určujících rysů vědomí. Poznamenejme na okraj, že toto platí pro dospělé vědomí: u malého dítěte, u něhož subjekt není ještě vyvinutý, není ani tato prázákladní identita nebo jeho jistota.

Jakkoliv samozřejmá pro samotné uvědomování, tato samovolná autoidentita jaksí nestačí. Všichni jsme asi někdy zažili chvilky podivné nejistoty, kdy se třeba probudíme v prostředí, na které nejsme zvyklí, znejistění podivnými sny nebo účinky předchozí narkózy. Jak se bezděčně začínáme přesvědčovat, že jsme to doopravdy my, jakkoliv tato otázka se jeví jako nesmyslná? Především asi obzíráme nebo jinak prozkoumáme svoje tělo. Je sice rozšířený názor, že je tělo anonymní, ale to je předsudek: tvar paže, ruky, prstů je nám vlastní a mnohem více individuální – stejně jako celé tělo – než se zdá. Mnohem více vypovídající je ovšem naše tvář. Byl by to pro každého jistě šok, kdyby se v zrcadle nepoznal: každý máme cosi jako *vnitřní tvář*, představu o svém vzhledu, v níž se fyzické rysy prolínají s naším



výrazem (cítěným zevnitř a nikoliv nutně shodným s tím, který zvnějšku vidí jiní). Porovnání této vnitřní tváře s tou, kterou vidíme v zrcadle, je skoro vždycky menší zkouška: nějaký otok, váčky pod očima, povolená tkáň či nová vráska a tak podobně vyvolá vnitřní protest, pocit nesourodosti (vždycky jsme mladší a často též půvabnější v naší představě), který však rychle zpracujeme: tvář před námi má přece jenom známé rysy, jsme to přece jen konec konců my, jak sami sebe známe. *Protoidentita* zrcadlené tváře je přiřazena k identitě aktem *identifikace*.

Své tělo, které patří k mé identitě, znám ovšem také tak říkajíc zevnitř – ne tak, jako chirurg, který dejme tomu na mně dělal nějakou operaci, ale proprioceptorickými pocity: znám specifický dojem, jaké to je, zdvihnout paži, narovnat se, vykročit; znám drobné bolesti, jimiž se ohlašují různé defekty, na které jsem zvyklý. Asi bych poznal, kdyby mi mé tělo někdo vyměnil (kdyby to bylo možné). Tak, jak to je, přispívá pocit z mého těla k jistotě mé identity. Naproti tomu velký zásah do pocitu těla stejně jako do jeho vnější podoby (zejména tváře) může mou identitou značně otřást.

Nemám ovšem jenom své tělo, které ostatně dnešní medicína může značně obměnit. Mám především svoje vzpomínky, které podle mnoha myslitelů moji identitu nejen podpírají, ale přímo tvoří: i pro takového Husserla je na některých místech jeho textů vědomí sama sebe *sedimentem minulé zkušenosti*. Jak ale vím, že ty vzpomínky jsou doopravdy *mé*? Pomiňme případ tak zvaných *nepravých* vzpomínek, které mi někdo imputoval (například rodiče vyprávěním o tom, když jsem byl docela malý) nebo které jsem si vymyslel a začal jim později věřit – to jsou výjimečné případy, které se někdy dají rozeznat a kterých hlavně není mnoho. Má *legitimní* vzpomínka vypadá tak, že jsem v ní vlastně dvakrát: já-vzpomínající a já-na-něhož si vzpomínám jako na sebe sama, který jsem byl aktérem či svědkem situace, která se mi vybavila. Toto zdvojení sebe sama (mne-nynějšího a mne-tehdejšího) zajišťuje, že si opravdu vzpomínám a neprodukuji nějaké fantazie o tom, co by bylo mohlo v minulosti být.

Jenomže tady narážíme na určitý problém. Jak bylo řečeno, musím být ve vzpomínce dvakrát: jednak jako ten, který ji nyní vybavuje a nazírá, jednak jako aktér nebo svědek vzpomínuté situace. V obou případech jsem to Já, jenomže mezi mnou-současným a mnou-tehdejším je přinejmenším odstup času. To je poněkud závažnější cézura, než vzniká mezi *mnou-nahlížejícím* a *mnou-nahlíženým*, když sama sebe reflektuji. Máme tu náznak protimluvy: Ten-předešlý subjekt minulé situace musím být já, jinak to není *moje* vzpomínka; současně ale musí být alespoň v čase posunutý, jinak to není *vzpomínka*. První část požadavku žádá identitu, druhá aspoň časovou odlišnost.

Je třeba říct, že situace je tu trochu jiná, než jakou například Husserl zkoumal u *ideálních objektů*: ty, jednou konstituovány, musí být podle jeho soudu bezvýhradně identické, kdykoliv se s nimi vědomě setkáme. Mé *Já* není objekt a taky není v tomto smyslu ideální: je to živý subjekt prožívání, tedy toho, co mu ve vědomí právě vyvstává. Pokud pominu fantazie o absolutním subjektu, kterými je kontaminována cartesianská tradice, musím připustit jistou vazbu mezi subjektem a jeho uvědomováním. Mohu tak tedy tvrdit, že to nejsem tentýž Já, který píšu tyto úvahy nebo se zahledím z okna nebo dejme tomu zajdu uvařit si čaj? To přece jenom ne: subjektivita netvoří jen polaritu uvědomování, ale je v ní právě pólem identity, kterou nejen tak říkajíc vlastní, ale kterou také propůjčuje všem objektům, které ve vědomí konstituuje. To je její důležitá funkce, která zajišťuje, že například stůl, na kterém píšu, bude tímtež stolem, když odejdu z pokoje a zas se vrátím, i kdyby na něm někdo třeba knihy zatím přerovnal. Kdyby subjekt nevládnul identitou, nemohl by ji investovat do svých objektů.

Subjekt ve svém uvědomování ovšem také rozlišuje, to je ta nápadnější část; ta však vystupuje jenom v komplementaritě s jednotou (nebo přinejmenším se souvislostí), která se vyskytuje různě v jeho uvědomování a hlavně – jako jeho projekce – uzavírá jeho vědomí do proměnného, ale celistvého horizontu.

Vraťme se ale trochu zpět. Vnitřní rozlišení, charakterizující *sebereflexi*, už samo má poněkud paradoxní povahu: *Já*, který sama sebe nazírám v nějakém pocitu, postoji nebo aktu myšlení, jsem právě v tomto *nazírání* odlišený od mne-nazíraného; a zároveň to přece musím být v obou případech *já*, jinak bych nemohl mluvit o *sebereflexi*. Situace je trochu podobná, jako když se díváme do skutečného zrcadla: zpočátku, na krátký okamžik nás náš obraz zarazí, zíráme na něj s jakousi fascinací, ale vzápětí se rozpoznáme v jakémsi protipohybu, v němž sama sebe do obrazu promítáme a zase z něho vystupujeme, abychom sama sebe viděli. Podobně sebereflexe je protipohyb sebe-rozštěpení a nové *autoidentifikace*.

Něco podobného se děje i ve vzpomínce, pouze rozštěpení je tu nápadnější díky časovému odstupu, který je integrální částí vzpomínky. Řekneme sice „vzpomínám si na to, jako by to bylo teď“, ve skutečnosti ale víme, že vzpomínka se váže k minulosti a právě uplynulý čas ji specificky zabarvuje (což nutně neznamená, že ji umím přesně časově zařadit; vím ale víceméně určitě, že něco bylo dávno, něco jiné celkem nedávno). Ten, který zaujímá moje místo ve vzpomínce, *jsem a nejsem Já*: musí mít se mnou cosi podstatně společného, jinak by to nebyla moje vzpomínka; a vybavuje se mi jako *Já*. Jsou některé velice živé vzpomínky (bohužel spíš řídké), v nichž se vybaví nejen fakt, že něco bylo tak a tak, dokonce nejen vnitřní obraz scény, ale dokonce mé pocity, které ve vzpomínce znovu prožívám. Na druhé straně je tu skoro vždycky spolu-vědomí, že jsem byl v některých směrech trochu jiný: od mne-tehdejšího mě odděluje nejen prostě neutrální čas, ale ten úsek života, který jsem prožil mezitím (který se nevybaví nějak zřejmě, ale je vskrytu neodlučitelný ode mne, kterým teď jsem).

Máme tu pořád náznak paradoxu: na jedné straně právě to, že si na sebe-minulého v různých prožitcích jako právě *na sebe* vzpomínám, tvoří a upevňuje moji identitu; na druhé straně jakožto *historická bytost*, která se nutně adaptuje na různé, někdy převratné prožitky a přitom se nezbytně mění nejen vnějškově, ale i mentálně nabytou zkušeností, jsem v každém okamžiku svého vývoje *poněkud jiný* a tedy odlišný od toho, na něhož vzpomínám. Ano, mohu jistě říct, že v aktu vzpomínky jsem *Já*, centrální pól identity, a ve vzpomínuté situaci vystupují opět *Já*, opět pól identity – a že je vlastně nevyhnutelné, aby oba ty póly splynuly do jediné *autoidentity*. To se jistě děje, když sám sebe ve vzpomínce nacházím. Není to ale vše, co se při vzpomínce děje.

Pól *Já*, nezbytný subjekt každého uvědomění, je přece jenom jádrem *osobního Já*, produktu sebeuvědomění, ale i volních aktů, vztahů, sklonů a hodnot a komunikativní interakce s okolím. Toto osobní *Já* je sídlem *osobní identity*, o kterou nám jde. Ta se s časem nezbytně vyvíjí, tak jako život vůbec modeluje moji bytost. Ten vývoj jistě neprodělává nějaké prudké zvraty (alespoň pokud nezažiju nějaké katastrofy, které by mě zcela změnily) – dá se to přirovnat k proměněm prožitkového obalu pevného vlákna, kterým je stále se obnovující *Já*. Nicméně když pohlédnu zpátky přes propasti času, musím připustit, že jsem před dvaceti, čtyřiceti, šedesáti lety byl v některých směrech vnitřně jiný, stejně jako se proměnila moje vnější podoba.

Ta jinakost může být v některých případech tak nápadná, že sama sebe ve vzpomínce tak říkajíc nepoznávám: proč jsem proboha tehdy cítil, myslel, jednal tak, jak si teď vzpomínám? Byl jsem to vůbec *já*? Pokud ty vzpomínané činy zakládají stud či vinu, je těžké ubránit se pokušení sebe-tehdejšího prostě popřít nebo zavrhnout: asi jsem podlehl cizímu vlivu, byl to na mém místě někdo jiný, než *já* nynější, nechci se k němu znát. Takový pokus ovšem není dobrý a nemůže být ani plně úspěšný: nemohu nepohodlné úseky ze svého života prostě vystříhnout, aniž bych mrzačil svou identitu – nehledě k tomu, že ty vytěsněné prožitky zůstávají jenom ve stínu a odtud stejně ovlivňují mé současné vnitřní bytí.

Pokud mi jde o moji identitu (a nemůže mi o ni nejít, neboť je to má základní hodnota), jediná cesta je v přijetí sebe-minulého (tedy formou *autoidentifikace*) i v mé méně lichotivé podobě nikoliv jako nějakého přechodného výkyvu, který nemá s mou pravou

povahou nic společného, ale jako mé integrální součásti, možnosti sama sebe, s kterou musím počítat. To jistě neznamená snadné smíření s případnou vinou, ale spíš snahu pochopit se také ve své slabosti nebo záporných sklonech.

Motivem těchto řádků není nějaké kazatelství nebo moralizování, ale věcná úvaha, co znamená mít doopravdy plnou identitu, jakou si přeje mít každý dospělý člověk. Naše minulost, jak je zjevně nebo skrytě uložena v našich vzpomínkách, je pro ni hlavní oporou. Cena za ni je *odpovědnost*, kterou za ni neseme. To, jak s ní naložíme, má značný vliv na to, jací jsme.

To, jací v jádře jsme, jakou máme osobní identitu, má mnoho faktorů. Začíná to genetickým vybavením, které jsme si při svém zrodu do života přinesli: základy povahových vlastností, talentů a přirozených sklonů. Pokračuje to vlivy prostředí, v kterém jsme rostli a pak dopívali, vztahy, které jsme navázali, různými zkušenostmi, kterými jsme prošli. Výrazně k identitě přispěla všechna rozhodnutí, která jsme museli či chtěli udělat, veškeré překážky, které jsme dokázali překonat, vše, čemu jsme zůstali věrni, třeba i přes svody nebo tlak okolí. A ovšem také všechno, co jsme vytvořili, byť se to třeba zdálo všední – například domov, rodinu, hlubší přátelství a podobně. Identita není něco, co tu prostě je: stále ji dotváříme tak, jak žijeme. Být sám sebou, to není rigidita stejného: je to vždy proces, v kterém vzdorujeme vnějším nebo vnitřním silám, které nás tlačí do pohodlné podobnosti s jinými, ale v němž také přijímáme výzvy k uskutečnění svých možností.

Takový proces vždycky má svou dialektiku. Už lidská společnost na jedné straně vlastně zrodila mou identitu – třeba už tím, že v útlém dětství mé okolí vykřesalo a posílilo mé vědomí svého Já; na druhé straně vyvíjí na mou odlišnost tlaky k mému přizpůsobení, částečně nutné, má-li společnost úspěšně fungovat, částečně ale motivované snahou jistých skupin druhé ovládat (ideologicky, mocensky či tržně). Společnost ale současně dává mé osobnosti prostory a výzvy, které mi umožňují uskutečnit svoje specifické schopnosti tak jak mi to příroda sama jistě nedává. Podobně úzké vztahy, které navazují s druhými (ať už jsou erotické, filiální, přátelské), vyžadují vždy jisté přizpůsobení, ale – pokud jsou kvalitní – dávají prostor i pro moje sebeuskutečnění.

Osobní identita neznamená být vždy ve všem *jiný*, než ti ostatní, ale být *svůj* v tom podstatném. Jakkoliv jiní lidé na mne – bezděčně či úmyslně – vyvíjejí jistý tlak, aby mě podle svého v mých názorech, postojích nebo vlastnostech změnili, současně spoléhají na to, že ve mně zůstane vždy něco pevně vlastního, podle čeho mě mohou rozpoznat a o co se případně mohou opřít.

Jsou různé druhy identity, které mi svět nabízí: například občanská a právní identita, kterou potvrzují různé dokumenty a která zakládá určitá moje práva i povinnosti, zejména právní odpovědnost za své činy; je tu méně zřejmá, ale někdy také silná identita příslušníka národa, etnické skupiny, případně rodu; jako identita nebo její aspekt může vystupovat role třeba v rodině, v povolání nebo v společnosti; někdy se jako identita jeví příslušnost k nějakému hnutí, straně nebo náboženské komunitě. Mnohé z nich mají povahu spíš identifikace a většina z nich nemá nepřekonatelnou stálost. Jsou to ale často způsoby, jak okolní svět o mé identitě ví.

To, co je doopravdy podstatné, je ale má osobní identita, se všemi problémy a tajemstvími, ale také jistotami, které dává. Tato nezaměnitelná identita je po celý život to jediné, co opravdu mám – nikdo mi ji nemůže uzmout, ale ani darovat. To ale neznamená, že o ni nemusím pečovat. Být sám sebou a přitom zůstat otevřený světu tak, jak to jen jde, to je asi základní úkol, který zde na této zemi mám.

## Určitost

Žijeme v době, které mnozí vlivní lidé sugerují neurčitost jako zásadu. Nejde tak ani o ten fyzikální princip, který objevil Heisenberg před zhruba osmdesáti lety ve světě nepatrných rozměrů jako nemožnost přesně určit zároveň polohu i hybnost částice – ten zajímá jen fyziky, kteří jej dávno začlenili do svých teorií a přitom zjistili, že v rozměrech naší přirozené zkušenosti jeho vliv lze zanedbat. Jde spíš o mentalitu doby. Všichni to přece pořád slyšíme, případně pohodlně opakujeme: cokoliv, o čem se vede nějaká diskuse, může být takové či onaké anebo ještě jiné, případně víceméně libovolné, takže závisí jen na mém mínění či chtění, jakou mu přiřknu povahu. Vidíme tento přístup ve veřejném životě a v kultuře, postupně ale proniká také do filosofie a ani věda není v dnešní době zcela imunní vůči té tendenci. Je to – až na vzácné výjimky – tendence potenciálně zhoubná pro lidské myšlení a odtud také pro život vzdálených generací. Navzdory některým zmateným názorům, které se v této době prosazují, je to naopak právě *určitost*, díky níž a skrze níž tu vůbec jsme, spolu se světem, ve kterém žijeme. Napsal jsem kdysi these *Filosofie určitosti*, které vyšly v samizdatu za minulého režimu, později první díl jejího podrobného rozvedení, přístupný na mé webové stránce. Protože ale dlouhé texty dneska skoro nikdo nečte, chci tu naznačit krátkou přístupnou formou některé nálezy, k nimž jsem za dlouhá léta došel právě v tomto ohledu.

Začnu názorným příkladem. Představme si, že hledíme na krajinu dalekohledem. Pokud jej před námi používal někdo extrémně krátkozraký nebo si s ním hrálo dítě, které přístroj rozostřilo, nevidíme v jeho zorném poli nic, jen mlhu. Začneme kroutit zaostřením a před našima očima vystoupí napřed neurčité barevné skvrny, potom mlhavé obrysy předmětů, nakonec jasný obraz věcí. V zorném poli tedy napřed nic nebylo, pak zaostřením vidíme, že tam přece jen něco *je*. Toto názorné bytí je dáno *určitostí* obrazu.

Chci v dalším aspoň naznačit, že je to mnohem obecněji také *určitost*, která dává *zkušenostní bytí* jednak nám samotným, jednak všemu, co nám ve světě vyvstává – a že to bytí nevystupuje jen v souřadnosti, ale nabývá kategoriálních stupňů. Slova jako výraz, forma, nenáhodnost, organizace a informace, které v souvislosti s nimi používáme, jsou různými způsoby, jak vyjádřit *určitost*.

Zůstaňme pro začátek ještě u právě uvedeného příkladu. Co se vlastně dělo, když se přístroj zaostřoval tak, že dával stále větší určitost? Při bližším pohledu vidíme, že se v zorném poli od sebe oddělila světlá a tmavá místa, postupně vystoupily kontrasty – oddělily se komplementární barvy (modrá od žluté či oranžové, zelená od červené a tak podobně), vystoupily linie proti souvislejším polím nebo objemům. Určitost vyvolalo tedy *rozlišení*. Současně ale pozornější pohled odhalí, že komplementárně k němu vystoupilo i *sjednocení*: linie nebo objemy vytvořily uzavřené tvary, celý výjev získal srozumitelný obsah svou celistvostí. Zatímco neurčitou mlhu předtím nic nejen nerozlišovalo, ale ani nesjednocovalo, určitost vystoupila *rozlišením v jednotě*.

Že čtenář snáze přijme *rozlišení* až do kontrastů případně protikladů jako princip určitosti proti *souvislosti* nebo *jednotě*, je dáno mentalitou doby. V 16. a 17. století hledali při pojetí světa myslitelé všude *jednotu*; od té doby se lidé postupně stále více individualizovali, v názorech na svět začaly vyvstávat různé, často nepřátelské nebo alespoň kontrastní názory: zdůrazňuje se *rozlišení* (podobně jako při pohledu na lidskou společnost či přírodu byla zdůrazněna *soutěž* proti *spolupráci*, ačkoliv obojí je nutně stejně zastoupené v přirozeném řádu věcí). Ve skutečnosti obojí je stejně potřebné, jak víckrát ukážu. Principy rozlišení a sjednocení, *diferenciace* a *integrace*, při tvorbě určitosti fungují *komplementárně*, tedy *odlišně* a přitom v *jednotě* – principy určitosti se tak uplatňují také samy na sebe. Vyšší určitost, přinášející kvalitativně *vyšší formu* zkušenostního bytí, přináší *hlubší diferenciace*, ale jen

v rovnováze s vyšší integrací. Převážení některého z obou komplementárních principů určitost snižuje: určitost nepřináší pole, roztrhané protiklady, ani nerozlišený monolit – to platí nejen v našem myšlení a sdělování, ale také ve všech případech, kde se naše zkušenost objektivuje.

Co dále uvedu, budou jen příklady. Čtenář, který mě pochopí a bude mít patřičnou dobrou vůli, jich ve své zkušenosti najde mnohem víc.

**1. Subjektivita zkušenosti.** Vznik primární zkušenosti lze pozorovat na malém dítěti, které hračku odhazuje a vzápětí ji bere zpět a strká do úst, jako by ji chtělo pohltnout, tím se s ní ztotožnit. Vědomá zkušenost má podobné, byť mnohem subtilnější rysy: nabývá určitosti a tím také zřetelného obsahu tím, že je *polární* – jsem tu vždy (nezdůrazněně) *Já*, který zakouším *objekt* zkušenosti. Určitost toho vztahu vzniká *odlišením*: v určitém smyslu „poodstoupím“, abych objekt „lépe viděl“, nebo jej „vrhnu před sebe“ (ob-jecto, jak to nazval Cicero); má zkušenost však současně vyžaduje také *sjednocení*: k tomu, aby objekt byl právě *tímto*, tedy mým objektem, překračuji propast, kterou jsem mezi sebou a jím vytvořil, a investuji náboj identity, kterým vládne subjekt, do něho. Objekt je tak v hlubším smyslu také *projekt*. Mé zakoušení jeho v určitosti je rozlišená jednota.

Co jsem tu právě popsal, nastává automaticky, když se na něco v zkušenosti byť i sebemeně vědomě zaměřím. Nevyklučuje to jiné módy zkušenosti, třeba pocity těla nebo prostředí, emoce či city a tak podobně, které jsou také *mé*, nikoliv ale nutně uchopené jako objekt mého vědomí.

Má zkušenost se ovšem neomezuje na jeden objekt: tvoří vždy více či méně strukturované proměnné pole, ve kterém vystávají *různé* objekty. Toto *rozlišení*, které tvoří zkušenost, je ale vždycky doplněno aspoň *souvislostí*: kdyby té nebylo, byly by jenom nesouvislé záblesky, které by nedávaly žádný smysl. Souvislost ale tvoří základ *jednot*, díky nimž zkušenost nabývá větší *určitosti*: některé objekty jsou v něčem podobné, na rozdíl od jiných; podobnosti a odlišnosti zakládají vlastnosti, které jsou přenosné a strukturují zkušenost. Toto je základ abstrakce, která však nikdy není dílem pouze jediného subjektu, proto o ní promluví až dále. Jeden rys ale má už subjektivní pohled: zkušenost nemá jenom souvislost, jak jsme už řekli; jakožto pole objektů má ve svém úhrnu – opět nezdůrazněnou a proměnlivou, přesto neselhávající – *jednotu*: tvoří *svět*.

Svět jako mezní úhrn nemůže být vpravdě objekt – jsem přece nejen *před ním*, ale hlavně *v něm*; nicméně o mém vztahu s ním platí mnohé, co jsme naznačili už o subjekt-objektové polaritě: má zkušenost světa je o to určitější (to znamená, že v ní svět jasněji vystává), čím více se vůči němu vymezují, ale současně jsem s ním v pokud možná těsné jednotě. To zní jako paradox – nicméně platí, že svět, který odmítám, postupně zkušenostně ztrácím; svět, vůči němuž se jako subjekt nedokážu vymezit, mě pohlcuje – a tak mizí jeho určitost.

**2. Sdílení a sdělování. Abstrakce, pojmy a řeč.** Je téměř banální říct, že svět tady není jen pro mne, že jej sdílím s jinými – jenže to není zcela samozřejmé. Dle rozšířeného názoru máme každý ten svůj subjektivní svět, do něhož druzí vstupují jen pokud jim to dovolím a pokud vůbec můžu jim jej otevřít. Do značné míry je to ale jenom poetický klam. Ano, zkušenost má vždycky subjektivní stránku, ale jenom v polaritě se stránkou široce sdílenou: podobně jako není žádné *to Já*, které by bylo možno oddělit od ostatní zkušenosti a nahlédnout jakožto objekt, není žádný *subjektivní svět*, který by existoval nezávisle na tom sdíleném (může existovat neurčitý soubor subjektivních představ, které s nikým nesdílím, ale ty se vždycky aspoň nepřímo vztahují k sdílenému světu).

Skoro všechny objekty povstávají a zejména jsou ve svém zkušenostním bytí utvrzeny v sdílení. To platí dokonce i pro ty, které samostatně objevím, jelikož objevit znamená uvědomit si a lidské vědomí – jakkoliv zjevně přímo nepřístupné komukoliv vnějšímu – má

vždy svou stránku sdílení; ne snad formou nějaké telepatie, ale svým zaměřením (má vždy intenci sdělování) a také svými (sdělováním získanými) obsahy. Sdílení představuje náznakovou jednotu, k níž je komplementární má subjektivní perspektiva: objekt je *můj* v tom, jak jej subjektivně prožívám; je ale objektem, protože jej prožívají (nebo mohou prožívat) i jiní.

Svět sdílíme tak říkajíc implicitně, už tím, jak v něm jsme. Většina toho sdílení je ale explicitně zajištěna sdělováním, kterým povstává v nějakém smyslu větší určitost – jednak tím, *co* je sdělováno (na straně sdělujícího je zformováno do sdělitelné formy, na straně příjemce přináší ideálně informaci, tedy vklad do určitosti vědomí), jednak tím, *jak* se sdělování děje (oba účastníci se v aktu komunikace výrazněji odliší, ale současně se spojí do přechodné jednoty).

Spojitosť *abstrakce a pojmového myšlení* na jedné straně a *řeči* nebo spíše *jazyka* na druhé je zřejmě vztah vzájemného podmínění (jazykem tady míním obecněji soubor symbolických forem, který má strukturu a pravidla a může sloužit sdělování). Vzájemně tedy tvoří komplementy, které jsou přitom v těsné souvislosti, dá se říci blízké jednotě, a tedy vytvářejí spolu určitost, která je natolik samozřejmá, že si ji většinou neuvědomujeme. Každý z těchto komplementů ale tvoří ještě vlastní určitost.

Že pojmy třídí objekty zkušenosti na jedné straně podle odlišnosti, na straně druhé podle shody či alespoň podobnosti, každý ví. Pojmy vlastností a mezi nimi třeba barvy jsou jeden z nespočetných příkladů: pomocí nich uvádíme do jednoty objekty třeba zelené, se zdůrazněnou odlišností od těch červených; přitom jedny s druhými a dalšími jsou uzavřeny v jednotě těch, které jsou barevné, na rozdíl třeba od bezbarvých nebo těch, na které se pojem barvy nevztahuje atd.

Vztahy mezi pojmy, s nimiž operuje naše myšlení, jsou jistě složitější, nežli pouhé komplementarity kontrastních odlišností a jednot, to tady nemůžeme podrobněji probírat. Je ale důležité uvědomit si, že každý nový pojem, který v našem myšlení vyvstane, přináší novou *určitost* jednak sám sebou (jako objekt myšlení) a jednak – protože žádný pojem nemůže v myšlení existovat osamělý – prostřednictvím vztahů jednot a rozlišení, v kterých vyvstává.

Jak jsme už řekli, myšlení se vzájemně podmiňuje s jazykem a řečí. Už na počátku minulého století de Saussure poukázal, jak sama řeč (či mluva) využívá jednot kontrastů, například v samé tvorbě slov, kde proti sobě stojí hlásky znělé a neznělé, otevřené a zavřené, měkké a tvrdé a tak podobně. Slova, která se takto vytvářejí, mají zas hodnoty, které jsou opět různě kontrastní a přitom v různých jednotách.

Nikdo snad nepochybuje, že artikulovaná řeč a jazyk s přehlednou gramatikou je nepoměrně určitější, nežli bručení či vytí, jímž naši animální předkové vyjadřovali své emoce – podobně jako pojmové konstrukce, jimiž operuje naše myšlení a jež náš jazyk vyjadřuje, jsou nepoměrně určitější, než nejasné obrazy a puzení, které vyvstávaly v jejich předvědomí. Tato *určitost* ale není jen prázdná forma: dodává myšlení a řeči *obsah* – díky ní v sdíleném i vlastním vědomí něco *vyvstává* a vůbec *je*.

**3. Určitost jako ontologický rozměr.** Z toho, co bylo zatím řečeno, se zdá vyplývat, že určitost má význam pouze v uvědomování, myšlení a sdělování. Jakkoliv důležitá pro duševní stejně jako společenský život je, není to zdaleka jediná oblast, v které vystupuje. Stojí u zrodu různých druhů bytí, které neobsahuje naprostá většina známého vesmíru. Jsou to ve stručném výčtu: zárodečné formy živé hmoty; složitější organismy; společenství organismů; lidská společnost; lidská kultura a duch. Ontologicky je patrně kontroverzní, přinejmenším nezvyklé, pokud trvám na tom, že je bytí těchto forem nesouřadné a liší se hierarchickým postavením ve světě. To, co je odlišuje, je míra organizace, formy či nenáhodnosti – to jsou ale, jak uvidíme, jen různá vyjádření pro jejich *určitost*.

Objektivní svět, jak víme víc než století, nemá vcelku sklon k určitosti. Neplatí to ovšem bez kvalifikace: určitost může zřejmě vznikat také spontánně (jinak bychom tu nebyli), ale za cenu komplementárně vznikající neurčitosti. Tak – alespoň podle současných představ – z původní neurčité „polévky“ primordiálních částic po Velkém Třesku vznikly postupně atomy, shluky hmoty, první hvězdy, galaxie a jejich shluky, kolem hvězd vznikly planetární soustavy, které se různě strukturovaly – to všechno ale na úkor vyzážené energie, která se neurčitě rozplynula v prostoru. Podobně na planetě Zemi došlo k další strukturaci až po vznik živé hmoty, o němž se zatím stále můžeme jen dohadovat, zas na úkor vyzážené energie nebo jiné formy chaosu. Co z toho plyne? Jak už naznačeno, základním znakem určitosti je její *nesamozřejmost*. Vznik určitosti vždycky něco stojí – povznesení nějaké části skutečnosti na vyšší stupeň organizovanosti, formy, čili obecně určitosti, vede k poklesu jiné do chaotičnosti a neurčitosti. V bytí vesmíru tak panuje nesouřadná hierarchie.

Názor, který tu proponuji, že být určitěji značí *být intenzivněji*, tedy v jistém, nikoliv banálním smyslu *být víc*, není imunní vůči námitce, že se tak jeví jenom naší zkušenosti. Skutečně, jak jsem už naznačil v úvodním příkladu s obrazem v okuláru dalekohledu, úplným rozostřením, tedy ztrátou určitosti, obraz zmizí, v našem zorném poli *není nic* kromě neurčité mlhy. Tento příklad se dá libovolně zobecnit, jak ještě dále učiním, vždycky tu ale bude námitka, že ontologický význam určitosti se váže na naši zkušenost. To je zřejmě nutno přiznat, je ale možno vzápětí se ptát, co jiného než zkušenost máme vlastně k dispozici. Někjaké absolutní, na člověku nezávislé pohledy, které v průběhu staletí některé školy nabízely, byly v podstatě *věroukou*, která nemá mnoho společného s nezaujatým myšlením.

Uvedu teď několik příkladů uplatnění určitosti v zkušenostním světě, ve kterém žijeme. Nazývám je *objektivací*, jelikož – na rozdíl od toho, o čem byla dosud řeč – pozorujeme je nikoliv z nitra tvorby zkušenosti, ale zvenčí, někdy nepřímou, jako obsah sdílené a sdělované zkušenosti.

**4. Objektivace 1: zárodečný život.** Pokud hledáme příklady určitosti, které mohou existovat mimo lidský svět, najdeme je jistě už v anorganickém světě – jsou to třeba krystaly a jejich složitější formace, které vznikají v chaotických roztocích či taveninách na úkor nepořádku svého okolí. Daleko lepším příkladem jsou ale primitivní formy života.

Vezměme jednoduchou buňku. K tomu, aby vůbec mohla existovat, musí být oddělena od svého prostředí buněčnou membránou – to je zárodečné odlišení od okolí. Aby však mohla žít (a tím po jistou dobu vzdorovat obecné tendenci k rozrušení určitosti), musí přes tuto hranici probíhat látková výměna – živiny vstupující do jejího nitra, zplodiny života proudící ven. Už tady vidíme komplementaritu odlišení a jistého druhu jednoty: buňka se vydělila tím svým ohraničením, současně ale je s prostředím propojena onou výměnou, která je *aktivní a specifická*, na rozdíl od nějaké neživé formace, která v prostředí prostě jenom je a pokud něco vyměňuje s okolím, je to proces pasivní a chaotický.

Tím určitost buňky ovšem nekončí. I ty nejprimitivnější formy buněk mají *strukturu*, složenou z částí (nukleové kyseliny, orgány), které jsou ve své povaze a funkci *diferencované* a přitom tvoří právě tou svou funkcí *systémovou jednotu* vzájemné spolupráce a regulace. Povahu všech vzájemných regulací u složitějších buněk dodnes dopodrobna neznáme, víme však, že fungují v pozoruhodné jednotě odlišností.

**5. Objektivace 2: živý organismus.** Značná část živých buněk na Zemi je částí složitějších organismů. Nejsou to pouhé shluky buněk, ale opět složitější systémy, v kterých jsou buňky svojí úlohou, tím také svojí povahou, vnitřní strukturou a funkcí *diferencované*, a přitom současně – a o to víc – *integrované* v složitějším celku organismu. Vyšší organismy, jak ví každý, mají rozličné *orgány*, které fungují ve vzájemně svázaném, jednotném systému; každý

orgán má vlastní rozlišenou a současně v jednotě fungující strukturu, která často má řadu hierarchických rovin až po úroveň jednotlivých buněk.

Vývojová fyziologie ukazuje, že současná *diferenciace* a *integrace* probíhá jednak ve fylogenetickém (druhovém) tak i ontogenetickém (jednotlivém) vývoji. Zvláště je tento rys patrný u *nervového systému*, který je hlavním nositelem vyšších funkcí organismu.

Vyšší organismy se od jednoduchých, v tom či onom smyslu zárodečných buněk liší formou, na niž je nápadná vyšší organizovanost. To je ale jenom jiný, specifický výraz pro jejich *určitost*, která se uplatňuje nejen v jejich vnitřní struktuře, ale také v jejich vnějším chování: vyšší organismy projevují větší nezávislost na prostředí, od něhož se více odlišují, s nímž ale současně výrazněji interagují, například tak, že je aktivně mění.

**6. Objektivace 3: společenství organismů.** Není to přímo pravidlo, ale organismy celkem často tvoří společenství, která nejsou jenom větším množstvím jedinců – to neplatí dokonce ani na tak nízké úrovni, jako jsou kolonie kvasinek či bakterií – ale nadsumativním celkem, který do jisté míry určuje chování jedinců. Jelikož v přírodě není nic dáno jenom jedním způsobem, jsou míry organizace rozličných společenství různé. Známa jsou hmyzí společenství například mravenců, termitů a včel, kde diferenciace skupin jedinců v kombinaci s integrací jejich chování dosahuje úrovně, kdy funkce celku připomíná jediného živočicha.

Je mraveniště něčím víc, než je jednotlivý mravenec? Neptáme se tu na četnost, která je evidentní, ale na kvalitu, v určitém smyslu *stupeň bytí*. Mnohá pozorování ukazují, že celek vykazuje mnohem vyšší inteligenci, než má kterýkoliv jednotlivý příslušník komunity. Jedinec je schopen bezprostřední úživy, bez mraveniště je však ztracen v delším časovém úseku; celek mraveniště je naopak schopen čelit změnám podnebí, přizpůsobovat si podle vlastních potřeb prostředí, kolonizovat si houby nebo mšice, bojovat o své teritorium atd. Toto všechno dokáže díky své spontánní *organizaci*, která je druhem *určitosti*, realizované diferenciací a integrací na více hierarchických úrovních.

Uvedená hmyzí společenství představují v jistém smyslu extrém organizovanosti v přírodním živočišném světě, i když pokračující poznání nalézá dosud netušené stupně společenské interakce třeba v smečkách dravců nebo zejména ve stádech primátů. Z našeho hlediska je důležité, že *všude*, kde se vyskytuje určitost ve formě systémové diferenciace a integrace na více úrovních, jinak řečeno organizace, vznikají nové formy bytí, kterým musíme přiznat poněkud jiný ontologický status nežli částem, z nichž se skládají.

To platilo už o buňkách a organismech, ale jak tu postupujeme, platí to stále víc a vždy trochu jinak. Pokusme se nicméně, než uděláme v naší objektivaci další velký krok, o jisté zobecnění: čím se vlastně bytí buňky, organismu, společenství liší od bytí třeba zrnka písku? Když na okamžik odhlédneme od všeho, co jsme právě řekli o jejich organizaci (jakkoliv je to ontologicky významné), nabízejí se při vnějším pohledu dva komplementární znaky: na jedné straně *odolnosti*, dané aktivitou, kterou celek čelí tendenci světa k náhodnosti a neurčitosti; na druhé straně *křehkosti* daného specifického druhu bytí: stačí, jak dobře víme z nespočetných příkladů, i celkem malá porucha v organizaci celku a ten se hrouť, jeho specifické bytí prostě vymizí. Pokud tedy tady vrším bytí do stupňů stále vyšší určitosti a naznačuji, že ty určitější formy mají jistý rozměr bytí navíc, tedy že jejich *bytí je vyšší* nebo snad *intenzivnější*, neříkám tím, že je proto nutně *stálejší*. Tím se liším od myslitelů, kteří ve svých ontologických kategoriích, zvláště pokud jim přisoudili vyšší ontologický status, hledali vždy něco stálého a neměnného.

**7. Objektivace 4: lidská společnost.** O dobách vzniku lidské společnosti v pravém smyslu máme celkem málo dokladů, ale můžeme snad soudit, že se vytvářela postupně od tlup lovců přes kmeny nomádských pastevců a společenství usazených zemědělců až po stádium lidských sídlišť, z kterých vznikla města a s nimi – ze zárodků předešlých forem soužití –



lidská společnost v pravém smyslu a její kultura. Jak řekli mnozí přede mnou, u zrodu společnosti stála dělba práce, obecněji *diferenciace aktivit a rolí*, která nezbytně vedla k *integraci společnosti*: pokud někdo pěstoval obilí, potřeboval dalšího, který mlel mouku, oba pak někoho, kdo pekl chléb atd. Lze to říci ale také naopak: integrace života v rostoucích městech vedla k dělbě činností, která předtím – v typicky zemědělském stylu života – téměř nebyla zapotřebí. Budeme zřejmě blízko pravdě, když řekneme, že podobně jako u předešlých příkladů se principy integrace a diferenciace prosazovaly současně a komplementárně.

Hromadění lidí v městských celcích vedlo k intenzivnější komunikaci mezi nimi, čímž povstávala nová určitost, kterou souhrnně nazýváme (v širším smyslu) *lidskou kulturou* – její zárodky tady jistě byly už dřív, v předchozích stádiích vývoje, ale opravdu se mohla začít rozvíjet teprve, když se lidé usadili a začali intenzivně komunikovat, jak to umožňovala města. Ten proces stále pokračuje: i když dnes máme velké státy a nad nimi globální společnost, města stále rostou z různých důvodů – už tu máme řadu megapolí, které přesahují dvakrát, téměř třikrát počet obyvatel naší země, a to ještě zřejmě není konec procesu, v kterém se lidé stále více shlukují ve snaze nejen najít obživu, ale být také blíže centru dění, a v kterém jejich interakce vyvolává nové určitosti a tedy také nové formy bytí.

Než o nich ale budu trochu blíže mluvit, nesmím opomenout, že diferenciace rolí ve společnosti nebyla od samého počátku jen souřadná, řekněme v *horizontální* rovině: organizace si v ní vynutila – částečně také z donucení přijala – diferenciaci *vertikální* v společenské *hierarchii*. Na místo pouhé *účasti* na dění se tak dříve napřed *vliv* a potom *moc*. Relativním ustálením hierarchie moci vznikl *stát* jakožto další rozměr určitosti lidské společnosti. Je mnoho forem státu, které historie vytvořila; jen ty nejhorší z nich lze nazvat *organizovaným násilím*, jak to obecně tvrdil Marx. Stát ovšem omezuje *libovůli* svých občanů, to je jedna z jeho funkcí a také jedna stránka jeho určitosti. Organizace, kterou vnáší – podobně jako řada institucí, z nichž se skládá – je ovšem v jistém napětí s lidskou potřebou svobody.

Není to ovšem jediné napětí, které ve státě panuje. Jiným je už naznačená polarita nezbytné (a často ovšem také zbytné) *hierarchie* či rozvrstvení společnosti a potřeby lidské *rovnosti*. Obě komplementarity, tedy *organizace-svoboda* a *hierarchie-rovnost* napínají jednotu státu a přispívají k jeho vývoji. Naivní proponenti vždy pouze jednoho pólu těchto polarit nechápou, že je to právě napětí mezi kontrasty a jednotou, které vytváří a dále prohlubuje určitost celku. Stát, který by byl založen jenom na tuhé organizaci a hierarchii, by časem osifikoval a ztratil svoji životnost, jak se lze poučit i z historie; stát, v němž by zcela převládla svoboda ve formě libovůle a rovnost ve všem všudy (jsou pro to také méně časté, náznakové příklady), by se zhroutil do chaosu nebo nižší formy společenství, kterou by brzo ovládli ti silnější a bezohlednější, kteří by nastolili novou nerovnost. Tak zvaná *demokracie*, která vznikla a vládne v rozvinuté části světa, je pokusem o udržení rovnováhy mezi těmito póly. Trpí mnohými neduhy, nicméně je to prozatím nejúspěšnější pokus o formu státu. Jako všechny formy vyšší určitosti je však závislá na *dobrovolné spolupráci* občanů, v komplementaritě s jejich *soutěží*. Jako taková je neustále ohrožena, jako všechny vyšší určitosti, které lidské společenství vytvoří.

**8. Objektivace 5: kultura v užším smyslu.** Obecně lidská kultura v kontrastu s přírodou obsahuje všechno, co lidé uměle vytvoří, ať ve svých produktech či ve svém chování a myšlení. Nemám tu místo, abych se byť letmo dotknul všeho; omezím se (zas jen náznakově) na kulturu v užším smyslu. Myslím, že původně – a potom pořád, jenom stále diferencovaněji – vznik lidské kultury souvisel s vydělením lidí z přírody, jejich uvědoměním si světa a sebe v něm ve vlastní existenci, jejíž konečnost už na úsvitu dějin pochopili. Mýty o vztahu lidí a přírody, o stvoření světa a člověka v něm, o zdrojích plodnosti a zmaru, sdělované slovy nebo

obrazy či rituály, byly patrně první formy kultury v tom užším smyslu. Jakkoliv bizarní nám dneska mohou připadat, byly to první formy *určitosti* sebeuvědomění člověka.

Poměrně záhy se v těch mýtech oddělilo od všedního světa *zásvětí*, které se zas rozepjalo do výše a do hlubin, na bytosti či síly zářivé a proti tomu temné. Tyto kontrasty v jednotě pojímaného světa vnesly další určitost do toho, co v té době byla nezpochybnitelná *víra*. Ta zřejmě pod tlakem zkušenosti lidstva slábla a přinejmenším u některých lidí nebo skupin nastoupila pochybnost, v určitém smyslu vlastně regrese, která však vedla k mnohem bohatšímu rozvinutí kultury.

Osudy kultury jsou plné příkladů tendence, o níž jsem už mluvil dřív: komplementárně k sklonu ostatního světa k neurčitosti má určitost od jistého stupně naopak *tendenci ke svému růstu* či prohloubení, alespoň po jistou mez, za níž se projevují známky vyčerpání a regrese. S jistým váháním bych to nazval *zákonem vývoje*. V přírodní říši současná evoluční teorie žádný takový zákon neuznává: jediným principem, pudícím vývoj druhů k dokonalejším formám, jsou slepé síly přirozeného výběru nejschopnějších populací měnícím se prostředím. Na podrobnější kritiku zde nemám místo; řeknu jen, že tato teorie v sobě skrývá zjevný paradox: *náhodné* změny prostředí, tlačené navíc *růstem entropie* (tedy náhodnosti), podle ní vedou v *náhodně* měnících se živých formách k vyšší dokonalosti, ergo *nenáhodnosti*. Je zjevné, že tu budou třeba korekce, jejichž první náznaky se v nové době objevují.

Pokud se nyní vrátím k vývoji lidské kultury v užším smyslu, nemohu skrýt, že *tvorba* nové určitosti v ní neprobíhala vždy hladce: tvorba vždy předpokládá jistou destrukci, aby na troskách starého mohlo povstat to nové. Tak jistou sekularizací posvátného povstaly hodnoty, které lze nazvat *duchovními*, o nichž promluvíme o něco později a které vedly k diferenciaci kultury na snahy o realizaci krásy či vznešenosti v umění, na úsilí o poznání pravdy ve filosofii a snahu uskutečnit dobro či spravedlnost v pěstování charity či v úsilí o spravedlivý společenský řád. Všechny tyto proudy prošly další diferenciací, vyvstaly různé formy umění, filosofie se rozvětvila na mnohé směry a zrodila postupně vědu a její různé obory, také úsilí o dobro se rozčlenilo v různé proudy. Stále jemnější diferenciaci, která ve všech směrech stále probíhá, nebyla vyrovnána těsnější jednotou – to je zřejmý problém lidské kultury. Ve většině vyvíjených jejích forem však vyvstávala tak či onak určitost.

Jak různé mohou být, lze třeba demonstrovat na vývoji umění, které od oslavy posvátného postupně objevilo uhrančivost dokonalé formy, v ní zážrak krásy smyslového prožitku, pak stále více výraz lidské existence a po ní opojení ze svobody tvorby, v němž se nakonec – jak se mi aspoň zdá – určitost vytrácí. Je to jenom doklad tvrzení, že určitost není nic samozřejmého, není tu žádná mechanika, která by ji hnala stále vzhůru. Zda to, co v současném vývoji různých uměleckých forem pozorujeme, jsou známky nevratného vyčerpání a blížící se smrti umění, nemám odvalu rozhodnout.

Doba, v níž žijeme, je ovšem ovládána hlavně poznáním, především vědou, která svým sekulárním spojením a vzájemným obohacováním s technikou prošla za poslední století skutečně explozivním rozvojem. Také její diferenciaci stále pobíhá a jakkoliv je její sjednocení při rostoucím počtu oborů a jejich poznatků čím dál tím obtížnější, je tu zřejmá snaha o ně: fyzika propojená s matematikou již téměř vyložila specifčnost chemie, spolu s ní stále obsáhlejší části biologie a dnes jsme svědky pokusů vyložit funkci nervového systému a odtud – jistě zatím jen v zárodku – i lidské myšlení. Nejmarkantnější příklad sjednocení je ale propojení nejuzdálenější polů objektivované zkušenosti: principů uspořádání v nejhlubším nitru hmoty, jejích nepatrných částech, s odvážnými teoriemi samého vzniku vesmíru a jeho vývoje. Zajisté jde na obou stranách vždy o hypotézy, otevřené zpřesnění a možná radikálním změnám, nicméně snaha sevřít jednou teorií extrémní póly objektivní reality je myslím dosud nejkrajnějším pokusem o určitost v popisu materiálního světa.

Vědu jako celek nikdo neřídí – při pohledu *shora* se její vývoj skládá z téměř chaotických snah jednotlivých vědců nebo jejich skupin o prozkoumání jevů, které před nimi

vyvstaly; přesto se věda jednoznačně vyvíjí k hlubšímu poznání. Je to příklad spontánního růstu určitosti, který zatím nedospěl ke svému vrcholu.

**9. Kultura a hodnoty.** Kulturu stvořilo vědomí hodnot a ona sama stvořila další z nich a velké množství jejich realizací. Je svůdné domnívat se, jak to někteří činí, že danou kulturu stvořila jedna hodnotová idea, která jí dala smysl; já jsem však k tomu skeptický: to přece nelze říct ani o jednotlivém lidském životě. Spíš má smysl uvážít, co hodnoty jsou a jaký mají význam v určitosti naší zkušenosti.

O hodnotách jsem jinde více psal, proto budu stručný. První určitost zkušenosti dávají rozlišené *kvality*; na kvality (česky jakosti) se ptáme slovem *jaký*: mluvíme tedy o souboru vlastností, který daný objekt, jev či úsek zkušenosti odlišuje od jiných. Takové rozlišení je v intenci souřadné a zkušenost, která by obsahovala jen je, by byla velmi plochá, troufám si říct v podstatě nemožná, jelikož samy požadavky života si vyžadují jistou nesouřadnost v prospěšnosti nebo škodlivosti kvalit. Proto vždy bezděčně nebo vědomě *hodnotíme* a obecný jazyk v slově jakost nebo kvalita míní vždy také jistou *hodnotu*.

Hodnoty vnašejí do zkušenosti nesouřadnost, stupňování čili *gradaci* a tvoří tedy její další rozměr určitosti. Gradace se netýká jen jsoucen, která porovnáváme v rámci jedné nebo více hodnot, ale také hodnot samotných, které jsou ze své povahy nesouřadné v tom smyslu, že tvoří jistý *hierarchický systém*, výslovně či implicitně vyznávaný danou kulturou případně její částí nebo jedincem. Ten obvykle není neměnný, vyvíjí se v čase a také nemusí být celou komunitou sdílený. Uvedu hodnotový systém, který měl významnou roli v Evropě a k němuž se přikláním také já.

Když pomínu *kvantitativní* hodnoty (jakkoliv určující v dnešní vědě, ale také v ekonomii a čím dál více v běžném životě), mohu ty *kvalitativní* seřadit do následujících hierarchických rovin. Zcela dole bude elementární hodnota *libosti* (či příjemnosti); nad ní úroveň *vitálních* a *utilitárních* hodnot (poměřujících zdraví, zdatnost, výkon, účelnost); opět nad ní širokou, málo přehlednou a proměnlivou úroveň *psychosociálních* hodnot (v nichž vystupují např. čest, prestiž, sláva, vkus, zajímavost, přitažlivost a podobně); nad ní úroveň hodnot, které v souhlasu s tradicí nazývám *duchovními*, explicitně *pravda, krása a vznešenost, dobro a spravedlnost*, spojené všechny s nezbytnou *duchovní svobodou*. Zcela nejvýše v mém systému stojí hodnota *smyslu*, která jako svorník uzavírá do jednoty všechny diferencované vyšší hodnoty.

Co znamená, že je hodnota *vyšší*? Vidím tři kritéria gradace a sice míru (alespoň potenciálního) *sdílení*, stupeň *nároku* a hloubku *závažnosti*. Proberme stručně jedno po druhém.

*Sdílení*: Libost (příjemnost) prožívám lokálně – mohu se na ní shodnout s jinými, ale to pro ni není určující; vitální zdraví nebo účelnost se už netýká jen mne, ale např. rodiny a rodu; čest, sláva a další hodnoty nad nimi jsou nemyslitelné bez přinejmenším omezené komunity; pravda je – na rozdíl od zmatených názorů – sama sebou, jenom když je pravdou *pro všechny* (ať už to oni chápou nebo ne).

*Nárok* je obousměrný: příjemné může být to či ono, ale – když udělám skok – jen málo jsoucen vystoupí v mé zkušenosti jako krásné – to je nárok mého hodnocení; současně ale na mne vyšší hodnota vznáší také svůj vyšší nárok: je snadné pociťovat příjemnost, ale je mnohem obtížnější například nahlédnout pravdu, která mi není příjemná.

*Závažnost* je vlastně druh nároku na trvalost mého vztahu k hodnotě a hodnocení: příjemné mi může být už v příští chvíli nepříjemné, ale pravdu, již jsem jednou nahlédl, sotva mohu zase klidně odvolat.

Ve snaze o stručnost jsem právě mísil hodnoty, jejich realizace a proces hodnocení. Pokusím se to napravit jedinou větou: jsoucna nebo prožitky *hodnotíme* (ať už implicitně nebo výslovně) jako více nebo méně dokonalou *realizaci* dané hodnoty; *hodnota* sama je pak

úběžníkem jejích stále dokonalejších realizací. Hodnotu jako takovou tedy v pravém smyslu *nemám*: mohu se jen k její perspektivě více nebo méně vztahovat. Příkladem budiž pravda, kolem níž je v nové době tolik zmatků: je jistě zmatené či úmyslně zavádějící, tvrdit, že *má každý tu svou pravdu*; když ale – bez ohledu na svůj zájem a po upřímném zkoumání – něco jako *pravdivé* prohlásím, nelze říct beze všeho, že *mám pravdu*: lze jenom tvrdit, že můj výrok *je pravdivý* do té míry, do jaké to moje poznání a možnost vyjádření dovoluje.

Gradace hodnot implikuje, jak už naznačeno, nadřazený nárok vyšší hodnoty proti té nižší. Jenomže tento imperativ vystupuje často kondicionálně. *Měl bych* pečovat o své zdraví, i když to není vždycky příjemné; *měl bych* se chovat čestně, i když to z hlediska mých hmotných zájmů třeba není účelné a také není zrovna příjemné; *měl bych* hájit pravdu, i když mi to v některých situacích nepřinese prestiž, v jiných to není příjemné a může mě to za některých okolností ohrožovat na životě. Přesto se tak vždycky nechovám. Znamená to, že hodnoty uznávám jen formálně, případně že jsem pokrytec? Může to tak být, ale protože se skoro všichni – kromě výjimečných lidí – proti svým vyšším hodnotám prohřešujeme občasnou nepevností, musí tu být ještě jiný důvod. Ten asi spočívá v tom, že nižší hodnoty jsou robustnější, protože založené v instinktivní rovině – čím vyšší hodnota, tím je zároveň křehčí a závislejší na mém sebe-překročení, které není nijak samozřejmé.

Hodnoty nejsou absolutní objekty, jak se domníval třeba Scheler: závisí na lidech, na jejich schopnosti je chápat a udržovat při životě. V životě dané lidské komunity mohou povstávat, sílit ve svém nároku a zase slábnout, případně zcela vymizet. Žijeme v době, kdy je úpadek některých hodnot – zvláště těch vyšších – patrný. Důvodem asi je potřeba osvobodit se od vyššího nároku. Jakkoliv nepohodlné právě tím nárokem, jsou ale hodnoty hlavním zdrojem určitosti lidské existence: dávají jí výraz, obsah a v příznivém případě i smysl.

**10. Existence, její určitost a smysl.** Jako všechno na světě, zvláště to živé, má každá lidská bytost zrod, oblouk svého vývoje a konec bytí. Patně právě vědomí té konečnosti existence, které si více nebo méně naléhavě neseme svým životem, vyvolává otázku po jejím smyslu. Na rozdíl od některých myslitelů si nemyslím, že tato otázka postrádá smysl nebo je implicitně zodpovězena už samým životem; současně ale musím připustit, že na ni nemám nějakou konečnou odpověď – co mohu nabídnout, je jenom *směr*, ve kterém asi leží.

Každý z nás se rodí jako individuální bytost a díky komplexnosti nervového systému je stupeň této přirozené individuality u každého nejvyšší, jaká u živého tvora může být. Rodíme se do určité společnosti a její kultury, která na nás z různých důvodů působí nivelizujícím tlakem. Je zhruba stejná chyba poddat se mu a přijmout statut davového člověka jako odmítnout všechny nároky společnosti a stát se slepým individualistou. Základní určitost naší společenské existence spočívá v rozvíjení naší individuality v rámci jednoty společnosti. Být sám sebou, jak to jen jde, a přitom pokud možná v harmonickém vztahu k společnosti, to je asi jeden rozměr smyslu existence.

Jakkoliv důležitý je vztah k společnosti, musí mít své přesahy. Hodnoty, které spolu s kvalitami dávají náplň našim prožitkům, úměrně své výši vyžadují překročení bezprostředních vazeb k okolí a přesah každodenní existence. To v zvláštní dialektice též znamená hlubší ponor do sebe: být práv vyšších hodnot znamená nejen je znát, ale založit je a hájit v hloubi svého subjektu. Pravda se realizuje jen v *přesvědčení*, ne pouze pasivním nahlédnutím; krása a vznešenost je aktuální pouze v estetickém prožitku, který má vždy rozměr jisté *tvorby*, vyžadující angažování se subjektu; dobro a spravedlnost získávají obsah *činy*, v kterých je subjekt aktivní. Toto subjektivní zaujetí, v němž se subjekt noří do sebe a odtud se vztahuje k něčemu, co ho daleko přesahuje, zakládá subjektivní smysl života, který je o to plnější, čím víc jsou realizace nejvyšších hodnot při své rozdílnosti v jednotě.

Ne všichni máme stejnou schopnost poznání, citlivost k estetickým podnětům nebo vnitřní sílu k aktivnímu dobru; také každý z nás prochází obloukem, v kterém se schopnost

odpovídat na nároky vyšších hodnot napřed kladně vyvíjí a pak se zvolna ztrácí. Znamená to, že smysl je vyhrazen jenom někomu a to ještě jen v jistém období jeho existence? Odpověď není jednoduchá. Jsem přesvědčen o tom, že smysl – stejně jako každá určitost – je nesamozřejmý, musí se budovat a udržovat s rizikem, že se může zas ztratit, tak jako jiné hodnoty. Schopnost k smysluplné existenci asi nemá každý stejnou, v tom patrně není žádná rovnostářská spravedlnost – i když značný vliv mohou mít výchova a podněty, vysílané společností v dané době. Jistý základní smysl existence může mít však každý, kdo si uchová svou individualitu a přitom žije ve vztazích, v nichž sama sebe překračuje a jimiž udržuje kolem sebe relativní jednotu. Láska v každé autentické podobě – nejen ta erotická, ale také láska mezi rodiči a dětmi, vztahy životních partnerů, laskavé přátelství – je vždycky angažovaná a tvůrčí a jako taková přispívá značně ke smyslu života.

Je pravda, že jak za zenitem života stárneme a blížíme se svému konci, naše schopnost vytvářet a udržovat smysl slábné. Pak zhasneme a vše, o co jsme ve své existenci usilovali, tím neodvratně skončí. Ano, někteří z nás zanechají zde po sobě díla, z nichž zase některá v svém vlivu překonají léta nebo výjimečně staletí. Většinou necháme po sobě potomky a různé nenápadné stopy vlastních činů, vztahů, vlastností. To všechno ale časem vymizí – vždyť v průběhu věků vznikají a zase zanikají celé kultury a konečnost je zřejmě dána celému lidskému druhu a vůbec životu, aspoň zde na Zemi. Má tedy *smysl uvažovat o smyslu*, když vše je pomíjivé?

Myslím, že smysl jako forma určitosti existence nezávisí zcela na čase. Ano, často potřebuje k svému naplnění jistý čas – třeba nějaká činnost, má-li získat smysl, musí se rozvinout. Ale hlavní směr či vektor smyslu podle mého přesvědčení leží ve *vertikále*: tak jako vyšší hodnoty, které sjednotí v sobě, má smysl absolutní rozměr. Většina z nás opravdový smysl jenom několikrát za svůj život zahlédne, i když se usilovně o něj snaží. Ale pro ty chvíle, kdy se nás třeba jen dotkne, stojí zato žít.

— — —

