

NICOLAI HARTMANN

---

**STRUKTURA  
ETICKÉHO  
FENOMÉNU**

ACADEMIA

## V. oddíl

## O podstatě etických hodnot

## 14. Hodnoty jako esence

a) *Předběžný smysl esence\**

Všeobecnou podstatu hodnot můžeme stěží pochopit, dokud jsme nevěnovali pozornost jednotlivým hodnotám a nesetkali se u nich konkrétněji a názorněji s jejich základními rysy. Je zřejmé, že právě obecná podstata není nikde dána přímo, přinejmenším nikoli jako taková, nýbrž je vždy dána jen spolu s učím jiným, speciálnějším. Správně by se tedy mělo vyjít ze zkoumání jednotlivých hodnot, tj. z toho, co bude v rozvrhu našich zkoumání následovat až ve druhém dílu.

Obrácený postup je uicméně prakticky nutný. Těžko bychom se dorozuměli o materiích a charakteru hodnot, pokud bychom nepřijali jako platné nejelementárnější a nejobecnější předpoklady. Pouze o ně tedy nyní půjde, ale i u nich půjde jen o předběžná vymezení. Do podstaty hodnot budeme moci hlouběji nahlédnout teprve až budeme mít větší přehled o řadě jednotlivých hodnot a jejich skupin. Hlavní výklad bude tedy podán až tam.

Náhled, že je ještě jiná říše jsoucna než říše existence, než říše „skutečných“ věcí a neméně „skutečného“ vědomí, je starý. Platon tuto říši nazval *říší idejí*, Aristoteles to vyjádřil slovem „EIDOS“, scholastikové slovem „essentia“. \*\*) Poté, co byl tento

\*) Pozn. překl.: Německý termín „Wesenheit“ je někdy překládán starším českým termínem „bytnost“. Zde bude překládán termínem „essence“ (z lat. essentia, esse = být). Znamená tolik co „podstata“, avšak není to „věc“, nemá „věcnou existenci“, je to ideální útvar. Nahlédnout esenci hodnoty znamená odhalit její podstatu, apriorní nutnou strukturu jejího obsahu.

\*\*) Pozn. překl.: EIDOS (řec.) znamená „formu“, „podstatu“, „ideu“. U Platóna je „eidos“ věcný pravzor předmětů zkušenosti. „Eidos“ v Hartmannově fenomenologické axiologii je blízký platonovskému. Je to ideální invariabilní podstata (essence), která činí předměty (nositele hodnot) hodnotnými, má své vlastní zákony a lze ji odkrýt specifickými operacemi, jimiž se z empiricky nahodilých případů „hodnotných předmětů“ vyjímá invariabilní jádro, podstata hodnoty.

náhled novověkým subjektivismem na dlouhou dobu zneuznaná a připraven o své oprávnění, v naší době se v relativně čisté podobě znovu uplatňuje v tom, co fenomenologie nazývá *říší esencí* (das Reich der Wesenheit).

Německý termín „Wesenheit“ je překlad latinského „essentia“. Značená totéž i věcně, odhlédneme-li od některých metafyzických předsudků, které se s výrazem „essence“ spojily. „Essentia“ je však překladem, ovšem velmi mlhavým, Aristotelova termínu ΤΙ ΕΝ ΕΙΝΑΙ, v němž minulost ΕΝ, chápaná bezčasově, poukazuje na souhrn toho, co se jako strukturální elementy předpokládá, tj. toho, co in concreto tvoří věcné prius a proto je v konkrétním vždy už ob- saženo.

Pro Aristotela měla ovšem tato „podstata“ logickou struk- turu. Byla myšlena jako úplná řada definičních určení neboli jako řada „differentiae“, které vycházejíce z nejobecnějšího, stále zu- žují rozsah až k „poslednímu“, tj. až k „differentia specifica“. Takto vzniknuvší „eidos“ pak platí za formální substanci, za úpl- nou strukturu. Tento logicismus byl podmíněn ztotožněním „pod- staty“ a „pojmu“, či správněji řečeno, nedostatečným rozlišením mezi nimi. Tím také bylo zatečeno, nedostatečným rozlišením dovedku a byla tím zvýhodněna směla metafyzika pojmového rea- listu, od něhož se základní platonská myšlenka musela nejprve opět osvobodit. Toto osvobození bylo vykonáno Hegelovým učo- ním o „podstatě“<sup>14)</sup> Sáhlo se tím současně zpět ke starému motivu „základu“, který patřil ke smyslu esence už v Platonově „ideji“.

Způsob bytí „ideje“ je způsobem bytí ON, způsobem bytí toho, „skrze“ něž vše, co se na tom podílí, je takové, jaké je. Je charakteristické, že mezi Platonovými idejemi jsou také právě etické principy, tj. ideje „ctnosti“ — ty hodnoty, na nichž je jeho etika budována. To je poučné především pro teorii hodnot — *hod- noty jsou svým způsobem bytí platoniskými idejemi*. Patří k oné Platonem poprvé odhalené jiné říši bytí, kterou sice lze duchovně zřít, ale nikoli vidět nebo na ni sáhnout. O způsobu bytí idejí nevníme sice ještě nic určitého (musí být teprve zkoumán), ale je zřejmé, že také pro hodnoty — a obzvláště pro ně — platí věta:

<sup>14)</sup> Wissenschaft der Logik, II. Teil.

Hodnoty jsou tím, *díky čemuž* vše, co má na nich účast, je takové, jaké je — totiž hodnotné. V dnešním jazyku to znamená: *hodnoty jsou esence*.

Tímto slovem je nejprve jen shrnuto to, co vyplynulo z kritiky Kantovy etiky. Hodnoty nepocházejí ani z věcí nebo reálných po- měřů, ani ze subjektu. S jejich způsobem bytí není spjat ani realis- mus, ani subjektivismus. Nejsou to „formální“, bezobsažné útvary, nýbrž obsahy, „materie“, struktury, které představují specifickou kvalitu na věcech, poměrech nebo osobách podle toho, zda jim ná- ležejí nebo clybějí. A za třetí: nejzde nejsou „vymyšleny“, jak se často říká, nýbrž dokonce nejsou myšlením ani přímo uchopitelné. Přímou uchopitelné jsou naopak (stejně jako Platonovy „ideje“) jen vnitřnímu „zření“. Platonský motiv „zření“ se hodí právě na to, co materiální etika nazývá „cítěním hodnot“, na to, co se dok- mentuje v aktech zaujetí stanoviska, schvalování, smýšlení. Lidské cítění hodnot je ohlášením bytí hodnot v subjektu, a to právě je- jich zvláštního ideálního způsobu bytí. Apriornost vědění o nich není intelektuální, reflexivní, nýbrž emocionální, intuitivní.

Potud máme nyní přehled o tom, co znamená „essence“. Je v tom zatím ještě málo pozitivního vymezení. V následujícím vý- kladu bude nejprve ponechána stranou stránka materiálního ob- sahu hodnot a jeho intuitivní uchopitelnosti. Nejprve pojednáme jen o vztahu hodnotnosti ke světu reálných objektů na straně jedné a k subjektu (včetně jeho aktů) na straně druhé.

### b) Statky a hodnoty statků

Hodnoty nejsou nezávislé na hodnotných věcech, na „stat- cích“, nýbrž jsou také pozitivně jejich podmínkou. Jsou tím, díky čemuž věci (a v širším smyslu reálné předměty, stavy, děje všeho druhu) mají charakter „statků“, tj. tím, co způsobuje, že jsou hodnotné. Tuto větu lze přeložit do kautovského jazyka: Hodnoty (pokud se vůbec týkají věcných poměrů) jsou „podmínkami mož- nosti“ „statků“.\*)

\* ) Pozn. překl.: Německý termín „das Gut“ (plurál „die Güter“) bývá větší- nou překládán slovem „statek“. Český výraz ovšem vyvolává především před-

Na druhé straně je nespornou skutečností, že hodnoty věci nelze zít jinak než ve stacích — a nabízí se empirický výklad této skutečnosti. Což není evidentní, že u tohoto druhu daností jsou věcné hodnoty abstrahovány z hodnotných věcí, tj. že naše vědění o těchto hodnotách pochází ze zkušenosti, kterou máme se statky?

Avšak co znamená „zkušenost se statky“? Znamená to, že něco prožíváme jako příjemné, něco jiného jako prospěšné, pouzitelné, užitečné. V tomto prožívání se již předpokládá, že máme vědění o hodnotě příjemného, užitečného a upotřebitelného. Přitom již jen „zjišťujeme“, že dotyčné věci jsou prostředkem k něčemu, čeho hodnota je již *předem zjištěna*. A toto zjištění je citové, nereflexivované, je takové, že o něm nepochybujeme ani před „zkušeností“, ani po ní. Je apriorní.

A opravdu, jak by věci mohly být pro člověka statkem, kdyby neexistovalo hodnocení nezávislé na jejich realitě, které člověku řeklo, že tyto věci mají hodnotu? Hodnota přece netkví bez rozdílu na všech věcech: existují statky (Güter) a „zla“ (Übel). A protože jejich způsob bytí je stejný (jsou totiž stejně skutečné), podle čeho by je člověk rozlišil, kdyby mu to neřekl jeho hodnotový cit? Musí už předem mít měřítko, např. příjemného a nepřijemného, věci mu pak musí *ihned bez přemýšlení spadat pod toto měřítko* a podle něho je rozlišuje na věci příjemné a nepřijemné. Člověk musí mít primární životní cit, který všechny věci vstupující do jeho zorného pole vztahuje k hodnotě života a podle toho vybírá mezi statky (dobry) a zly. Jinak by se tázání pohybovalo ve věcném kruhu, jakmile bychom se zeptali: *Proč je toto statkem*

stavu „hmočných statků“. Avšak jakkoli „statky“ jsou asi v nejbližší míře zastoupeny hmočnými věcmi, v jistém smyslu jsou „statky“ také nehmotné „věci“. „Statky“ jsou např. i nejrůznější vlastnosti a schopnosti osoby, ale i mravní vlastnosti, kvality člověka. Odlišnost a příbuznost německých výrazů „das Gut“ a „das Gute“ je u M. Schelera i u N. Hartmanna velmi důležitá. „Das Gut“ je v jistém smyslu také „dobro“ (proto na některých místech připojují k termínu „statek“ v závorce i termín „dobro“), ale není to dobro v mravním smyslu. Dobro v mravním smyslu bude vyznačeno termínem „das Gute“. Rozdíl je i v německých výrazech označujících protiklad k oběma termínům: protikladem „statku“ (das Gut) je „das Übel“, protikladem „dobra“ (das Gute) je „das Böse“.

(dobrem)? Pokud by totiž odpověď zněla: „Protože je to dobré k něčemu jinému“, vyplynula by z toho ihned další otázka: „A k čemu je dobré toto jiné?“ Tázání by pokračovalo in infinitum a pokud by se pohybovalo stále jen ve sféře statků, pohybovalo by se zjevně v kruhu. Tázání končí tehdy, když se už neodpoví statkem, nýbrž *hodnotou*, tj. tím, co ze statků teprve činí statky.

Otázka „Kvůli čemu pracuji?“ není vyřešena takovými odpověďmi jako např. „pro peníze“ nebo „kvůli živobytí“. Musí být zodpovězena samou hodnotou života, kvůli níž stojí za to si vydělat na obživu. Anebo pokud to není sama hodnota života (neboť je možné se ptát: „Vylatí se pracovat kvůli holému životu?“), pak bude výše položenou otázku nepochybně možné zodpovědět jedině tím, že pracuji kvůli jisté životní formě, životnímu ideálu, zkrátka kvůli „hodnotnému životu“. Tím je však přiznána apriorní vztáženost práce k hodnotě, o kterou usilujeme. V tomto případě je touto hodnotou vyšší hodnota než sám život, hodnota, která teprve činí život „hodnotným“ a práci smysluplnou. Hodnocení zde zcela evidentně *předchází zkušenosti*. Neboť to, oč usilujeme, je ještě neréálné a nemáme tedy o něm ještě žádnou „zkušenost“.

Pokud by zde byla vznesena námitka, že člověk může mít zkušenost o této hodnotě od jiných lidí, kteří ji získali tím, že pracovali, pak lze odpovědět, že ani tímto způsobem nemůže člověk mít zkušenost o hodnotě oné žádané formy života. Naopak, aby vůbec mohl vědět, že ona životní forma realizovaná jinými lidmi je hodnotná, musí již *mít pro ni hodnotové měřítko*. Jeho cit mu také zde musí nejprve říci, že vůbec hodnotná je. Neboť v tom, že tato životní forma vůči němu vystupuje reálně jako fakt, jako zkušenostně zjiřitelný fenomén, ještě vůbec není obsaženo, že je hodna snažení. Vůči člověku vystupují jako realizované nesčetné životní formy, avšak každou z nich si nezvolí za cíl svého snažení. Jestliže však z nich musí volit, pak už musí mít pro volbu lidedisko.

Ani nejdalekosáhlejší příklad cizího snažení by nemohl člověka přesvědčit o tom, že v něm spočívá hodnota, kdyby ve fenoménu cizího příkladu nebyl obsažen mlčky přijatý *apriorní předpoklad*, že totiž také cizí snažení směřuje k nějaké vlastní hodnotě a že je touto hodnotou určeno prostřednictvím primárního styku s ní.

Tento předpoklad působí i tehdy, když vlastní hodnotový cit člověka selhává a když člověk nechápe, oč jiný člověk usiluje, pro co pracuje a nasazuje své síly. Na tomto předpokladu, který není rozumem vysouzený, nýbrž je mimovolný, citový a předjímá vše opravdu apriorní, právě spočívá strhující sugestivní síla cizího příkladu.

Zkrátka žádá z rozmanitých složek zkušenosti, které jsou zde ve hře, neubírá nic z apriornosti hodnot ovládajících sféru statků. Je zajímavé si povšimnout, jak již Platon v „Lysis“ zřetelně vystihl tento základní vztah. Rozvíjí to na pojmu *FILON*, jehož užší význam „hodný lásky“ je přesvědčivě blízký širšímu „hodnotný vůbec“. Pokud je podstata *FILON* hledána v něčem jiném, kvůli čemu je něco *FILON*, pak se ukazuje, že toto jiné musí samo být *FILON*. Kdybychom takto postupovali in infinitum, nenarazili bychom nikde na něco prvního, absolutního a celá řada by se zhroutil: bylo by nepochopitelné, proč všechny její jednotlivé články vůbec jsou *FILON*. Musí tedy být *PRÓTON FILON*, kvůli němuž všechny závislé články jsou *FILON*, zatímco *PRÓTON FILON* není *FILON* kvůli něčemu jinému. To je pak vlastní, pravé *FILON*, ostatní jsou jen jeho „obrazy“ (*EIDÓLA*). Je to *TÓ ONTI FILON*, *ARCHÉ* (tj. začátek a princip) celé řady.<sup>15)</sup>

Rozhodujícími pojmem v této argumentaci je pojem principu (*ARCHÉ*): něco může být hodno lásky jen na základě vztahu k tomu, co je absolutní — k principu. Nebo všeobecně řečeno: něco může být hodnotné jen *vztahem k samé hodnotě*. Ta již musí být dána. Ta je podmínkou možnosti, aby něco vůbec bylo „hodnotné“ a aby to bylo jako hodnotné (např. jako statek) pocíťováno. Když něco milujeme, o něco usilujeme, něco chceme, pak je to vždy jen kvůli nějaké primárně zřené (resp. cítěné) hodnotě. Nikdy však nejsou naopak láska, snažení, žádání předpokladem toho, že něco je hodnotné nebo že dokonce jde o hodnoty samé. Irreversibilitost tohoto poměru spočívá v podstatě aktů lásky, žádání, snažení. Je to podstatný vztah jednostranné závislosti. Na tomto vztahu je však evidentní fakt, že hodnoty mají charakter ryzích esencí, že

<sup>15)</sup> Platon, *Lysis* 219c–220b.

mají absolutní charakter a povahu principů a že poznání, které o nich máme, nemůže být jiné než poznání apriorní.

### c) Vztah mezi apriorností a absolutností hodnot

Teze, že hodnoty jsou absolutní, a teze, že poznání hodnot je apriorní, jsou dvě zcela různé teze, z nichž každá vyžaduje zvláštní důkaz. Předchozí argumentací byla prokázána apriornost hodnot statků. Absolutnost hodnot však v sobě zahrnuje element, který tato argumentace neprokázala, ba se jej ani nedotkla — způsob bytí hodnot. O něm budeme muset ještě pojednat. Smysl absolutnosti, jež byl dosud zjištěn, se týkal jen závislosti statků na hodnotovosti, jejich relativnosti vůči hodnotě. Hodnotové hledisko, pod něž statky spadají a díky němuž vůbec jsou statky, musí ovšem být vůči nim pevné, nezávislé. Dosud však není zřejmé, zda samo toto hledisko není závislé na něčem jiném. Proto je ještě zapotřebí předběžně odlišit absolutnost od apriornosti.

Teprve tímto oddělením absolutnosti od apriornosti je apriornost hodnot postavena do pravého světla. Totiž teze, že platnost hodnot je apriorní, by neztratila sílu ani tehdy, kdyby veškeré hodnocení bylo čistě subjektivní a libovolné. Hodnoty by pak byly „předsudky“, nebo správněji řečeno (neboť nejde o „soudy“), byly by předpojatostí, předem zaujatým postojem subjektu. Ani v tomto případě by totiž pro ně neexistoval žádný empirický podklad, žádný korelát zkušenosti, který by se mohl postavit proti nim. Neboť skutečnosti jako takové neobsahují žádná hodnotová měřítka, nýbrž jsou naopak jen tím, na co lze uplatnit měřítka, co se nabízí možným měřítkům. Pokud bychom od tohoto názoru upustili, upadli bychom ihned znovu do platonské aporie nekončícího regresi. Takový regres se však zastaví jakýmkoli subjektivně libovolným měřítkem, pokud toto měřítka je jiného původu než skutečným, jejímž měřítkem má být.

Přitom nesmíme zapomenout, že vše apriorní (a to i a priori teoretického poznání) je podezřelé ze subjektivnosti a libovůle, a že se s tímto podezřením vyrovnává vždy až na základě speciálního důkazu své „objektivní platnosti“. Tento stav věcí je všeobecně znám od dob Kantova učení o kategoriích, jež k tomu, aby katego-

ním zajistilo objektivitu, potřebovalo dalekosáhlou „transcendentální dedukci“. Soudy a priori mohou být vždy předsudky, apriorní představy nebo způsoby představování mohou být předpojatosti nebo výmysly. Avšak pak jsou to právě představy, nikoli poznatky. Vždyť také Kantův důkaz objektivní platnosti kategorií spočíval v tom, že odhalil vztáženost kategorií k jiným, aposteriorním datům.

V teoretické oblasti je možné takto postupovat, protože kategorie jsou zákony, které bez výjimky platí pro všechny jednotlivé případy empirické skutečnosti. V etické oblasti tento postup možný není. Neboť hodnoty, i pokud jsou ryze objektivní, nejsou nikdy zákony bytí, nejsou naplňovány ve všem, co je skutečné. Důkaz jejich „objektivní platnosti“ tedy nemůže být podán žádnou shodou se skutečným. Neboť *neshoda skutečnosti s nímá není vůbec snědectvím proti ním*. Nebezpečí subjektivnosti a pouthého vymýšlení je tedy u hodnot mnohem větší než u kategorií.

U hodnot je však rozhodující, že i při tomto nebezpečí je sama jejich apriornost mimo pochybnost. Dokonce i tehdy, když jde o výmysly, jsou přesto vnitřní podmínkou hodnocení, jsou prius „statků“, které teprve vztahem k nim jsou statky. Také v tomto případě jsou předpokladem všeho snažení a tužeb, jsou tím, díky čemu je něco žádoucí. Rovněž v tomto případě jsou stěžejním bodem platonského regresi. Zkrátka smysl apriornosti jako takové i u nich nadále trvá. Postrádají jen objektivnost, všeobecnou platnost a nutnost.

V tom tedy spočívá rozdíl v povaze apriornosti u teoretických a u praktických náhledů. Teoretické a priori má jen ten smysl, že je elementem poznání. A ztrácí tedy smysl, jakmile apriornímu chybí objektivní platnost. Pak je jen způsobem představování bez shody s předmětem a tedy bez pozuávací hodnoty. Naproti tomu smyslem praktického a priori není být elementem poznání. Je určujícím elementem života, oceňování, zaujímání stanoviska, žádání a odmítání. Všechny tyto akty, a jiné ještě více, zůstávají vztázeny k apriornosti hodnot i tehdy, když tyto hodnoty jsou jen výrazem předpojatosti subjektu. Ano, tento druh subjektivní apriornosti prožíváme všude tam, kde se jako lidé setkáváme s lidskou předpo-

jatosti. Ta pak skutečně hraje roli hodnotového a priori a všechny uvedené akty jsou jí určeny. Na tom se nic nemění tím, že tuto roli hraje neprávem; pak jde jen o to, že nebyly poznány objektivní hodnoty. Tím ovšem není dáno, podle čeho lze objektivní hodnoty poznat a čím se odlišují od subjektivní předpojatosti. To totiž není otázka apriornosti jako takové, nýbrž je to *otázka jejich poznatelnosti*. Avšak sama apriornost, tj. nezávislost na zkušenosti, je táž zde i tam.

Apriornost hodnot je ještě nepodmíněnější, absolutnější než apriornost teoretických kategorií. Je tomu tak proto, že zde chybí pevná vztáženost apriorního ke skutečnu, i proto, že neshoda hodnocení s empiricky daným zde není kritériem, které by bylo možné proti platnosti hodnocení použít. Apriornost hodnot plave takřka jic ve vzduchu. Celá odpovědnost za pravoplatnost a objektivnost měřítka hodnocení leží na vlastním apriornímu zření hodnot, tzn. nakonec na hodnotovém citu samém.

Stojíme tedy teprve před *úkolem* ujistit se o originalitě a objektivnosti zření hodnot, zdůvodnit jeho nárok na opravdovou evidentnost. Tento úkol však *není vyřešen tím, že byla prokázána pouhá apriornost hodnot*. A protože u hodnot nemůže být provedena žádná „transcendentální dedukce“ v Kantově pojetí, vstává otázka, co může takovou dedukci nahradit.

#### d) *Vůle, účel a morální hodnotový soud*

Tezi, která byla vyslovena v předchozí pasáži, je třeba rozšířit. Tam se týkala jen vztahu hodnot ke statkům a zprostředkovaně všech aktů zaměřených na statky. Avšak akty praktického subjektu nejsou vyčerpány akty zaměřenými na statky. Vyšší, vskutku mravní fenomény spočívají v aktech jiného druhu, jsou vztázeny k hodnotám jiného druhu — k vlastním mravním hodnotám. Hodnoty nejsou jen podmínkami možnosti statků, nýbrž jsou také podmínkami všech etických fenoménů vůbec.

To, co platí pro žádání, musí tím spíše platit pro snažení vyššího druhu, pro vlastní chtění, jehož cíle nespočívají ve statcích.

Předmět chění má pro samo chčící vědomí formu úmyslu, účelu. V povaze účelu však je, že jeho obsah je hodnotný anebo že je alespoň za hodnotný považován. Je nemožné si něco klást jako účel, aniž bychom v tom spatřovali něco hodnotného. Hodnotová materie jako taková nemusí ovšem přitom být zřetelně uvědomována. Avšak chčící a účely kladoucí vědomí musí mít nějak *styk s hodnotovou povahou této materie*, musí jí být nějak uchvaceno, o ní přesvědčeno. To však znamená, že *hodnota sama se také zde již předpokládá*, že je podmínkou, a to podmínkou apriorní. Neboť účel sám není nikdy „postžitelný zkušeností“. Je ireálný. A jakmile je realizován, přestává být účelem.

To platí mutatis mutandis také pro případy chění, které jsou zdánlivě heteronomní, jako je např. slepá poslušnost dítěte nebo poddaného. Ten, kdo je poslušný, nemusí chápat účely kladené tím, kdo přikazuje, nemá styk s hodnotami, které určují jeho cíle – neboť jen tehdy jde o čistou či slepou poslušnost. Zato však je pro něho samoúčelem obsah toho, co je přikazováno, vlastní hodnotou je pro něho vůle přikazujícího. V tom může spočívat poslušnost vzhledem k hodnotovému obsahu rozkazu. Poslušnost však zprostředkovaně přece jen závisí právě na tomto hodnotovém obsahu. Neboť poslouchající v něj věří, aniž by jej mohl sám vidět. A v této víře opět spočívá morální hodnota poslušnosti. Vůbec zde nehraje roli stupeň obsahové autonomie a osobní ujasněnosti materie hodnoty. Neboť jak autoritativní příkaz, který je nekriticky přijat, tak samostatně zřená hodnota, která určuje účel, jsou ve vztahu k chění, pro něž jsou vždy ještě nerealizované, stejně apriorní.

Totčž platí pro morální kvalitu smýšlení i pro vědomí hodnoty této kvality, platí to pro vědomí o dobrém a zlém, které se ohlašuje ve schvalování a v nesouhlasu. Zde je opět nejprve lhostejné, zda jde o vnější chování (tj. pouze o způsob jednání, o viditelné chování osoby) nebo přímo o vnitřní postoj osoby, o vlastní morální chování osoby, které je za chování vnějším. V obou případech spočívá morální hodnotící soud v uplatnění měřítek na reálné chování a v obou případech jsou měřítkem etické hodnoty. Vždy se

již předpokládá, že máme styk s těmito hodnotami samými. A ten může být jen apriorní.

Apriornost zde má prozatím opět jen ten smysl, že instance, která rozhoduje, zda je něco dobré nebo zlé, nemůže být v žádném případě převzata z téže sféry skutečného etického jednání, ke které patří také ty způsoby chování, jichž se rozhodování týká. Pokud by tato instance nebyla samostatná, pak by se ihned objevil týž bludný kruh jako u statků, znovu by se objevil regres, který by nakonec opět nutně dospěl ke svému vlastnému výchozímu členu, protože setrval v téže sféře. Tím by však morální hodnotící soud byl něčím iluzorním.

### e) Příklad a následování

Proti tomu lze namítnout, že morální odmítání a schvalování nemusí vždy spočívat v samotném hodnotovém citu. Existuje přece skutečně také orientace morálního soudu podle živého příkladu. V praktickém životě je to dokonce tak rozšířené, že by bylo možné se naopak tázat, zda se vůbec někdo ve svém hodnocení bez této orientace zcela obejde.

Je známo, že ve výchově nepůsobí nic tak bezprostředně a promikavě jako příklad. Ale také dospělí sahají ke konkrétním příkladům. Křesťan viděl odedávna svůj vzor v postavě Ježíše, jak jej líčí evangelia. Svou vlastní morální chápé jako „následování“ Krista. Žije svůj osobní život, máje konkrétní ideál člověka před očima, Ježíš je pro něho měřítkem dobrého a zlého, ať jde o rozhodnutí vlastní či o schválení nebo neschválení rozhodnutí cizích.

Jak se to snaší s apriorností hodnot? Nejsou u toho, kdo se řídí nějakým vzorem, hodnocení zjevně převzata ze skutečnosti, ze zkušenosti? Nemají tedy aposteriorní povahu?

Na to je třeba odpovědět takto: *Vškerému následování předchází uznání příkladu*. Pokud je tímto příkladem čistý ideál, který nemá realitu, pak je příklad již předem na stejné úrovni jako samy hodnoty, je apriorní jako ony a odlišuje se od nich jen životem naplněnou konkrétností. Pokud je příkladem skutečný určitý člověk (odhlédneme od toho, že přitom hraje vždy roli idealizace), pak

vzniká otázka: Proč si volím za příklad právě tohoto člověka a nikoli člověka jiného? Přece nemůže být nahodilé, že si volím právě člověka tohoto -- stoik Zenona nebo Sokrata, křesťan postavu Ježíše. Volba má zcela určitý důvod, je *nemožné* uznat každou libovolnou postavu za příklad. Lze uznat jen příklad, který má určité morální kvality a odpovídá určitým požadavkům, zkrátka jen příklad, který je svým obsahem, svou „materií“ pro člověka evidentní.

Co však znamená toto „být evidentní“? Odkud vím, jaké kvality musí mít ten, kdo má být mým vzorem, jakým požadavkům musí odpovídat? Podle čeho poznám, že je hodem být vzorem?

Tato otázka připouští jen jedinou odpověď. Evidentnost příkladu, sama příkladnost spočívá ve shodě s hodnotovými měřítky, kterých vědomě nebo nevědomě používám. Pozvednutí nějaké osoby na příklad je *již morálním hodnotovým soudem* o této osobě. Jíž výběr se děje podle hodnotových hledisek.

Vůbec přitom nevedí, že tato hodnotová hlediska jsou mi jasná teprve tehdy, když je vidím realizovanou (nebo alespoň intendovanou) člověkem, v němž vidím příklad. Je mnoho hodnot, které si vůbec nemůžeme uvědomit jinak než v takové konkrétní (realizované nebo reálně intendované) formě. Nicméně hodnoty samy nejsou abstrahovány z příkladu, nýbrž naopak mé vědomí příkladnosti příkladu je již předpokládá. Morální hodnotový soud není tedy založen na tom, že je dán příklad, nýbrž *volba příkladu spočívá na morálním hodnotovém soudu*. Intuitivní, citové vědění o „příkladnosti“ je již funkcí primárního hodnotového citu. Hodnoty jsou i zde prius, jsou podmínkou toho, abychom někoho mohli chápat jako příklad. Vědomí „příkladnosti“ není ničím jiným než formou apriorního vědomí hodnot.

Tento stav věci lze exemplárně ověřit tím, že *existují i negativní příklady*. Je těžké rozhodnout, zda mravní vědomí je silněji probouzeno příkladem dobrým nebo špatným (odstrašujícím). V každém případě je faktem, že *špatný příklad může působit i dobrým směrem*. Může ovšem také svádět, ale to na věci nic nemění. Záleží právě na tom, zda dotyčný člověk má styk s hodnotou, se kterou je negativní příklad v rozporu. Pokud tento styk nemá, pak ho

tím silněji ovládne hodnota nižší, která je naplňována negativním příkladem. Pak mu toto cizí chování „imponuje“, je pro něho evidentním vzorem a negativní příklad se mu mění v pozitivní.

Jestliže však člověku jeho hodnotový cit ukáže, proti čemu se cizí konání prohřešuje, pak je právě tímto prohrěškem proti dosud nejasně citěné hodnotě tato hodnota pozvednuta k uvědomění. Akt rozhořčení, mučivý cit pro zavrženouhodné zptůsobuje, že materie hodnoty je názorná, posunuje ji do světla poznání a spolu s ní i její specifickou hodnotovou kvalitu. Nic neprobudí tak silně cit pro právo jak uskutečněné bezpráví, nic tak neprobudí lásku k člověku jak brutální egoismus.

Předpokladem je však vždy sám hodnotový cit. Ten nemůže být nikdy špatným příkladem „vytvořen“, nýbrž může být jen probuzen, když už tu dříve byl. Odmítavý postoj je již selekcí z hlediska hodnoty. Hodnota je tedy apriorní podmínkou jak negativní, tak pozitivní příkladnosti.

#### f) Etická tvorba ideálu a vědomí hodnot

Kromě toho nesmíme zapomenout (i když jsme od toho dosud odhlédli), že ani pozitivní příklad není nikdy čistě vzat ze skutečnosti. Stává se vesměs příkladem teprve tím, že je projektováno nad reálnou osobu, resp. tím, že ji idealizuje.

Přítom ovšem chybí vědomí hranice mezi skutečností a ideálem. Příklad zkrášluje kvalitami, které nemá, abstrahujeme od jeho nedostatků, vidíme jej ve vybášené gloriolě dokonalosti. Skutečnost může být projektovaným ideálem tak dokonale překryta, že i kritický pohled ji pod ním sotva pozná. U příkladu však vůbec nezáleží na diskrepanci mezi skutečností a ideálem. Neboť pro následování příkladu je důležitý pouze ideální obraz. Nezáleží na tom, nakolik tomuto obrazu odpovídá reálná postava, v níž je ideální obraz spatřován.

Avšak právě to, že obsah a síla ideálu nezávisí na reálu, je nejsilnějším důkazem priority čistého hodnotového citu ve fenoménu „příkladu“. Prokazuje se zde totiž, že hodnoty jsou nejen selektivní „prius“, nýbrž také tvořivě *konstitutivní prius*. Formují,



určují, tvoří příklad. Jsou tím, co je v ideálně příkladu živé, působilé — jsou tajemstvím síly, kterou příklad člověka vede.

Tento vztah závislosti, který zde byl odhalen, lze označit za obecný zákon podstaty příkladu a etického tvoření ideálu vůbec. Tento zákon praví, že *závislost ideálu na průměrně zřené (cítěné) hodnotě je ireversibilní*, a to nezávisle na více či méně empirické povaze podnětu. Tato ireversibilita není v rozporu s tím, že pro tento druh uvědomování hodnot platí obrácený sled. Neboť danost příkladu předchází v naivním postoji distinktnímu vědomí hodnot stejně jako distinktnímu vědomí věcných hodnot předchází danost statků. Cesta poznání probíhá v obráceném směru než závislost základního podstatného vztahu. „Ratio cognoscendi“ je převrácením „ratio essendi“, avšak tento drulý vztah se jako takový nikdy nepřevrací.

Tento základní zákon má největší dosah v oblasti etických fenoménů. Živé hodnoty všech morálék jsou nejurčitější a nejpřesvědčivěji vyjádřeny v konkrétních ideálech, ať jsou tyto ideály svobodným výtvořem fantazie, anebo jsou vytvořeny příklonem k živým příkladům. Všechny drulhy uctívání hrdinů jsou konkrétní život morálkou, je to historická forma dobového vědomí hodnot. Není to zkrslené vědomí hodnot, nýbrž je to právě nejpravější a nejčistší vědomí hodnot, jaké člověk má. Zkrslení je až v pojmovém vyjádření hodnot, které je vždy historicky sekundární, je méně původní. V něm již zkrslujícím způsobem zasáhla reflexe. Zkoumání hodnot musí z toho vyvodit důsledky.

#### g) Přičítání, odpovědnost a vědomí viny

Čím hlouběji pronikáme do jádra etických fenoménů, tím evidentnější je jejich priorita a vše ovládající charakter hodnot jakožto podstat. Určení vůle, úmysl, kladení účelů, morální schvalování a zavrlování však netvoří ještě ten nejvnitřnější okruh etických fenoménů. Mravní vědomí se neomezuje jen na hodnotící kvalifikaci jednání a smýšlení — rovněž přičítá zřené morální hodnotové kvality osobě. Nejen soudí, ale také odsuzuje. Vyměřuje pachatele vinnu a odpovědnost a nečiní přitom rozdíl mezi osobou vlastní a

cizí. Pachatel je pro mravní vědomí souzen svým činem, nositel postoje je poznamenán jeho pozitivní nebo negativní hodnotovou kvalitou. Mravní vědomí se neuplatňuje, neuprosně obrací proti vlastnímu Já, nechá je, aby se odsuzovalo, šířalo pocitem viny, lítostí, zoufalství, anebo je vede k obrácení, ke změně smýšlení a k morální obnově vlastní povahy.

V těchto fenoménech se zvnitřňuje vztah mezi hodnotou a skutečností. Vědomí vlastní neholdnotnosti vystupuje jako soudece proti vědomí vlastní skutečnosti. Hodnotový cit zde *na vlastním reálném subjektu prokazuje svoji autonomii*. Dokládá takřka hmatatelně právě v nejcitlivějším bodu osobního sebevědomí svou svézákonmost *jakožto moc*, proti níž nemůže nic pořídit přirozený zájem Já na sebezachování, sebezpotvrzení, sebepřítakání. Reálná osoba se svými reálnými a reálně zjistitelnými akty tu *vidí sebe samu v protikladu k ideji osoby*, která má moc ji odsoudit. Já sledává sebe samo jako rozpolcené v empirické Já a v apriorní, morální Já. A empirické Já se sklání před apriorním Já, uznává jeho právo na vládu. Vinní, kterou mu apriorní Já přičítá, nese jako tíživé vědomí viny. Bere na sebe odpovědnost, kterou na ně apriorní Já klade, a přičítá si jako své pochybení to, co na něm není ve shodě s apriorním Já.

Pokud je apriornost hodnot vůbec někde uchopitelně dána, pak je tomu tak právě zde. Neboť idea morálního Já je vybudována, konstituována z čistě matérie hodnot. Mravní člověk pohlíží na tuto svou morální nadempirickou podstatu, na toto své vnitřní určení, na tuto svou ideu jako na *své vlastní Já*. Snaží se žít podle *jeho* intencí, tj. snaží se utvářet své empirické bytí. Na něm spočívá jeho morální sebevědomí, jeho oprávněné a jako oprávněné pocítované vědomí vlastní hodnoty, jeho úcta k sobě jako k člověku. A spolu s vědomím, že neuskutečnil tuto svoji ideální podstatu, ho opouští sebeúcta. Vnitřní měřítko hodnotového citu, který provází všechny jeho kroky v životě, ba i jeho nejtajnější hnutí, konstituuje jeho bytost jako mravní osobu. Mravní osoba tedy vůbec neexistuje bez čistého a priori hodnot.

Setkáváme se zde s týmž ireversibilním základním vztahem: hodnoty nekonstituují osobu, nýbrž hodnoty konstituují osobu.

Například autonomie osoby již předpokládá hodnoty — je právě funkcí hodnot, i když jistě nejen funkcí jejich. Jestliže tedy jsou naproti tomu hodnoty chápány jako funkce mravního vědomí, znamená to radikální zneužití hodnot. Vede to k regresu, který je v podstatě věčným kruhem.

#### h) Svědomí a etické hodnotové a priori

Tomu, kdo se ještě nevrátil do myšlenky apriornosti hodnot, nepochybně při této argumentaci napadne námitka: Je pro odpovědnost a vědomí viny zapotřebí předchozí vědomí hodnot? Nemá každý v sobě kárající instanci — „svědomí“? Svědomí je přece vnitřní „hlas“, který ohlašuje, zda je vlastní jednání dobré nebo špatné, a který varuje, požaduje nebo soudí. Roli připisovanou hodnotám hraje ve skutečnosti svědomí. V něm tkví mravní podstata osoby. Vedle svědomí není hodnotové a priori potřebné.

Tato námitka charakterizuje fenomén svědomí naprosto výstižně. Nemí to však námitka. Neboť přičítání, odpovědnost a vědomí viny spoluutvářejí širší fenomén svědomí. Lze tedy říci, že celá výše uvedená argumentace vychází z fenoménu svědomí a opírá se zcela o jeho danost. Z toho však nplync, že a priori hodnot je nadbytečné. Ovšemže neexistuje žádné apriorní vědomí hodnot *vedle* svědomí, přinejmenším nikoli ve vztahu k vlastní osobě. Avšak tím spíše existuje *ve svědomí samém*. To, co nazýváme „svědomím“, je v základu právě tímto primárním hodnotovým vědomím, jež u každého spočívá v citu.

Opravdu, co jiného lze rozumět „svědomím“? Každý tím rozumí vnitřní instanci nesohlasu (nebo schválení), nějaký druh ohlašovatele dobrého a zlého, nějaký „hlas“, který nevolán překvapivě, záhadně promlouvá z hloubi naší vlastní bytosti, a to kategoricky a přesvědčivě, i když v protikladu k přirozenému sebepřítakávání. V tom je však už obsaženo uznání, že tento „hlas“ je apriorní. Lze sice říci, že vnitřně „zakoušíme“ rozsudek svědomí. Avšak právě proto, že člověk tento rozsudek spontánně „nevynáší“, nýbrž „dostává jej vynesený“, proto zde toto „zakoušení“ nemá nic společného s empirismem. Všechny apriorní ob-

sahy (i teoretické) jsou naopak „zakoušeny“ v témže smyslu, totiž jako nalezene, objevené, uzřené. A není vůbec protismyslné ho-vořit v této souvislosti o „apriorní zkušenosti“. Avšak tam, kde a priori je emocionální, kde je teprve zprostředkovně přístupné poznání, kde je však primárně dáno citu, tam má toto vnitřní zakoušení povahu přepadení, překvapení, jako ostatně pocity člověka vůbec vnitřně přepadají.

Všobecně známý způsob, jímž se „svědomí“ projevuje, odpovídá tedy zcela přesně emocionální apriornosti hodnotového vědomí, onomu temnému, polovědomému, nevolané promlouvajícímu a obsahově neprohlédnutému hodnotovému citu. Takzvaný „hlas svědomí“ je základní formou primárního vědomí hodnot, je to — snad nejsvrzáznější *druh a způsob uplatňování hodnotového citu v člověku*. A to, co je na tomto „hlasu“ záhadné a co zbožná mysl v všech dobách považovala za působení vyšší moci, za hlas boží v člověku, se naprosto přesně hodí na pojem emocionálního a priori. Neboť tento hlas nemluví, když je volán nebo když se po něm zkoumavě pátrá, nýbrž promlouvá jen nevolán podle své vlastní zákonitosti, když se ho člověk nejméně naděje. Je to zjevně samostatná a *samočinná moc v člověku*, která nepodléhá jeho vůli. Je to skutečně působení „vyšší moci“, hlas z jiného světa — hlas z ideálního světa hodnot.

Jakkoli je vztah mezi tímto světem hodnot a reálným světem lidského citového života nevysvětlen, nelze pochybovat o tom, že právě zde máme bod, v němž mezi těmito světy existuje kontakt. *Svědomí je ohlašováním mravních hodnot v reálném vědomí*, jejich zasáhnutím do skutečnosti lidského života. Svědomí je původní formou hodnotového citu.

To je však možné jen tehdy, jestliže hodnoty samy jsou jsouci prius. Právě pak jsou „podmínkou možnosti“ svědomí.