

Paul Ludwig Landsberg
Zkušenost smrti

Vyšehrad 2014

Kniha vychází
v roce 80. výročí založení
nakladatelství Vyšehrad
|1934–2014|

Translation © Ladislav Hejdánek, Jan Sokol, 2014

ISBN 978-80-7429-432-7

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvodem <i>Jan Sokol</i> | 9 |
| Život a vnitřní zkušenost | 13 |
| I. Vnější a vnitřní zkušenost | 13 |
| II. Život jako úděl | 32 |
| Úvahy o osobním angažování | 43 |
| I. Historický charakter našeho života vyžaduje angažování jako podmínku humanizace (Antropologický základ angažování) | 43 |
| II. Angažování je celkový a svobodný akt, který se nesmí zaměřovat s čistě intelektuálním úkonem ani se slepým přidáním k houfu | 45 |
| III. Angažování není překážkou v hledání pravdy, naopak znamená jedinou možnost jak důvěrně poznat zaměření našeho historického života (Kritika izolovaného intelektu) | 47 |
| IV. Intelektualistickou teorii poznání je třeba nahradit teorií personalistickou | 50 |
| V. Hodnoty mají transsubjektivní ráz, který zakládá vážnost lidského angažování | 52 |
| Předběžné poznámky ke kritice mýtů | 59 |
| Dialog o mýtu | 74 |
| Jean Lacroix: | 74 |
| Paul Ludwig Landsberg: | 79 |
| Smysl jednání | 84 |

| | |
|---|-----|
| Křesťanské pojetí osoby | 104 |
| I. Fenomén ústřední rozdílnosti. | 104 |
| II. Náboženské jádro osoby. | 107 |
| III. Historické příklady světců | 111 |
| Zkušenost smrti | 115 |
| I. Položení otázky | 115 |
| II. Meze Schelerovy odpovědi. | 117 |
| III. Zkušenost smrti a individualizace. | 119 |
| IV. „Opakování“ zkušenosti smrti bližního | 122 |
| V. Ontologický základ | 131 |
| VI. Smrt bližního podle čtvrté knihy Augustinových Vyznání | 136 |
| VII. Formy zkušenosti smrti. | 140 |
| VIII. Býčí zápas jako mezihra | 150 |
| IX. Křesťanská zkušenost smrti | 154 |
| Morální problém sebevraždy | 166 |
| Ediční poznámka <i>Jiří Němec</i> | 187 |

Úvodem

Paul Ludwig Landsberg se narodil roku 1901 v Bonnu. Filozofii studoval v Kolíně nad Rýnem. Roku 1923 vydává knihu o Platonské Akademii (*Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*). Tři roky nato přichází jako profesor filozofie na univerzitu v Bonnu. V navázání na antické tradice rozvíjí některé myšlenky Schelerovy, zejména v linii filozofie osoby. Z antických filozofů se zabývá zejména Platonem, Epiktétem, Senekou, Markem Aureliem a Augustinem, s jejichž jmény se čtenář mnohokrát setká i v tomto výboru. Roku 1934 vychází Landsbergův Úvod do filozofické antropologie.

Konkrétní a praktický ráz autorova uvažování je dobře patrný již z toho, že svým východiskem činí pojem zkušenosti a prožitku. Tím ovšem vůbec není míněn, jak z Landsbergova výkladu přesvědčivě vyplývá, jakýkoli subjektivismus. Právě vůči novověkému descartovskému subjektivismu zaměřuje Landsberg ostří svých analýz. Zkušenost je v jeho pojetí určena nejen svou formou, ale vždy také reálným obsahem. Kromě zkušenosti vnější, zpředměťující, která se uplatňuje především ve vědě, máme podle Landsberga také zkušenosti o vnitřních obsazích, které se nikdy plně zpředmětnit nemohou, kdy se například sami v jistém smyslu stáváme obsahem své vlastní zkušenosti. Tak je tomu ve zkušenosti našeho osobního zrání, humanizace. Zkoumání pojmu humanizace a personalizace, jejich metodickému zajištění, věnuje Landsberg převážnou část svých prací.

Na samém počátku třicátých let patří Landsberg k prvním, kteří rozpoznali vážnost nebezpečí nacismu, a stává se i jedním z prvních veřejných a výslovných odpůrců tohoto hnutí, které většina německé inteligence tehdy ještě bagatelizovala. V době, kdy řada vzdělanců dokonce podléhala kouzlu nových mýtů, se Landsberg obrací k dědictví antické tradice, ke kořenům evropského humanismu a ke kulturám

románských národů. Začíná se intenzivně zabývat španělskou kulturou a jako řada jeho pokrokových současníků se snaží o sblížení s Francií. Landsbergův boj začal být velmi brzy spojen s osobním nebezpečím a on sám se později jednomu francouzskému příteli svěřil, že od této doby stále u sebe nosil jed, kterého byl odhodlán použít, kdyby padl svým pronásledovatelům do rukou. V této souvislosti se také začal zabývat problémem sebevraždy a jejího filozofického pozadí. V roce 1933 musí konečně opustit Německo. Neodchází však někam, kde by měl zajištěn klid pro svou literární práci, nýbrž do země, kde právě probíhá obdobný zápas. Roku 1934 se stává profesorem na univerzitě v Barceloně a 1936 v Santanderu. Jeho úvahy o lidské osobě nabývají v této době stále konkrétnější podoby a vesměs ústí v naléhavou výzvu k jednání. „Povinnost jednat je vždy povinnost jednat včas,“ říká v přednášce o filozofii míru a války.

Landsberg nebyl schopen zastírat si vážnost situace. Tím víc se vyhrocují dva póly jeho myšlení, dvě ústřední témata, jimiž se pak zabývá až do konce svého života: problém člověka, stojícího tváří v tvář nebezpečí a smrti. Landsbergovy úvahy o smrti nejsou tedy módou a nemají nic společného s dekadentstvím. Druhý problém ho přivádí k řešení bezprostředních praktických otázek: co je to jednat, co znamená se angažovat, jak se můžeme a máme angažovat. Landsberg tu klade stále větší důraz na skutečné, účinné jednání a polemizuje s akademickou nezaujatostí těch, kteří nakonec nezbytně vydávají vládu nad světem do rukou těch nejslepějších sil.

Po pádu demokratických sil ve Španělsku odchází Landsberg do Francie. Přednáší na Sorbonně a účastní se veřejného života, hlavně mobilizace všech pokrokových sil proti fašismu. Pranýřuje politiku ústupků a neintervence a přesvědčuje o hrozícím nebezpečí. Uvěřňuje své stati o smyslu jednání a o osobním angažování, zařazené také do tohoto výboru. Po kapitulaci Francie je stíhán gestapem, odchází tajně na jih, na území, podléhající Pétainově vládě. Problém jednání je teď už pro Landsberga uzavřen. Žije s neustálou vyhlídkou na smrt a ví, že jeho šance jsou nepatrné.

V této době se znovu vyrovnává s oficiální církevní naukou, s níž se nejméně ve dvou důležitých bodech nikdy neshodoval. Nezastával předně tradiční katolické pojetí manželství, které považoval za příliš legalistické. Druhým sporným bodem tu byla právě otázka sebevraždy, která pro Landsberga nebyla ničím abstraktním a v níž ho tradiční církevní argumentace nemohla přesvědčit. Zde se však odehrála v posledním období Landsbergova života zvláštní změna. V roce 1942 se skrývá ve Francouzských Pyrenejích a pracuje na posledním díle, které se zachovalo, na studii o sebevraždě. V situaci, která je navenek bezvýchodná, objevuje, že smrti lze čelit jinak než sebevraždou, a ničí jed, který nosil s sebou. V březnu 1943 je zatčen, deportován do koncentračního tábora Oranienburg u Berlína, a zde umírá vyčerpáním 2. dubna 1944.

Jan Sokol

Život a vnitřní zkušenost

I. Vnější a vnitřní zkušenost

Není patrně jistější filozofické poučky, než je ta, která říká, že veškerý obsah lidského vědění pochází ze zkušenosti. Všechno takové vědění se legitimuje tím, že doloží svůj původ ve zkušenosti. Právě na tom zakládá svou specifickou autoritu. Zkomolení pojmu zkušenosti je východiskem moderního racionalismu; takzvaný „empirismus“ je toliko jeho zvláštní formou. Také hodnotu filozofie lze měřit právě jen se zřetelem k tomu, jak adekvátně dokáže interpretovat opravdovou zkušenost. Povinností a ctí filozofa je svědčit o své zkušenosti. Toto tvrzení neznamena žádný subjektivismus, chápeme-li, co se tu vlastně pojmem zkušenosti míní. Třebaže již samo bytostné utváření člověka rozhoduje o tom, co člověk může zakoušet a co nikoli, není toto jeho ustrojení v žádném případě příčinou jeho zkušenosti, a to ani tak, jako by třeba radost mohla být „příčinou“ smíchu. Zkušenost je vždy vztahem mezi zakoušejícím a zakoušeným. Je nutno ji definovat právě ve způsobu, jak se nám zakoušené samo prezentuje. Člověk se stává filozofem natolik, nakolik je s to činit ze svého života zkušenost a jako zkušenost ji chápat. To, že je zkušenost v souladu s jedinečností osoby, pokaždé jiná a zvláštní, a že často jen nemnoho lidí ji může pochopit a zjednat si k ní přístup, nečiní obsah takových odpovědí světa na lidskou bytost o nic méně pravdivým a o nic libovolnějším. Pravda a její eventuální všeobecné uznávání lidmi nejsou navzájem nikterak v jednoznačném vztahu. Jestliže nám například nejsou dostupné mnohé zkušenosti Nietzsche, nesmíme to chápat jako důkaz proti pravdivosti výkladu světa, který se v nich podává. Otázka, zda platí tvrzení opírající se o takovou zkušenost, musí naopak zůstat otevřená pro toho, kdo k tomu druhu zkušenosti, na který se odvolávají, nemá přístup. Teprve mohu-li sám prodělat takové

zkušenosti, dostane smysl otázka, zda někdo jiný je adekvátně vyložil a správně formuloval. Vše ostatní je noeticko-demokratický předpoklad. Například vlastní význam toho, co člověk zakouší pod vlivem hašišu, mohu posoudit jen tehdy, když přinejmenším z vlastní zkušenosti poznám svět hašišového opojení: ovšem za předpokladu, že to, co nemohu ani popírat, ani tvrdit, dokud jsem to nevyzkoušel vlastní analogickou zkušeností, tvoří skutečně specifický svět. Že takový svět může být jen světem klamu, je rovněž pouhým postulátem bdělého každodenního vědomí, které koneckonců vychází z pragmatismu sociální kooperace. Kuřák hašišu se možná domnívá, že zakouší pravou povahu světa právě ve svém opojení, kdy vidí svět například jako prchavý sled obrazů. Existenční modus samotného světa pociťuje jinak než my. Jak můžeme posoudit, zda vykládá svůj svět adekvátně, jestliže nemáme již sami k němu skutečný přístup? Musíme považovat za velmi pravděpodobné, že opojením, které odstraňuje jisté zábrany, je jeho vize světa umožněna, ale nikoli vlastně způsobena nebo obsahově determinována. Proto také podstatně záleží na tom, kdo opojení prožívá. Jenom nejnaivnější realismus, který považuje všední aspekt věcí za jediný možný a z hlediska objektu absolutně reálný, může zde vynášet předčasné soudy. Ale tento všední rozum přece věří například v pevné jednotlivé věci, které i moderní fyzika popírá; jako takzvaný „zdravý lidský rozum“ již uvěřil v různých dobách velmi různým obrazům světa. Nelze nijak předem vyloučit, že určité opojení realizuje v člověku možnosti, které mají význam pro poznávání světa. Zda Baudelaire ve stavech opojení nebo Nietzsche ve zvláštním, vysoce „abnormálním“ stavu svého osamění na sklonku života zahlédli pravdu nebo klam, mohl by opravdu posoudit jen ten, kdo by sám znal jejich zkušenosti. Ty dnes nezná pravděpodobně nikdo. V porovnání s pravým empirismem je zúžený a zfalšovaný empirismus XIX. století veskrze šosáckou záležitostí. Že v důsledku toho například principiálně nelze rozhodnout otázku platnosti Nietzscheho posledních věšteckých výkonů, to je něco, s čím se musíme prostě smířit.

Filozofické nadání, vymezíme-li je negativně, je nutno ztožnit s potřebou osvobodit se od dogmatismu sociální

praxe, a tím od předpokladu, že všední zkušenost, vždy již historicky kategoriálně určená, odpovídá absolutní pravdě, a že nevšedním zkušenostem může odpovídat jen blud. Je nutné osvobodit se od těchto předsudků, zdůvodněných koneckonců nikoli logicky nebo noeticky, nýbrž sociologicky a nanejvýš biologicky. Tím teprve začíná porozumění filozofii. Člověku musí jednou vyniknout celá nesmírná rozmanitost bytí i zkušenosti. Nedojde-li k tomu, může se stát někdo velmi cenným občanem, ale k filozofii bude mít právě tak daleko jako žížala k symfonii. Tím je zároveň řečeno, že filozof může vždy hovořit jen k těm, kteří mohou mít zkušenost analogickou s jeho zkušenostmi.

Toto zjištění zní paradoxně, více anarchisticky a hrozivě než odpovídá jeho konsekvencím, zejména pokud jde o zdůvodnění filozofické antropologie. Především je zde jednou určitá analogie k nesporné skutečnosti, že se slepými nelze hovořit o barvách. Tato souvislost se však přece jen stane naléhavější a radikálnější, jakmile půjde o difference základních existenčních modů. Kdo se domnívá a beze zbytku věří, že všední zkušenost, která mu například prezentuje předměty v prostoru jako to nejvlastnější jsoucno, je absolutní pravda a vše ostatní je klam, v nejlepším případě připojená myšlenková konstrukce, ten má vnitřní sluch takřka hluchý k hudbě, jakou je slyšícímu filozofie. Pokud však jde o to dohodnout se o oné zvláštní zkušenosti, která nám umožňuje přístup k lidské podstatě, musíme předpokládat schopnost slyšet u každého „člověka“, a to právě natolik, nakolik je člověkem. Má-li být filozofická antropologie tlumočena tištěnou formou, je nezbytné, aby čtenář byl člověkem v tomto podstatném smyslu. Vnější zrak a sluch, zcela analogické našim, vlastní přece také vyšší zvířecí druhy. Myšlenkovým pochodům filozofické antropologie může principiálně rozumět jen ta bytost – stejně principiálně však také každá bytost – která má možnost sama na sobě poznat proces humanizace. Je třeba učinit pokus vykročit bez předem určeného úsudku na cestu zkušenosti zvláštním směrem. Základní přístup k lidské skutečnosti musí být v principu obecně lidskou možností, platnou pro každou bytost, která se sama procesu vlastní humanizace

účastní. Další stupně antropologické zkušenosti musí korespondovat stupňům lidství.

Pokoušíme-li se ukázat, co je tato humanizace, vždy již předpokládáme, že ti, k nimž se obracíme, ji sami již nějak zakusili, i když možná v nerozvinuté a málo uvědomělé podobě. Tato znalost je počátkem téhož druhu zkušenosti, který nachází svoje vyjádření ve filozofii. Je-li obsahem filozofické antropologie interpretace zcela specifického druhu bytí, musí se zakládat na zcela specifickém druhu zkušenosti. Míra zvláštnosti obsahu musí být analogická míře zvláštnosti přístupu. Mezi obsahy světa existují různé druhy rozdílů a stejně je tomu i se zkušenostmi, které jim odpovídají. Tak například modalities smyslového vnímání vyznačují určité modalities možností vnější zkušenosti, kterým zřejmě odpovídají ontické rozdílly obsahů zkušenosti. Jestliže však mezi člověkem a přírodou je nejen ontická rozdíllost, nýbrž ontologická diference samotných existenčních modů, musí být druh zkušenosti, který nám zpřístupňuje život člověka, ontologicky rozdílný od jiných druhů zkušenosti; ba nejen samotná míra diference, nýbrž také její povaha musí být analogická, neboť ontologicky specifická podstata může být přístupná jen zkušenosti sobě přiměřeného charakteru. Je to stejná diference, jakou musíme postupovat mezi podstatou člověka a podstatou přírody, a mezi zvláštní zkušeností o životě člověka a zkušeností o životě přírody. *Modalitami zkušenosti* nazývejme ty rozdílné formy zkušenosti, které odpovídají ontickým rozdílům ontologicky jednotného světa. *Základními druhy zkušenosti* musíme nazvat ty formy zkušenosti, které vedou k ontologicky různým způsobům bytí a samy se podílí na jejich specifickém charakteru. Nemůžeme tu zabránit tomu, aby nevznikl zprvu dojem schematické koordinace, chceme však již nyní říci, že nepředpokládáme ani konečnou nejednotnost světa, ani pouhou paralelnost základních druhů zkušenosti. Jejich vzájemný vztah je však zcela jiného řádu, než např. mimořádně těsná koherence smyslových modalit. Noetická teze právě antropologie by tedy musela vyjadřovat toto: filozofická antropologie, která formuje a rozvíjí lidské sebepochopení, se opírá o specifický základní druh zkušenosti. Nemá smysl hledat podstatu člověka v témže

druhu zkušenosti, s nímž se přibližujeme přírodě nebo světu živočichů. Nedoufejme, že najdeme lidskou podstatu, jestliže byla negována již metodickým přístupem. Teorii poznání nelze v žádném případě přidat k filozofii jako oddělitelnou předmluvu nebo doslov. Jako učení o povaze a formách zkušenosti ovlivňuje výklad lidského sebepochopení a je pokaždé již nedělitelnou součástí celkové filozofické koncepce. Jde tu o dvě stránky téže teorie, které nemohou být od sebe odloučeny: že se totiž v člověku uskutečňuje ontologicky zvláštní princip, a že tento princip lze původně poznat toliko zvláštním druhem zkušenosti. Ani jedno nelze dokázat; je však možno *učinit odkaz* na zkušenost toho, kdo se *obrátil* k vlastnímu nitru a nalezne v sobě možnosti k analogickým zkušenostem.

Pokusme se teď blíže vyznačit ten druh zkušenosti, na němž antropologie lidské existence zakládá své právo a svůj smysl. Nazýváme jej *vnitřní* zkušeností a předložíme tu nejprve několik charakteristik, seřazených tak, aby pochopení předchozích usnadňovala pochopení následujících. Takovýto pokus o vyznačení je zcela odlišný od pouhé definice. Není toliko stanovením typických znaků a není ani něčím jako důkaz, tedy snahou učinit určitý soud univerzálně platným pro všechny rozumové bytosti. Je pokusem o přiblížení do zorného pole osobní zkušenosti.

1. Vnitřní zkušenost: co to znamená? „Vnější a vnitřní“ má zde pro nás zvláštní, nikoli prostorový význam. Kdybychom tu pojali vnější a vnitřní prostorově, stala by se nám vnitřní zkušenost pouhou odrůdou (modalitou) zkušenosti vnější, k čemuž musí dospět každý sensualismus. Na druhé straně Berkeleyův idealistický sensualismus – „esse-percipi“ – činí vnější zkušenost pouhou odrůdou zkušenosti vnitřní a šmahem ji překládá do subjektivity. Právo mluvit o „vnějším a vnitřním“ v docela jiném smyslu vyplývá však již z toho, že pro každý konsekventní objektivismus a rovněž na půdě klasické stejně jako relativistické fyziky, „vnější a vnitřní“ jako něco reálného neexistují. Základní druh zkušenosti je jako určité základní *zaměření* charakterizován také tím, že není vymezen teprve svými bezprostředními předměty. Vidění se liší od slyšení tím, že na viditelnou a slyšitelnou stránku zprvu jednotného vnějšího

světa reflektujeme izolovaně. Vnitřní zkušenost je od vnější podstatně odlišná svým vlastním způsobem existence. Pro tuto vnitřní zkušenost je má vlastní ruka, kterou vidím, jednoznačně „vně“ a nikoliv „uvnitř“, i když ji vidím jako svoji ruku. Mezi tím, jak je viděna, a tím, jak je viděn nějaký jiný objekt, není přece žádného podstatného rozdílu. Především však ani vnitřek mého těla, odkud pochází neobyčejně komplexní smyslové vněmy (ovšem dané ve více modalitách, jako např. bolení hlavy nebo smyslová rozkoš), které se většinou označují jako „sensus interior“ nebo „sensus communis“, a které bývají teoretiky smyslového vnímání relativně opomíjeny: ani srdce, plíce, játra atd. nejsou tedy v našem smyslu „vnitřní“. Je to spíše náhoda či pouhý modální rozdíl, že patří právě nám a ne někomu jinému. Lze si představit nějakou metodu prosvícení a projekce, např. kombinaci rentgenového ozáření a kinematografie, která mi zviditelní, zvnějšní vše, co mi tyto vnitřní smysly poskytují. Negativním kritériem, které odlišuje základní druhy zkušenosti od pouhých modalit, je však zjevně možnost předkládat jim jeden a tentýž předmět rozdílným způsobem. Ontologická jednota „přírody“ zakládá na straně zkušenosti vztahy rozličných smyslových modalit k jednotnému objektivnímu světu. O všem, co můžeme vidět, předpokládáme již v zásadě také *možnost* slyšení a dotýkání, jestliže to okolnosti dovolí. Kdykoliv zaslechneme nějaký tón, přijímáme bez dalšího, že je založen na pohyblivém substrátu, který je možno v podstatě vidět, hmatat a také čichat, jakkoliv málo můžeme dospět ke skutečnému vnímání tohoto prchavého Něčeho. Mezi modalitami existuje vzájemné pronikání a nejtěsnější koherence. K základnímu druhu zkušenosti naopak patří okolnost, že jemu a toliko jemu může být podstatně přístupné, cokoli mu vždy přístupné bývá. Nitro našeho těla se nám jeví tedy jako náhodné, zdánlivé a nejvýše ontické nitro. „Nitro“, které zde máme na mysli, je však podstatné a nepopíratelné nitro; niternost, na níž nám záleží, je definitivní a nezměnitelná, neboť je takto ontologicky určena. Lze ji postihnout jen jako niternost a toliko odpovídajícím druhem zkušenosti. Záměna ontického nitra za ontologické vede k nezodpověditelným otázkám, zejména k oné Descartem tak

zvláště důrazně vznesené otázce: kde v těle má vlastně myslící duše své sídlo? Právě tato otázka dává pochopit, že z kartesianismu mohl a musel vzejít objektivistický sensualismus. Lamettrie, autor „L'homme machine“, nenazýval sebe tak zcela neprávem kartesiánem. Reprezentuje jeden druh antropologů, který je z našeho hlediska charakteristický tím, že úplně opomíjí antropologický druh zkušenosti a který je poučný tím, že ukazuje, kam musí vést pokus vybudovat antropologii na vnější zkušenosti a její teoretické racionalizaci. Ten způsob nazírání, kdy vnitřní zkušenost je považována v nejlepším případě za modalitu zkušenosti vnější, má svůj základ skutečně již v kartesianismu. Také Descartes zná vlastně jen jeden základní druh zkušenosti, předmětný, který je jako takový – v našem smyslu – vnější. I jemu splývá vnitřní zkušenost s touto smyslovou modalitou, která se vztahuje k tělovým pocitům člověka. Jeho myšlení není také nikde ve vnitřním spojení s opravdovou zkušeností. Tomu přesně odpovídá okolnost, že na straně bytí nezná žádnou skutečnou diferenci existenčních modů. Nejostřeji to vyniká v tom, když předpokládá nějakou „res“ nebo „substantia cogitans“. Smysl onoho „sum“ v „sum cogitans“ zůstává nevyjasněný a v podstatě toliko věčný. Myšlení se stává samo věcnou substancí. „Substantia extensa“ a „substantia cogitans“ se jeví v základě jako čistě ontické základní diference. Nevyjasněnost jejich existenčních modů se skoro neliší od jejich identity. Není přehnané tvrzení, že navzdory zdání téměř přehnaného dualismu a spiritualismu musí jádro descartovské filozofie podnitit přímo materialistický monismus, který se z ní také skutečně vyvinul. V základě je s ním již identická, neboť na subjektivní straně jsou tu jen modalities a podobně na objektivní straně neexistují žádné ontologické, nýbrž jen ontické rozdíly. Ontologický monismus předchází monismu onticko-kausálnímu, který to, co je sjednoceno stejným způsobem bytí, převádí pak také na společný původ. A tak i evolucionismus již předpokládá ontologickou uniformnost, kterou chce ve své nejobecnější podobě teprve dokázat. Nedostatečně zásadní odlišení od vnější zkušenosti a reinterpretace vnitřní zkušenosti jakožto pouhé modalities zkušenosti vnější, jsou však již nasnadě tam, kde jednotné bytí světa

je interpretováno kategorií vnější zkušenosti, totiž kategorií *substance*. Substancí nazýváme jednotné jsoucno, k němuž se vztahuje souborný odkaz smyslových modalit. Vnitřní zkušenost však není pouhou smyslovou modalitou a neobsahuje žádné takové odkazy. Uvidíme také, že v jejím rámci neexistují žádné modalities v témže smyslu, jako jsou v rámci zkušenosti vnější. Centrální otázkou metafyziky je problém, jak se k sobě a k eventuální konečné jednotě chovají ontologicky rozdílné podstaty, zachycené různými základními druhy zkušenosti. Tážeme se například, v jakém poměru jsou jiné existenční mody k modu lidské existence, zda představují něco o sobě, či v jakém smyslu jsou tu „pro člověka“, „vztažné k pobytu“ v onom smyslu, který dal Heidegger Schelerovu pojmu jsoucno. V každém případě se modalities vnější zkušenosti vztahují svým nejvlastnějším smyslem nejprve na jednotu „vnější“ věčné skutečnosti. Musíme tedy zanechat především všech kartesiánských a objektivistických předpokladů, chceme-li získat vnitřní formu zkušenosti a její svět. Vyčerpávající teorii forem zkušenosti zde nechceme a nemůžeme podat. Jde nám o to odmítnout především jako nesmyslnou otázku po onom „*kde*“ procesu humanizace a tím se přiblížit existenčnímu modu této humanizace. Jen tak je možno brát vážně skutečnou antropologii lidské podstaty.

„Vnějškem“ v našem podstatném smyslu, ontologickým vnějškem, je předmětný svět, pokud je chápán předmětně, smyslově, věčně, – i v případě tělových „vnitřních smyslů“, – tedy stromy a stavení, tóny a vůně, figury a obrazy, těla a pocitové stavy v nich, lépe řečeno na nich. Vnější neznamena zde v žádném případě „mrtvé“. Obsahuje souborné oblasti biologie a komplementárně jí odpovídající psychologie, která jiným smyslovým modem nalézá přístup k témuž objektu. Pro naše smysly rozhodně neexistují jen mrtvé předměty, avšak veškeré bytí, jež je schopno zpředmětnění, je pro osobu vnějškem, předmětem zkušenosti v některých modalitách vnější zkušenosti a pozorování, které se této skutečnosti drží. Není třeba, aby předmětnost byla konečným existenčním modem např. živé bytosti, avšak schopnost zpředmětnění je jí dána v tom smyslu, že se může stát předmětem vnějších smyslů, které ji

jako předmět formují. Vše, co se může stát objektem vnější zkušenosti, musí se podle možnosti podrobit tomuto formování svého existenčního modu. V tomto souborném světě zpředmětnitelného bytí, včetně biopsychologického světa, nenalzáme nyní tedy nic, co bychom nazvali humanizací. Ve světě předmětného a věcného bytí se něco takového prostě nevyskytuje. Kdybychom například měli o člověku jen vnější zkušenost, v nejširším zde používaném smyslu, nemohli bychom nikdy tušit, co je to humanizace a jaká má být, nikdy bychom se na ni netázali. Pro koho tedy platí výhradně vnější zkušenost nebo vnitřní zkušenost jako pouhá modalita zkušenosti vnější (což znamená popření její pravé podstaty), sklouzne nutně do pouhé antropologie vnějších znaků, jak se také následovníkům Descarta stalo. Předmět a věc jsou při tom dvě kategoriální určení toho, co je pochopitelné vnější zkušeností, určení, která jdou spolu ruku v ruce, neboť věc ve svém zpředmětnění je chápána jako základní možná forma svého bytí vůbec.

Ke znovobjevení vnitřní zkušenosti, která přirozeně nebyla nikdy zapomenuta člověkem nýbrž jen teoriemi filozofů, dospěla filozofie pochodem, z něhož zde můžeme uvést jen hlavní etapy. 1. Bergson učí zvláštnímu druhu vnitřní zkušenosti jakožto intuitivnímu poznávání života, které je spřízněno s instinktem zvířat, a které zrodilo také člověka a je v něm v hloubi stále živé. Kritizuje rozumové kategorie jako pouhé kategorie světa lidské práce. Jeho metoda fakticky daleko přesahuje biologismus, s nímž se zdá pojem intuice zprvu příbuzný. 2. Husserl ve své teorii redukce učí technice odhlížení ode vši vnější zkušenosti. Nicméně zůstává v zajetí kartesianismu potud, pokud jej ve světě vnitřní zkušenosti znovu potkává statické a ontologicky nejasné „cogito“ nebo „vědomí“. 3. Freud zakládá v návaznosti na Nietzscheho a Charcota skutečnou psychologii porozumění, která, aniž by si to sama plně uvědomovala, vychází z hloubky vnitřní zkušenosti. Vliv na filozofii se nemohl nedostavit. 4. Scheler učí ve své etice, že osoba existuje toliko ve svých aktech, a ukazuje, že ji nelze zpředmětnit. 5. Heidegger vychází ve své filozofii z jistého ne-věcného, nepředmětného bytí, totiž z lidského „pobytu“ a snaží se vyložit tento pobyt vycházející výhradně z vnitřní

zkušenosti. Díky tomuto historicky souvislému procesu je dnes opět možné tázat se plodně na způsob zkušenosti antropologické ontologie, na zvláštní základní druh zkušenosti, díky němuž se můžeme setkat s fenoménem humanizace jako s něčím skutečným.

Vnitřní zkušenost, jak ji všichni ve skutečném životě trvale „máme“, je negativně charakterizována tím, že nám nereprezentuje předměty vnějšího světa. Provází spíše, jako zkušenost o něm, životní dění samo, a připíná se bezprostředně k tomu, co se jejím médiem ohlašuje. Jakmile vstoupíme do pozorovací intence, mizí zakoušející právě tak jako zakoušené. Obsahem vnitřní zkušenosti je život jako prožitek. Život zde nechápejme ve smyslu biologie, ani tak, jak se jeví ve většinou čistě onticky pojaté antitézi života a ducha, nýbrž jako faktický celek života, v jehož průběhu se člověk pokaždé již nachází. Nechtěl bych se v žádném případě vzdát termínu prožitek, i když je mimořádně otřelý. Vyjadřuje těsnou souvislost mezi zkušeností a zakoušeným, která v této sféře existuje. Bylo by to skutečné ochuzení filozofického jazyka, kdybychom se zřekli tohoto slova. Musíme jeho zneužívání čelit spíše tím, že mu vrátíme jeho původní precizní smysl. Jen tak se budeme moci zřetelně odlišit od vší pouze subjektivistické filozofie života a prožitku. Marcel Brion správně poznamenal, že francouzská řeč místo dvou německých slov disponuje jen jedním slovem „expérience“. Každý prožitek je zkušeností, ale nikoliv každá zkušenost prožitkem. Francouzské slovo se běžně dnes týká především pozorovatelné, předmětné zkušenosti pěstované pozitivními přírodními vědami. Zde se zakořenily kartesianismus a z něj vyrůstající filozofie XVIII. a XIX. století v samotném jazyku. Přece však lze ještě v jistém smyslu mluvit o „expérience de la vie“. Brionův nápad překládat v souvislosti s tím prožitek jako „expérience vécue“ se mi zdá mimořádně šťastný. Tento překlad do francouzštiny je pro nás důležitou připomínkou. Německé slovo je totiž v nebezpečí ztratit svůj jediný plodný smysl právě rostoucím zvědečtčím vědomím. Je vytlačováno do nezávazné sféry pouhé subjektivity a neznamená pak již vůbec žádný druh zkušenosti. Tato významová proměna je sama následkem zúžení pojmu zkušenosti a musí

se jí čelit jeho opětovným rozšířením. Může být nesnadné říci, jaký zvláštní druh zkušenosti je vlastně „prožitek“, ale jde tu právě o to, abychom filozofickému vědomí umožnili těžit z důvěrné blízkosti, jakou má řeč ke skutečnosti. Je pravda, že život má v každém případě možnost být zakoušen, tím že je žit, tzn. právě prožíván. Naproti tomu ke zkušenosti, kterou nám např. zprostředkuje zrak, patří jistý druh intencionální distance mezi nositelem zkušenosti a jejím předmětem. Zde tkví fundamentální rozdíl, jemuž zřejmě odpovídá rozdíl mezi věcí a personálním bytím.

Je nasnadě ještě jedno nedorozumění, které musíme odstranit. Vnitřní zkušenost není nijak identická se zkušeností o mém Já. A to v dvojím směru: 1. Také vnější zkušenost může ještě obsahovat to, co patří k Já. Pokud to, o čem zjišťuji, že patří do sféry mého Já, je v souladu se svým existenčním modem ještě schopné zpředmětnění, může spadat do oblasti vnější zkušenosti a pozorování. Mohu pozorovat sám sebe např. anatomicky, fyziologicky, biologicky, psychologicky. Čím více jsou biologie a psychologie založeny na vnější zkušenosti, čím více se tedy stává především psychologie psychologií pozorující a experimentální, tím více dochází plným právem k vědomí neodlučitelnosti obou odvětví. Vychází z rozličných modalit vnější zkušenosti, ty však náleží k sobě do té míry, jako k sobě patří např. fyzikální optika a fyzikální akustika, které se účastní společného postupu k úplnému zpředmětnění jednotného světa věcí. Předmět zkušenosti jako takový má základní strukturu, která se projevuje ve vzájemném poukazu smyslových modalit. Pokud tedy činím sebe předmětem psychologie, musím být také možným předmětem vnější zkušenosti. Jinou otázkou je, v jakém smyslu jsem to „Já“, kdo zde vstupuje do pozorování. Co člověk počítá k svému Já, je velmi variabilní a problematické. Mnoha primitivním kmenům se zdají patřit k Já jména, obrazy představující osobu, ustřižené nehty, exkrementy. Patří mé vlasy k Já? Jak je to, jsou-li ustřiženy? Patřilo mé slepé střevo k Já, pokud bylo v mém těle a nepatří již k němu, když bylo vyříznuto? Každý předmět vnější zkušenosti může za jistých okolností vstoupit do jedné z jejích modalit, a hranice Já jsou plynulé, protože jsou vedeny čistě

onticky. Majetek může být původně pocítován jako něco, co náleží k Já, například kus země. Jako takový požíval dokonce právní ochrany. Nejsnáze lze takto chápané Já odlišit od biologické individuality ... Avšak její hranice proti jednotě veškerého života jsou málo ostré a nepodstatné. Mezi světem vnější a vnitřní zkušenosti je tedy zřetelný a nepopíratelný podstatný rozdíl.

2. Zároveň však v jistém možném smyslu není „jáské“ všechno, k čemu dospíváme cestou vnitřní zkušenosti. Pokud nějaká jiná bytost než já je se mnou ontologicky stejnorodá, je rovněž přístupna vnitřní zkušenosti a toliko jí. Jako přírodní a v jistém smyslu jako „jáské“ může být předmětem mého pozorování zvíře nebo člověk. Avšak k tomu, co mě ve mně samém může potkat jako ono vlastní „já–sám“, dospívám jen vnitřní zkušeností současníků v jejich bezprostředně prožívané jinakosti. Toto „já–sám“ lze určit formálně jako to, s čím se střetáváme právě ve vnitřní zkušenosti; to znamená, že jednota vnitřní zkušenosti a toho, co je jejím prostřednictvím zakoušeno, se vyznačuje tím, že jenom společně se mohou odrážet od jiné existence. Co by bylo v důkazu kruhem, je v odvolání metodicky nezbytné. Mohu prožívat cizí život v tomto smyslu nejen podobně jako vlastní, nýbrž v jistém smyslu bezprostředně jako svůj vlastní, ale nikdy jej nemohu chápat předmětně. Ve vnitřní zkušenosti pramení zvláštní způsob pochopení, které může být buď pochopením sebe nebo pochopením jiného. Skutečné pochopení druhého člověka spočívá v tom, že se nám stal prožitkem. Tím se stala zkušenost o něm pravou částí našeho vlastního života. Jak dalece, jakým způsobem a jakým právem může tento druh chápání, na němž se zakládá specifikum lidského okolí, přesahovat například do světa zvířat, na to bychom se tu zatím ptali předčasně, v každém případě bude moci sahat až potud, pokud reálně existuje nějakého druhu účast na procesu humanizace, a tím nějaký vztah k ideji člověka. Tato sféra by mohla sahat podstatně dále, než bychom se zprvu odvážili předpokládat. Schelerovo učení o bezprostředním charakteru vnímání druhého, z něhož zde vycházíme, je starým majetkem antikartesiánské filozofie: lze se s ním setkat v imanentní formě u Herdera,

v rozvinuté u Jacobiho. Dějiny pravé filozofie života, takřka podzemního antikartesianismu v nedávno uplynulých epochách evropských duchovních dějin nebyly ještě vůbec napsány a odhadnuty ve svých možných důsledcích. Mužové jako Pascal, Fénelon, Rousseau, Hamann, Herder, Jacobi, jsou ve svém specificky *filozofickém* významu neuvěřitelným způsobem podceňováni. Rozhodují „profesionální filozofové“, a ti je nechtějí brát vážně. A tak bohužel existují dějiny německé filozofie, které se o Herderovi nebo Jacobim téměř nezmiňují. Také ve Francii se počíná teď velmi pozvolna chápat, že učení takových duchů jako například Maine de Biran, Sénancour, Amiel, obsahuje významné pravdy. Navzdory Bergsonovi je myšlení ještě ve značné míře pod sugescí kartesianismu, zatímco v Německu počíná již fenomenologická filozofie zkušenosti vytlačovat „vše rozmělnující“ kantovství. – Hranice vnitřní zkušenosti mohou vyplynout výhradně z její realizace a nikoliv z nějakého předchozího odlišení Já od ne-já, či dokonce od ne-člověka. Toto poslední odlišení by mohlo být ostatně vždy jen vnějškové; kdo by je chtěl takto předpokládat, vázal by antropologii podstaty na „skrytě předpokládanou“ antropologii vnějších znaků.

Jakákoliv výpověď o obsahu vnitřní zkušenosti je pochopitelná jen jako pochopení života; to znamená, když tomu, kdo chce pochopit, je dána možnost přisvojit si život, který má být pochopen, a jako přisvojený jej prožít. Vnitřní zkušenost je omezena na nás samotné jen v tom smyslu, že všechno, čeho se chopí, nám pokaždé *přivlastní*. Rozumíme-li objektivitou nějaké zkušenosti její vztah na fixovatelné předměty, je jasné, že něco takového je vnitřní zkušenosti natolik cizí, že je více než samozřejmé, když jí tuto objektivitu hodláme upřít. Mínilme-li naopak objektivitou nějaké zkušenosti to, že je cestou, která nevede ke klamu, nýbrž ke skutečnosti, platí tvrzení o objektivitě vnitřní zkušenosti v nejvyšší míře. Podmínky, které umožňují osvojit si některé zvláštní obsahy vnitřní zkušenosti, mohou být velmi sporadické. To má však málo společného s její podstatou. Docela jistě existují také takové obsahy vnitřní zkušenosti, které musí být přístupny v principu kterémukoli člověku. To neplatí jen pro humanizaci

jako takovou, ale například také pro lásku a nenávisť. Nicméně ani ty obsahy vnitřní zkušenosti, které jsou odkázány na zvláštní způsoby přístupu, nelze v žádném případě odbýt jako „jenom subjektivní“. Tento druh bagatelizace má smysl vůbec jen tehdy, jestliže se jsoucno samo prezentuje jako něco předmětného, to znamená jen tehdy, když se pohybujeme ve světě vnější zkušenosti. Svět vnitřní zkušenosti lze nazvat *subjektivním* v původním smyslu, a tedy nikoliv ve smyslu odvozeném, podceňujícím, kdy jde o to ukázat nějaký objekt jako jsoucno, které je svou existencí závislé na určitém subjektu. Nejvlastněji subjektivní je nepochybně právě subjekt sám. Například halucinovaný objekt je objektem vnější zkušenosti. Mohu o něm klidně mluvit jako o reálné věci, za niž se právě vydávám. Dále mohu o něm ještě zjistit, že platí jen pro určitý subjekt nebo také pro určitou skupinu subjektů, jak je tomu při kolektivních halucinacích. Zpravidla to zjistím, sleduji-li vzájemnou korespondenci smyslových modalit, která náleží v podstatě vnější zkušenosti, a nazývám pak „pouze subjektivním“ takový objekt, který např. zklame očekávání, že mé hmatové vjemy budou matně odpovídat zrakové zkušenosti. Kdyby tedy někdo chtěl svět vnitřní zkušenosti bagatelizovat v tomto smyslu, znamenalo by to, že z ní již předem učinil pouhý modus zkušenosti vnější, aby pak mohl tento svět pozorovat jako nějaký druh obzvláště relativních předmětů, jako nějakou předmětnost. Nesmyslnost a zároveň i smysl tohoto názoru se vyjeví, položíme-li veskrze oprávněnou další otázku: vůči čemu bude pak tato existence vlastně relativní? Mluvit o více nebo méně relativní existenci jistých předmětů je zjevně protismyslné, pokud již nepředpokládáme skutečnou subjektivní existenci jako něco, vůči čemu se tato relativita může vztahovat. Tento předpoklad již vskutku také implicitně činíme, a pravý smysl oněch bagatelizací se pak jeví jako pokus o odstranění stupňů zpředmětnitelnosti bytí, jako pokus učinit je dostupným vnější zkušenosti. To znamená, že relativita halucinace vzhledem k subjektu může být důvodem k oprávněné bagatelizaci jen z hlediska fyzika, v neširším smyslu tohoto slova. Psychologovi, pokud není pouhým vědeckým psychologem, nýbrž se snaží rozumět na základě vnitřní zkušenosti,

je taková halucinace, pochopena jako subjektivní děj, dokonce obecně mnohem důležitější a skutečnější než smyslové vnímání. Pohybujeme se zde na hranici základních druhů zkušenosti. Avšak zjištění, že svět vnitřní zkušenosti je světem subjektivity, neznamená nijak podcenění její existence, neboť je zároveň řečeno, že její závislost na subjektu je veskrze jiného řádu než je tomu u objektů vnější zkušenosti. Její relativita je právě relativitou vůči subjektivitě. Žádná bytost však nemůže být v našem smyslu, sama vůči sobě relativní z hlediska své vlastní existence. Pokud by šlo o eventuální relativitu určitého subjektu, například vůči subjektu tvůrce, byla by v každém případě zcela jiného druhu.

Dostáváme se tu opět do sousedství těch otázek metafyziky, které se týkají poměru vnější a vnitřní zkušenosti a jejich světů – a vztahu obou světů i způsobů zkušenosti k něčemu absolutnímu, event. k podstatě univerza. Vposledku je to otázka, zda si máme tuto podstatu univerza představovat spíše jako předmětnou a věcnou, nebo naopak jako subjektivní a živou, zda se k ní můžeme přiblížit spíše vnější nebo naopak vnitřní zkušeností. Abychom zde mohli proniknout celou dialektikou objektivismu a subjektivismu, musíme si připomenout dějiny užívané terminologie. Ve středověké filozofii znamená „esse subjective“ vyšší, absolutně bližší existenční modus. Adverbiální určení „subjective“ je ontologické, jako každé pravé adverbiální určení k „esse“. To znamená: „býti subjektivním způsobem“ a toto určení neleží ve stejné rovině jako např. umělá jazyková konstrukce „býti stolem nebo člověkem“. Proti tomu se pak jeví „esse subjective“ jako jsoucno, které je vždy toliko „pro“ nějakou subjektivitu. Existuje primárně jako předmět pro subjekt a je nutno se ptát, na jaké subjektivitě je vlastně založeno, zejména není-li založeno ještě na jiné subjektivitě než je sám subjekt, pro nějž je právě předmětem. A to je rovněž otázka metafyzické skutečnosti světa věcí a hmoty. Subjekt jako takový se zprvu neproblematicky opírá sám o sebe. Objekt nikoli. Souvislost tohoto pojetí s personalistickým teismem, pro nějž absolutní subjekt a osoba nejsou ani věcí, ani předmětem a nemohou být zakoušeny smysly, nýbrž nejspíše ještě vnitřní cestou mystiky, je dostatečně zřejmá. Není

to jen převrácení pouhých slovních významů, nýbrž myšlenkových koncepcí, co způsobuje všechno to svízelné novověké vyjadřování. Objektivní bytí se dnes jeví jako cosi takřka vyššího a existujícího o sobě. Subjektivita je zkoumána z těch aspektů, které by se ještě mohly podrobit zpředmětnění, a tím je falšována ve své nejvlastnější podstatě. A tak se její existenční modus, který nemůže obsahovat vůbec žádnou relativitu, jeví zcela protismyslně jako nejrelativnější, kdežto otázka, v čem tkví vlastně tato relativita, zůstává zcela nezodpovězena. V podstatě tu jde o změnu v představě absolutna samého, s hmotou jako věcí všech věcí, nikoliv již jako s osobou všech osob. Není zapotřebí, aby k této identifikaci došlo při plném vědomí. Opět se zde ukazuje, že kartesiánská ontologie v poslední konsekvenci, kterou by její tvůrce přirozeně vášnivě popíral, vede k ateismu, jestliže bychom ji posuzovali z hlediska personálního teismu. Ontologické suspendování „esse subjective“ jako existenčního modu má hlubší původ než například zklamání z halucinace: zdá se, že pro ně nelze najít podobné ospravedlnění. Nejvýrazněji se tento myšlenkový směr uplatnil při kritice kvalitativní fyziky. V rámci vědecké fyziky, chápeme-li ji v nejširším možném smyslu, znamenalo nesmírný pokrok, když se začalo odhlížet od kvalit, aby se tím větší energií obrátila pozornost ke kvantitám, tomu jedinému, co lze exaktně stanovit. Vzhledem k tomu se pak nutně jeví jako podcenění, když se kvalitativní jevy světa vykazovaly, ostatně zdaleka ne plným právem, do říše subjektivity. Toto vypovězení pro vývoj vědy nezbytné, ale filozoficky špatně pochopené, podnítilo víru, že objektivní bytí, nač se skutečně objektivní věda musí zaměřit, je také metafyzicky samostatnější a více hodné respektu než bytí subjektivní. Tuto víru lze zamítnout, a to zcela nezávisle na tom, jaký má kdo názor na otázku objektivnosti kvalit, nebo dokonce na vědeckou nosnost a plodnost kvalitativní teorie přírody. Zda jsou kvality něčím, co se projevuje toliko v předmětné formě, aniž je však samo nějakou věcí, zda jenom rozvíjí ty stránky věčnosti, od kterých, vedena vlastními cíli, musí exaktní přírodověda odhlížet – to jsou další otázky, které se základního ontologického problému nijak nedotýkají. Je-li vlastním jádrem

vnitřních zkušeností „esse subjective“, znamená to tedy spíše posílení než oslabení jejich reálné platnosti, neboť se již pro ně neklade otázka relativity vůči subjektu. Pramení to konečností z toho, že zkušenost a zakoušené náleží témuž způsobu bytí. Zkušenost jako akt je sama plodem vnitřní zkušenosti. To platí také o zkušenosti, kterou nazýváme vnější. Její specifická přiměřenost vnějšímu světu se vyjeví teprve v tom, že je vázána na orgány našeho těla. Ontologická stejnorodost základního druhu zkušenosti a toho, co je na jeho půdě a jemu adekvátním způsobem zakoušeno, platí, přísně vzato, jen pro vnitřní zkušenost. Možnost vnější zkušenosti je v zásadě dána teprve tou modifikací naší zkušenosti, která je zprostředkována tělesnými orgány. Rovněž základní druhy zkušenosti mají tedy svůj kořen v hlubší jednotě, která se promítá ve vnitřní zkušenosti adekvátněji než ve vnější. Bez toho by vůbec nemohlo být ani jednoty naší zkušenosti, jako jednoty našeho světa. Zdá se, že je docela dobře možno interpretovat vnější zkušenost jako mezní případ zkušenosti vnitřní – podobně jako zkušenost per analogiam je noeticko-matafyzicky pochopitelná jako mezní případ zkušenosti skrze identitu; je to už tak, že v našem obraze světa nemůžeme uniknout antropomorfismu. Oba základní druhy zkušenosti zdaleka nejsou vzájemně pouze paralelní, a má proto smysl pokusit se o jejich převedení na jeden společný kořen vši zkušenosti a poznání. Znamená-li zkušenost bezprostřední participaci jednoho jsoucího na jiném jsoucím, a to formou vědění, musí být zkušenost skrze identitu matafyzicky původnější, i když to může být sebevíc zastřeno faktem, že vnější zkušenost je užitečnější a byla proto v historii pěstována dříve. V žádném případě není naopak možné pochopit vnitřní zkušenost, vyjdeme-li z jednoty budované na vnější zkušenosti. Totéž platí o obou světech, které odpovídají základním druhům zkušenosti. Také zde existuje jen jedna cesta k matafyzické jednotě, a to interpretací objektivního subjektu, jsoucna v jeho poměru k subjektu, k živé existenci. Obrácená cesta není možná. Nanejvýš se ještě můžeme zastavit u pouhé podvojnosti. Za tohoto stavu vzniká otázka týkající se veškeré vnější zkušenosti i toho, co se jejím prostřednictvím dává a co nemůže být samo „esse

subjektive“, zda totiž existuje mimo rámec této zkušenosti nějaké samostatné jsoučno. Z faktu, že spolu s variacemi zkušenostních postupů se zjevně do značné míry mění i vlastnosti předmětů samých, se pak rodí pochybnost o skutečnosti vnějšího světa. O skutečnosti vnitřního světa jako takové neexistuje žádná analogická pochybnost a ani nemůže existovat. Ani radikální materialista nepopírá její skutečnost, nýbrž jen její specifický charakter, zatímco radikální idealista chce připravit vnější svět o jeho samostatnou existenci. Materialista se může snažit proměnit vnitřní svět v část světa vnějšího, který považuje za absolutně skutečný. Základ tohoto rozdílu spočívá v tom, že sice jen pro ducha, nikoli však v bezduchem vnějším světě, může existovat něco takového, jako je zdání nebo rozličné stupně existence. Platí tedy jistá priorita vnitřní jistoty, avšak ve smyslu Augustinově a nikoli Descartově; tedy nikoliv jako nanejvýš problematické usuzování z objektu vědomí na objekt Bůh a od něj zase, cestou přes věrohodnost smyslového vnímání, ke skutečnosti vnějšího světa. Můžeme říci, že augustinovský názor, podle něhož je vnitřní zkušenost nejpůvodnější ze všech zkušeností, dosáhl v meditacích Descartových svého maximálního zvnějšnění. Pro Augustina není tím rozhodujícím žádný úsudek, nýbrž obrat k vlastnímu nitru, který se stává počátkem cesty za božským. Považujeme to za natolik potvrzené, nakolik se jeví svět subjektivity eventuálnímu absolutnu bližší než svět objektů. Bezprostřední vztah mezi životem a prožitkem se zakládá na jejich ontologické stejnorodosti. Prožívaná zkušenost je sama životem. Proto se může s veškerým životem bezprostředně spojovat. Není zde rozštěpení mezi subjekt a objekt a odtud vyplývající problémů, které tkví v ontologické diferenci mezi skutečnou subjektivitou a každým objektem jako takovým. Vztah vnitřní zkušenosti k chápání Boha se tu otevírá jako podstatná možnost. Lze si ji docela dobře představit, tím spíše, že vnitřní zkušenost rozhodně není možno identifikovat se zkušeností o vlastním Já. Spíše je tím, co nám odhaluje naše bližní jako zvláštní sféru bytí. Personální božství lze původně pochopit nikoli jako objekt, nýbrž jako bližního; nikoliv jako „třetí osobu“, nýbrž jako „Ty“. Tato potenciální hloubka vnitřní

zkušenosti je také nezbytným posledním zdrojem veškerého pravého historického poznání, které znamená spoluprožívající, přivlastňující pochopení skutečného života. Vnější zkušenost, která nám dává materiál, je tu jen podnětem k tomuto rozšíření naší vnitřní zkušenosti, jak už je tomu i v mnoha jiných případech. Sama od sebe však vnější zkušenost nevede ani k jediné stopě ryziho historického poznání. Z toho plyne, že historické poznání je vázáno na podmínky a hranice vnitřní zkušenosti subjektu. Je to historičnost života v nás, i když často nerealizovaného, jež nám umožňuje chápat dějiny.

Shrneme nejdůležitější poznatky: všechno obsahové vědění pochází původně ze zkušenosti. Zkušenost je však nesrovnatelně širší než předpokládal novověký empirismus. Všeobecně vzato je původní formou poznání. Má dva základní druhy, jedním z nich je vnější, předmětná zkušenost. Vnitřní zkušenost je rovněž základním druhem zkušenosti, nikoli pouhou modalitou zkušenosti vnější. Její obsah nám zjednává přístup k specifickému druhu bytí, který je kategoriálně jedinečný. To znamená: ve zkušenosti není pokaždé dáno totéž věčné bytí, které je viděno jednou z vnějšku a jednou z vnitřku (podobně jako například svou ruku mohu vnímat jednou zrakem, jindy nějakou formou vnitřního tělového vnímání), nýbrž pro vnější zkušenost existuje jen předmětná věčnost, pro vnitřní zkušenost jen subjektivní, živé, dějící se bytí. Není myslitelný žádný obsah, který by byl bez ztráty vlastní identity uchopitelný oběma způsoby, i když mezi oběma typy zkušenosti mohou nastávat rozmanité vztahy. Souvislost existenčních modů a druhů zkušenosti je základním metafyzickým problémem. Je nesporně možné klást otázku relativity vnějšího světa vůči světu vnitřnímu, ale nikoliv obráceně. Život orientovaný výhradně na vnitřní zkušenost vede nutně k idealistickému názoru, kdežto výhradní orientace na vnější zkušenost k názoru opačnému. Pravá ontologie má uvést oba existenční módy do vzájemného vztahu, který by odpovídal jejich bytostné povaze.

Niternost vnitřní zkušenosti tkví tedy především v tom, že život, který je konkrétním subjektem vši zkušenosti, nevychází

ze sebe ven k nějakému „předmětu“, nýbrž setrvává v sobě a chápe sebe skrze sebe sama. To je však zatím jen předběžné a příliš statické vymezení. Pravý dynamický pojem niternosti pochopíme teprve tehdy, dospějeme-li k náhledu, že proces vnitřní zkušenosti je sám toliko částí celkové seberealizace, během níž se personální subjekt stává ryzejším, nezaměnitelnějším a samostatnějším, *niternějším* dokonce sám vůči sobě. Nezůstává jen sám u sebe, nýbrž se ubírá „tajuplnou cestou“ sebeuskutečňování a humanizace. Abychom to lépe pochopili, musíme prozkoumat jeden charakteristický rys, kterým se tato zkušenost vyznačuje.

II. Život jako úděl

Tímto charakteristickým rysem vnitřní zkušenosti je její bytostně osudový ráz. Tím máme na mysli zvláštní závažnost a opravdovost, která jí podstatně náleží; v žádném případě nechceme hlásat jakýkoliv fatalismus nebo determinismus. Pravá vnitřní zkušenost života není libovolně k dispozici, pokud jde o navození toho, co má být zakoušeno. A stejně ovšem není k oné principiální, prakticky často velmi ztížené dispozici, jaká přísluší předmětům vnější zkušenosti. Ve všech sférách vnější zkušenosti je možno využít metody k ovládnutí libovolné prezentace. Tuto libovolnost usnadňují metody experimentální, fotografické, filmové, rentgenové atd. Vědy založené na vnější zkušenosti vykazují pokrok právě v té míře, v jaké dokázaly využít příležitostí libovolné prezentace, především zavedením experimentálních metod a prodloužením smyslů od mikroskopu až k rádiovému vysílání. Dokonce ani geolog, zkoušející kladívkem horninu, nebo botanik, sbírající rostliny, se nespokojují pouhým pozorováním dat vnější zkušenosti, jak se čistě samy od sebe nabízejí, nýbrž se snaží nějak přiblížit těmto předmětům a vyhledávat je právě tam, kde se mohou vyskytovat. Veškerý metodický pokrok přírodních věd, včetně biologie a biologicky zaměřené psychologie, je nerozlučně spjat se stále konsekvantnějším využitím těchto možností, jež jsou založeny v samé podstatě vnější zkušenosti a jejího

objektivního světa. „Předměty“ jsou principiálně schopné libovolné prezentace. Zcela v protikladu k tomu musí osudová souvislost života sama navozovat všechno to, co má vnitřní zkušenost pozorovat. Právě proto je zde sice docela dobře možné poznání a svědectví o něm, ale nikoli bádání v užším smyslu a experiment. Nudu, strach, starost – abychom uvedli Heideggerovy příklady typických životních stavů – musí každý zakoušet jako úděl, jako původní způsoby své existence, poznávat je ve svém vlastním životě. Tím není řečeno, že by se nemohl těmto stavům přiblížit prisvojením života svých bližních. Říkáme jen to, že člověk, který by se pokoušel navozovat tyto stavy libovolně, dospěl by ve skutečnosti k nepravým pocitům, v nichž by nebylo možno rozeznat ty opravdu živé pocity, přicházející vždy ve své vlastní chvíli. Kdo například nepozná lásku, když se sama dostaví v osudovém životním okamžiku, nepozná ji už vůbec, a tomu, co se o ní říká, bude rozumět jen zdánlivě. Bylo by směšné a beznadějně – i když se to jistě děje – chtít milovat, abychom poznali lásku. Přichází, kdy sama chce a lze ji poznat jen jako úděl. Každá opravdová vnitřní zkušenost tedy vstupuje do našeho života ve své vlastní, a nikoli v námi zvolené hodině. Právě proto, že svůj úděl zijeme, může se nám stát podstatně *prožitou* skutečností. Není jiného skutečného prožívání, kromě prožívání údělu života, a to životem samým. Zvláštní snaha navozovat prožitky je znamením chudého osudu a vede k bezvýznamnému a nepravému žití. Jen lidé chudého života znají touhu po prožitku, ale ta nikdy nemůže život vyvolat. Prožívání je natolik spjato s pravým životem, že si odporuje domáhat se takového života kvůli prožitkům. Opakem prožitku jsou různé druhy senzace, která je zchudlým duším náhražkou prožívání. Prožitky nemůžeme vyhledávat jako senzace, pokoušející se čelit osudné vnitřní prázdnotě prostředky vnější zkušenosti, kterou je přirozeně možno vyhledat. Takové pokusy mohou vést právě jen k sebeklamu, nikdy k znovunaplnění života. Bezradné hledání senzací nemůže zastříť, že se chudoba života a chudoba prožívání prohlubuje. V opaku k senzacím se právě prožitky vymykají kvantitativnímu pozorování; Kant mohl být ve svém Královci na prožitky bohatší než Casanova nebo

Jack London. Dychtění naší doby po senzacích je nejjistějším symptomem její infantilní nouze o pravé prožitky. Protože osudovou povahu má jak život sám, tak i jeho prožívání, přicházíme zde k dalšímu výkladu pojmu prožitku.

Zdá se nám, že tento pojem výstižně vyjadřuje, že takové prožité zkušenosti pro celkový průběh života něco *znamena*jí, takže těsné sepětí tohoto druhu zkušenosti s životem vynikne na tom, jak právě zkušenost tvořivě vynucuje na životě znáso-bený a dále působící význam. Prožívání se nepřipojuje lhos-tejně k tomu, co je v něm žito, nýbrž vstupuje bezprostředně do celkové souvislosti života, jemuž obsahově patří do té míry, že se i sám život mění pod vlivem tohoto prožívání a spolu s ním.

Svým osudovým charakterem – a jen jím – je vnitřní zkušenost disponována k tomu, aby se vztahovala k opravdové skutečnosti. Teorii o skutečnosti jako „odporu“, která byla obšírně rozvinuta v závislosti na Diltheyovi a Schelerovi, je třeba přehlédnout v tom, zda není jednostranně orientována na sféru vnější zkušenosti. Problém skutečnosti vnějšího světa je přece jenom částí problému skutečnosti vůbec, a není tedy důvod, abychom identifikovali skutečnost se skutečností vnějšího světa. Přinejmenším není vnitřní zkušenost více, nýbrž méně závislá na naší libovůli než zkušenost vnější, a to jak svým průběhem, tak svým obsahem. Fenomén odporu se jeví v zásadě jako způsob, jak určité jsoucno projevuje nezá-vislost své existence i esence na mé vůli. Úsilí o překonání této zpočátku zakoušené nezávislosti, nebo také nasazení síly potřebné k tomuto překonání, nazýváme prací. Vnější skuteč-nost se, jak známo, této své proměně vlivem pracovních zásahů do značné míry poddává. Experiment je mezním případem práce sloužící poznání; v jejím průběhu se tato zpracovatelnost vnějšího světa a možnost libovolného ovládnutí prezentace ukazují jako identické. Na práci je založeno „regnum hominis“ nad vnější skutečností, ale také skrze tuto práci zakouší lidstvo vnější skutečnost světa. Ve světě snů by existovala poslušnost věcí, kterou by nebylo nutno vynucovat prací. Ve skutečném vnějším světě však platí věta Baconova: „Naturam non nisi parendo vincimus“. Vzhledem k tomu, že lidstvo zaujímal

v průběhu dějin vůči světu nejen nazíravý postoj, nýbrž přirozeně daleko dříve a fundamentálněji postoj pracovní, bylo popírání skutečnosti vnějšího světa vždy sektářským učením teoretických lidí, ani ne ideologů horních tříd, natož lidských mas, které s touto skutečností v práci zápasili. Kdyby byl svět vnitřní zkušenosti v protikladu k tomu světem libovůle – jak by se mnozí rádi dozvěděli – kdyby zde nebylo žádné vlastní moci a nepopíratelné specifčnosti toho, co je zakoušeno, nebylo by pak možno hovořit o vnitřních skutečnostech, ani o vnitřní práci na člověku, o pravé výchovné práci člověka na sobě a bližních. Jen ve vývoji a pozorování vnitřního života zakrnělé duševno se však může těšit domněnkou, že v říši, jejíž ontologická struktura ovšem nezná věcnou statiku, není vůbec přítomná moc skutečnosti; říši našeho nitra srovnává s něčím takovým, jako je říše snů, oblak, zrcadlení. Pravý opak toho má na zřeteli pravá, k sobě pozorná vnitřní zkušenost: závist, lítost, nenávisť, strach a hrůza jsou mocné skutečnosti, které nás svémocně a ve vši své jedinečnosti přepadají v našem nitru. Přirozeně zde nejde o pojem hrůzy, nýbrž o konkrétní hrůzu, kterou v její hodině žiji a prožívám. Pokud není vášeň pošetilým prázdným slovem řeči, nabývá toto puzení našeho vnitřního světa hrozné podoby absolutní moci. Moje moc jako volní a vědomé bytosti nad mým vnitřním světem je principiálně omezenější než moc nad vnějším světem. Zde se opět projevuje identifikace duše a vědomí, která zakládá racionalismus vedoucí k mechanickému materialismu. Máme-li ztotožnit vnitřní svět s „cogito“, není žádné vnitřní skutečnosti, jež by kladla odpor. Nejde nám však jen o odkrytí a vymezení nějaké sféry nevědomého duševního života; principiální nezávislost duševního života na tom, co vstupuje do vědomí, je pro nás neodlučitelná od oné specifické reálnosti, která, v podobě jedinečně prožívaného údělu, patří ke každému pravému vnitřnímu životu. Kdo ztotožňuje duši s vědomím, zaměňuje skutečnost za zrcadlení. Největší nebezpečí každé takové záměny tkívá v tom, že idealismus, ve vztahu k vnějšzímu světu, nemůže z lehkého pochopitelných důvodů nikdy vést k tomu, aby byla vážně zanedbávána práce na tomto vnějšzímu světě. Její motivy leží příliš nasnadě a jsou příliš životně mocné; nicméně je

možné, že odvrát od vnitřní zkušenosti mohl významně přispět k pokaženým životním formám lidstva. Nehledí-li se na vnitřní svět jako na skutečnost, ztrácí se idea systematického formování člověka. Vnitřní zkušenost vede k vnitřní práci, protože vede k vnitřním skutečnostem, s jejichž zvláštní povahou se musí individualismus vyrovnávat. Právě tehdy, když se v této opravdové etické praxi vyrovnáváme s osudovou stránkou svého vlastního nitra, nemůžeme pochybovat o jeho faktické existenci. Bez takovýchto zkušeností a na nich založených metodách zůstává etika neplodným, tíživým imperativem. Co je platná norma, není-li dána odpovídající možnost. Je-li tu však jednou taková možnost, je to právě následek skutečného údělu. Kdyby neměl vnitřní svět tento reálný základ, nemohl by člověk sám sebe formovat, nemohl se sebou bojovat. Skutečné je to, s čím můžeme bojovat. Boj s vlastním nitrem je však principiálně těžší než boj s vnější přírodou. Stupně ovládnutelnosti vnějšího světa odpovídají stupňům relativity existence: nakolik je vnější svět reálný, ale nikoliv absolutně, nýbrž relativně, ve vztahu k lidskému pobytu, je také v principu ovladatelný. Absolutno nemůže být nijak ovladatelné. Bláhový, kdo chce svého boha nutit. Avšak svět vnitřní zkušenosti, jak jsme právě viděli, není vůči lidské existenci relativní v témže smyslu jako svět vnější zkušenosti. Žádná věc nemůže být existenčně relativní vůči sobě samé. Tento svět je relativní snad jen vůči absolutnu jako přímému zdroji všeho personálního bytí. Zde se tedy otevírá otázka, kterou přirozeně můžeme jen položit, zda-li vůbec může být náš vnitřní svět ovladatelný a formovatelný bez pomocného zásahu absolutní bytosti. Je to také otázka, zda vnitřní formování duše a modlitba, která ve svém vlastním smyslu nejenom prosí o božskou pomoc, nýbrž se jí skutečně otevírá, jsou vzájemně spjaty takovým podstatným vztahem, který by se mohl projevat v určitých známých historických souvislostech. Například okolnost, že formování duše a modlitba se vytrácejí během moderního západoevropského vývoje, by ukazovala, že právě prostřednictvím modlitby se lidstvu dostává od absolutna síly ke skutečnému formování jeho vnitřního světa. Koneckonců by pak bylo nutno chápat nedostatek vnitřního sebeformování, kterým se vyznačuje

současná duševní anarchie, jako epifenomén provázející zaničování modlitby a odvrát člověka od božství.

Toliko je v každém případě jisté: právě zde, kde se střetáváme s vnitřním světem jako reálnou skutečností, otevírají se nutně problémy milosti a svobody. Kdyby nebylo skutečné osudovosti našeho života, nebylo by *problému* svobody – stejně jako by nebylo žádné námahy a práce, kdyby nám nebyl dán samostatný skutečný vnější svět. Smysl svobody a milosti předpokládá vnitřní vztah k životnímu údělu, který je nutno namáhavě utvářet, a k jehož utváření je zapotřebí zásahu vyšší síly. Vnitřní zkušenost je zkušeností o životním údělu; není zkušeností naprosté nesvobody, ale rozhodně zkušeností s jistým podstatným smyslem našeho života, který činí svobodu problematickou a těžkou. Je to ono trvalé podléhání člověka v boji s jeho vlastním vnitřním světem – které se dostavuje zejména tehdy, snaží-li se jej formovat bez boží pomoci – co jej vede do toho obrácení k vnějšku, které zlidštilo tvář země a zpusťovalo tvář člověka. Mistr Eckhart říká, že nejmenší vnitřní dílo je vznešenější a vyšší, než to největší vnější. Není patrně jiného výroku, který by byl, vzato vážně, tak protichůdný duchu současné doby a jejímu neklidu. Nevíme již co je vnitřní dílo, protože nevíme, co je vnitřní skutečnost. Proto ale nepřestává tato vnitřní skutečnost o nic méně existovat a působit – stejně jako se například vnější svět, poté co jej Berkeley a Schopenhauer popřeli, nestal pouhou představou těchto mužů, jež by měla bez odporu hovět jejich přáním. Přezírané skutečnosti působí jako neztvárněné mocnosti, vnáší do moderního lidského života rys démonické fatality, který stojí v nejzazším protikladu k pyšnému panství nad přírodou v tomto století. Moderní lidstvo by nezašlo na přemíru ducha, jak se obávají naši „subromantičtí“ ideologové; mnohem spíše na vnitřní svět přezíraný v jeho reálnosti, a proto neztvárněný a demonizovaný. Co je to vnitřní dílo, tomu se musíme všichni znovu učit.

Odtud se zároveň novým způsobem osvětluje fenomén, který jsme nazvali humanizací. Je to skutečné vznikání a je třeba je hledat ve vnitřní zkušenosti každého člověka. Není to však proces čisté svobody, nýbrž proces utváření, který předpokládá nějaký úděl. Tím jsou zároveň vymezeny hranice

a podmínky lidského pochopení života. Prožívání se může rozšířit ve spoluprožívání a prohloubit k pochopení, aniž by při tom měnilo svou podstatu. Vždy jsme odkázáni na svou pravou a původní. Můžeme si silou svého života – a toliko jí – přisvojit cizí život, prožívat jej potom a chápat, – ale vždy jako přisvojený úděl. Tak se nám například dává cizí strast v soustrasti, cizí utrpení v krutosti, cizí snažení ve společném kamarádkém úsilí; cosi zvrhlého je v hrůze, s níž se vžíváme do cizí zvrhlosti a cosi velikého v obdivu pro cizí velikost. Otázka existenciálních předpokladů takového porozumění druhému člověku je noetickou otázkou metafyzického řádu. Můžeme říci, že tento problém, zejména otázka, zdali se nějaká vlastní životní možnost nerealizuje teprve díky cizímu životu a společně s ním, nebyly od doby Herderovy řešeny. Problém ontologických podmínek vnitřní zkušenosti se tu objevuje jako problém mezní; zatím se pokoušíme objasnit její specifickou povahu. Metafyzika poznání předpokládá obšírnou fenomenologii poznání. Nemá počínat zužujícím dekretováním toho, co *může* být zakoušeno, nýbrž položit otázku skutečného vzniku a rozmanitých forem poznání konkrétního ducha. Každá pravá charakteristika určitého druhu zkušenosti bude však již pokaždé obsahovat určité poukazy k zodpovědění metafyzické otázky její možnosti.

Shrňme, co jsme zatím snesli k vyznačení toho druhu zkušenosti, který se tu pokoušíme charakterizovat.

1. Vnitřní zkušenost je základním zaměřením a kategorií, nikoli modalitou; na straně toho, co je zakoušeno, tomu odpovídá ontologický a nikoli pouze ontický rozdíl. Obsahy tohoto druhu zkušenosti nemohou býti zpředmětněny. Je živou účastí, prožitkem.

2. Vnitřní zkušenosti jsou její obsahy dány údělem jako pravé skutečnosti. – Označení „realita“ nepoužíváme pro matoucí etymologii „res“ = věc, což již samo vychází z určité ontologie, která je obsažena v řeči.

3. Konečně se snažíme tento předpokládaný druh zkušenosti přiblížit charakteristikou, že vytváří „vědění o něčem pro ně samo“. „Jen ten, kdo někdy zatoužil, zná utrpení mé.“

Proč platí něco podobného o každém pravém obsahu vnitřní zkušenosti? Je přece samozřejmé, že jenom ten, kdo touží, poznává touhu pro ni samu, že jenom ten, kdo miluje, poznává lásku kvůli ní samé. Sotva lze říci „poznávám strom pro něj sama“ nebo „vím o stromě kvůli němu samému“, ledaže bychom chápali strom jako něco oduševnělého, daného vnitřní zkušeností, jak jej chápe myticky věřící pohan. V přírodních vědách nepoznáváme „uhlí pro ně samé“, to by byla jakási falešně poetická, žurnalistická floskule, nýbrž zde víme „něco o uhlí“, „něco o stromě“, a můžeme toto „něco“ přesně a odděleně označit. Vědecký psycholog ví něco o lítosti, ale jen kajícíník ví o lítosti pro ni samu. To znamená opět zmíněnou vázanost vnitřní zkušenosti na život, který se tu autonomně dává. Život je pro prožívání nenahraditelný. Mimo to je tu ještě další charakteristická stránka věci. Vnější zkušenost se zmocňuje na svém předmětu určitého počtu oddělených částí a znaků, které se považují za něco jakoby téměř lpějící na jednotě předmětu. Právě proto jsou pojmy substance a akcidence, které jsou odtud vytěženy, svou základní strukturou kategoriemi předmětného světa. Vnitřní zkušenost se však týká dění, které je absolutním, nedílným celkem. Vnitřní dění – například touha – nemá vlastně žádných částí a znaků, a není tedy žádným předmětem, který by mohl být nositelem vlastností. Je čímsi jednotným, vznikajícím, a jako takové je rovněž nedílným, koherentním způsobem prožíváno a chápáno. Je ovšem jasné, že takové dění nemůže být situováno ani do nějakého fyzikálního prostoru, ani do fyzikálního času. Kdo něco takového vyžaduje nebo předpokládá, ten již učinil z vnitřní zkušenosti pouhou modalitu zkušenosti vnější a v soulase s tím interpretoval rozdíl vnějšího a vnitřního světa jako rozdíl pouze ontický. Co nemůže být předmětem, nemůže se ani v žádném smyslu nacházet „uvnitř“ něčeho předmětně myšleného, jako jsou prostor a čas fyziky. To by byl ontologický rozpor. Vnitřní dění je absolutně jednotné, a nelze si je představit jako rozprostřené a rozdělené v bodech prostoru a v momentech času. Zda se čas a prostor původně konstituují právě ve vnitřním světě, to je ovšem jiná a otevřená otázka. Vnější znalost věci a předmětu je o to úplnější, čím více částí

vlastností a znaků je zaznamenáno. Protože ale jejich sumu, stejně jako sumu akcencí kterékoli substance, je nezbytně třeba pokládat za nekonečnou, zůstává jejich znalost vždy aproximativní a nedokonalá. V principu stačí, poskytuje-li takové znaky věci, které umožňují její ovládnutí, tedy zvláště polohu a kvantitativně uchopitelné znaky, nebo když – v jiném případě – přibližuje věc naší fantazie vyzdvižením zvláště nápadných smyslových vlastností. Ani maximální prodloužení smyslů nemůže nijak samo zabránit tomu, aby věc mohla mít nezměrně mnoho znaků, které se nemohou vejít do našich lidských smyslových modalit a měřitelného rozsahu jejich schopnosti vnímání. Naše smysly nejsou sice žádnými „náhodnými smysly“, ale jejich strukturu – právě pokud jde o jejich omezenost – lze interpretovat z biologicky druhové, nikoliv čistě noetické nutnosti. Zkušenost vnitřního světa má ze své strany také svou nedokonalost, jako všechno lidské. Tato nedokonalost je však zcela jiného druhu. Zkušenost vnitřního světa je o to dokonalejší, čím ryzejší a bohatší je osudový život, který ji provází. Její nutná nedokonalost má svůj základ v samé nekonečnosti lidského života a prožívání. Co však zakouší, zakouší principiálně jako původní celek a jednotu; oddělitelné znaky pro ni neexistují. Právě proto ví o svých obsazích pro ně samy a nikoliv pouze „něco“ o nich.

Postupme ještě jeden krok dále v odlišení a vyznačení vnitřní zkušenosti. Z její povahy srozumitelně vyplývá, že na obsah vnitřní zkušenosti se můžeme jen odvolat, zatímco obsahy vnější zkušenosti mohou být jakožto předměty označeny a ukázány. Označení, zejména definice a demonstrace, jsou jako skutečné duchovní pochody, nikoliv jako slovní výtvary, založeny na aktu zpředmětnění, který jim musí předcházet. Heidegger ukázal, že také svět vnější zkušenosti je primárně k dispozici, ale nikoli ještě ve smyslu výskytu předmětné pochopitelnosti. Patří k němu však podstatná možnost zpředmětnění a všechny na něm vybudované pochody. Co tedy znamená, v protikladu k tomu, odvolání se k vnitřní zkušenosti, zejména k prožitku humanizace? Ten, komu tuto zkušenost dopřál jeho vlastní život, může být přiveden k tomu, aby si vzpomněl a zpřítomnil předešlé prožívání tohoto života

a aby je prohloubil k porozumění. Pojmy, kterých zde užíváme, vyžadují přesnějšího objasnění. Zvláště pak výraz porozumění užívá kdekdo, což sice ukazuje jeho nenahraditelnost, avšak jen málo podporuje jasnost a nijak nezvyšuje úroveň filozofické diskuse. Tento zamilovaný pojem našich „duchovců“ vynikl jen málokterým v celé své noetické problematice. Wachova pilná práce o tom přináší důkaz pro XX. století. Dříve než by se vyznačily jednotlivé druhy porozumění, jak se o to pokouší Heinemann, a dříve než by mohla dosáhnout filozofické plodnosti Schelerem a později Rothackerem a Löwithem prohloubená a oživená diskuse o rozumění bližním, musela by být vůbec vyjasněna podstata a možnost porozumění. K tomu by bylo nutno vypracovat fenomenologii vnitřní zkušenosti; i na ni by pak mohla navazovat otázka ontologické možnosti porozumění, která odpočívá od doby Herderovy. Pochopení v pravém, duchovědně-historickém smyslu, se vyskytuje již v primárně otevřeném světě vnitřní zkušenosti, podobně jako pozorování se děje již v principiálně otevřeném světě vnější zkušenosti. Prožívání buduje na životě, pochopení na prožívání. Tak je i pochopení omezeno skutečností onoho vnitřního života, není dílem libovůle. Možnosti pochopení se skrývají v bohatství tohoto vnitřního života. Všechno chápání, ať sebe sama nebo druhého – a zde by bylo nutno rozlišit chápání „Ty“ od chápání pouhého „On“ – je fundováno z vnitřní zkušenosti, která rozhodně nesplývá se „zkušeností o Já“.

Z toho plyne, že pochopení vnitřního života se děje vždy již s použitím kategorií, které pocházejí z vnitřní zkušenosti a jen v její sféře mají smysl. Pravou kategorií vnitřní zkušenosti je pro nás kategorie „humanizace“; je plodem vnitřní zkušenosti a skýtá pak adekvátní možnost pro chápání lidského vnitřního já vůbec. Zakoušíme a chápeme v rámci kategorie humanizace, když jsme naši původní vnitřní zkušenost o ní pochopili, přisvojili si a konečně zfunkcionalizovali. A právě to má činit na nejvyšší úrovni vědomí filozofická antropologie. Nic se mi nezdá tak nebezpečné, jako přenášení kategorií vnější zkušenosti na zkušenost vnitřní, a to nejen kategorie substance, nýbrž také kategorie kauzality. Vnitřní zkušenost zná toliko zřejmou, koherentní jednotu vznikání, nikoli spojování

rozličných věcí přírodní kauzalitou. Tyto otázky kategoriální teorie mohou být položeny však teprve tehdy, až filozofická antropologie plně zvládne své problémy. Prvním úkolem zde bude vypracování pojetí existence, které je naznačeno slovem „humanizace“. Jemu má být věnována studie, která naváže na problémy rozvinuté v této knize.

V průběhu našeho života se odhaluje, že jsme svěřeni sami do vlastních rukou a máme se stávat těmi, kterými svým bytostným určením jsme. Naše lidská podstata se zjevuje před námi v temnotě, na jejímž prahu žijeme. Stávat se člověkem, to je jediné, co má pro nás smysl. Lidská personalita je cosi tajemného. Prohlédneme-li zpět na dřívější stadia našeho života, může se nás zmocnit dojem, jako bychom byli tehdy buď méně nebo také více „sami sebou“, než jsme dnes. Čím více se však cítím být sám sebou, tím více se také cítím být *člověkem*. Jenom člověku je svěřeno vlastní bytí tímto způsobem. Kočka je v první den svého života ve stejné míře kočkou jako v kterýkoliv jiný den. Stejně i „člověk“ jako empiricky druhový pojem. Jen člověk v podstatném smyslu slova může být sám sebou a zároveň i člověkem v odstupňované míře. Lidské utrpení je porodní bolestí skutečné osoby. Jen člověk je v tomto smyslu tvořící a trpící bytost. V tom je jeho kletba a jeho důstojnost, jak se jasně ukazuje na velikých vzorech lidstva. Domnívám se, že hlouběji pochopit vnitřní zkušenost, tento podivuhodný základní dar života, je nejnaléhavějším úkolem takové filozofie, která se chce sama podílet na pozdvižení empirického člověka k jeho pravému lidství.

Ediční poznámka

Studie otištěné v tomto výboru zahrnují všechna podstatná témata Landsbergova myšlení. Východiskem je mu problém jednotlivých druhů zkušenosti a jejich význam pro celkový průběh života a jeho tvořivé naplnění. To ukazuje stať Život a vnitřní zkušenost (*Aufweis der inneren Erfahrung*), tvořící závěr Landsbergovy knihy *Einführung in die philosophische Anthropologie*, str. 169–199. Na ni bezprostředně navazují studie, shrnuté posmrtně Jeanem Lacroixem do svazku *Problèmes du personnalisme*. Z nich náš výbor obsahuje Úvahy o osobním angažování (*Réflexions sur l'engagement personnel*, str. 28–48, původně v *Esprit*, listopad 1937). Předběžně poznámky ke kritice mýtů (*Introduction à une critique du mythe*, str. 49–68, pův. v *Esprit*, leden 1938), Dialog o mýtu (*Dialogue sur le mythe*, str. 69–82, pův. v *Esprit*, únor 1938), Smysl jednání (*Le sens de l'action*, str. 99–124, pův. v *Esprit*, říjen 1938) a Křesťanské pojetí osoby (*Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, str. 13–27, pův. v *Esprit*, prosinec 1934). Landsbergova schopnost jemné analýzy konkrétních zkušeností a životních postojů historických osob se velmi charakteristicky uplatnila v jeho knize *Zkušenost smrti* (*Die Erfahrung des Todes*), kterou tento výbor obsahuje celou. Jako její doplněk a zároveň autorovo životní vyznání je zařazena studie *Morální problém sebevraždy* (*Problème moral du suicide*), která vznikla v polovině roku 1942 a byla po otištění v *Esprit* (prosinec 1946) připojena k druhému francouzskému vydání *Zkušenosti smrti* (str. 113–153).

Knižní dílo P. L. Landsberga:

Die Welt des Mittelalters und wir (Svět středověku a my), Bonn 1922; Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie (Podstata a význam platonské Akademie), Bonn 1923; Pascals Berufung (Pascalovo povolání), Bonn 1929; Einführung in die philosophische Anthropologie (Úvod do filozofické antropologie), Frankfurt a. M. 1934, ²1960; Die Erfahrung des Todes (Zkušenost smrti), Lucern 1937 (fr. 1940, ²1951); Problèmes du personalisme (Problémy personalismu), Paříž 1952; nevydaná zůstala jeho kniha o Augustinovi a dále práce o Machiavellim, na níž pracoval v posledních letech života a jejíž rukopis se za války ztratil.

Jiří Němec

Paul Ludwig Landsberg

Zkušenost smrti

Z francouzských originálů vydaných
nakladatelstvím Seuil v Paříži
přeložili Ladislav Hejdánek a Jan Sokol
Obálka a grafická úprava Zbyněk Kočvar
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2014 jako svou 1226. publikaci
Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský
Vydání druhé. AA 10,68. Stran 192
Vytiskla Tiskárna a vydavatelství 999, s. r. o.
Doporučená cena 238 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-432-7