

nemoci.¹¹¹ Z těchto úvah vyvozujeme, že *duchovní subjekt je svou podstatou podřízen rozumovým zákonům a že jeho prožitky vystupují v pochopitelných souvislostech.*

§ 3. Konstituce osoby v prožitcích pocitu

Ale ani s tím si nemůžeme vystačit, ani s tím jsme se nedopracovali k tomu, co se označuje jako osoba. Spíše je třeba nahlédnout, že v duchovních aktech se konstituuje ještě něco zcela jiného než onen svět objektů, kterým jsme se doposud zabývali.

Je starou psychologickou tradicí, že „já“ se konstituuje v pocitech.¹¹² Chceme zjistit, co může být míněno tímto „já“ a zda jsme schopni toto

¹¹¹ Podobná rozlišení učinila sama moderní psychopatologie. Srov. [Karl] Jaspers *Über kausale und verständliche Zusammenhänge ... [zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)]*, in: *Zeitschrift für Neurologie und Psychiatrie*, 14 (1913), s. 158–263. Karl Jaspers (nar. 23. února 1883 v Oldenburgu, zemř. 26. února 1969 v Basileji) pocházel ze zámožné rodiny bankéře. Absolvoval nejprve tři semestry práv v Heidelbergu a Mnichově, načež změnil předmět a od roku 1902 studoval medicínu. Roku 1908 obhájil doktorskou práci u Franze Nissla a roku 1910 se oženil s Židovkou Gertrudou Mayerovou. Roku 1913 se habilitoval v Heidelbergu prací o obecné psychopatologii. Jeho velkým vzorem byl Max Weber. V roce 1927 vyšlo jeho stěžejní dílo *Grundriß der Philosophie*. Karl Jaspers je významným představitelem existenciální filosofie. Mezi ním a novokantovcem Heinrichem Rickertem panovalo silné napětí. Roku 1937 byl kvůli své neárijské ženě zbaven místa a rok nato mu bylo zakázáno publikovat. Poté odecestoval do Švýcarska a pokračoval ve své činnosti v Basileji.]

¹¹² Ohledně dokladů tohoto názoru ve spisech významných psychologů srov. in: [Traugott Konstantin] Oesterreich, [Die] *Phänomenologie des Ich [in ihren Grundproblemen I. Das Ich und das Selbstbewußtsein. Die scheinbare Spaltung des Ich]*, Leipzig 1910,] s. 8nn., srov. také [Paul] Natorp, *Allgemeine Psychologie [in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen]*. Marburg 1904, ²1910, s jednostránkovým posunem textu. Z obsahového srovnání vyplývá, že Edita Steinová musela pracovat s vydáním z roku 1910: § 37 *Das Gefühl- und Strebens-Moment an der Vorstellung*, s. 51n.] s. 52. [Paul Natorp (nar. 24. ledna 1854 v Düsseldorfu, zemř. 17. srpna 1924 v Marburgu) studoval od roku 1871 v Berlíně, Bonnu a Štrasburku hudební vědu, dějiny, klasickou filologii a filosofii. Roku 1876 promoval u Ernsta Laase ve Štrasburku a habilitoval se roku 1881 u Hermanna Cohena. V roce 1885 zahájil svou pedagogickou činnost a byl od roku 1893 až do svého odchodu do důchodu roku 1922 řádným profesorem filosofie a pedagogiky v Marburgu. Je významným německým filosofem a spoluzakladatelem marburské školy novokantovství ve formě metodického idealismu. Podstatnou úlohu psychologie spatřuje v obratu procesu objektivace, v návratu od konstrukce předmětu provedené až po určitý bod zpět k posledním subjektivním zdrojům v bezprostředním vědomí. Neexistuje pro něj žádná psychická kauzalita, myšlení považuje za aktivní činnost vědomí. Poznání má podle něho apriorní základy a vůle je kladením cíle. Podle Natorpa je třeba rozlišovat mezi obsahem vědomí a uvědoměním (Bewußtheit) jakožto vztahem k já. Myslet znamená nejen vztahovat se, ale také být ve vztahu.]

tvrzení legitimizovat. V jazyce tradiční psychologie se rozlišují počitky, v nichž „něco“ pocituji (s tímto pojetím se neztotožňujeme), a pocity, v nichž „se“ cítím, nebo ovšem akty a stavy určitého já. Jaký smysl může toto rozlišení mít?

Viděli jsme, že všechny akty jsou prožitky určitého já, takže v každém prožitku při provedení reflexe nacházíme čisté já. Dále platí, že i citění, citění něčeho je dávající akt, a na druhé straně je možno i na každý akt nahlížet jako na stav duševního já, poté co se toto já již konstitovalo. Přesto existuje určitý rozdíl, který proniká do hloubi oblasti prožívání. V „teoretických aktech“, aktech vnímání, představování, vztahujícího či vyvozujícího myšlení atd. jsem zaměřena na předmět takovým způsobem, že já a akty tu vůbec nejsou. Existuje stále možnost zaměřit na ně reflexivní pohled, protože během realizace oněch aktů jsou stále ve stavu připravenosti na vnímání. Ale právě tak existuje i možnost, že se to nestane, že já bude zcela pohlceno zaměřením na předmět. Bylo by myslitelné, že by nějaký jen v teoretických aktech žijící subjekt měl proti sobě pouze svět objektů, aniž by si kdy uvědomil sebe sama a své vědomí, aniž by „tu byl“ sám pro sebe. Jakmile ale tento subjekt nejen vnímá, myslí apod., nýbrž i cítí, není nic takového již možné. Vcítění totiž prožívá nejen objekty, ale i sebe, prožívá pocity jako vycházející z „hloubi vlastního já“. Tím je zároveň řečeno, že toto „sebe“ prožívající já není čisté já, protože čisté já nemá žádnou hloubku.

Avšak ono já, které je prožíváno v pocitu, má vrstvy různé hloubky, které se odhalují tím, že z nich vycházejí pocity. Mezi „cítěním“ a „pocitem“ se chtělo rozlišovat. Domnívám se, že tyto dva termíny neoznačují různé druhy prožitků, nýbrž jen různé „směry“ téhož prožitku.

Cítění je prožitkem, pokud nám dává určitý předmět, resp. něco na předmětu. Pocit [je] týmž aktem, pokud vystupuje jako vycházející z já nebo jako odhalující určitou vrstvu já. Chceme-li se pregnantně předmětně zaměřit na pocity, jejich vyvstávání z já a toto já samo, je k tomu zapotřebí ještě zvláštního zaměření pohledu. Toto zaměření se specificky liší od reflexe, protože mi nepřivádí před zrak nic, co by zde předtím pro mne vůbec nebylo. Na druhé straně se specificky liší od přechodu z „prožitku na pozadí“, z aktu, v němž přede mnou stojí určitý předmět, ale ne upřednostněný předmět mého zájmu, ke specifickému *cogito*, k aktu, v němž jsem na předmět ve vlastním smyslu zaměřena: neboť zaměření pohledu na pocit atd. není přechodem od jedné danosti objektu k jiné, nýbrž je objektivací něčeho subjektivního.¹¹³

¹¹³ Tentýž obrat je ostatně zapotřebí i tam, kde je cílem „objektivace“ korelátu nějakého citícího aktu. (Srov. [Edmund] Husserl, *Ideje I*, s. 78. Takový obrat se uskutečňuje např. při přechodu od vnímání hodnoty, tj. originárního citění hodnoty, k hodnotovému soudu.

V pocitech dále prožíváme sebe samé nejen jako existující, ale jako tak a tak kvalifikované. Pocity nám odkrývají osobní vlastnosti. Již dříve jsme mluvili o trvalých vlastnostech duše, které se projevují v prožitcích. Uvedli jsme si příklady takových trvalých vlastností, mj. paměť, která se projevuje v našich vzpomínkách, a vášnivost, která se projevuje v našich pocitech. Bližší pozorování ukazuje, že toto přiřazení je velmi povrchní, protože v žádném případě nejde o rovnocenné vlastnosti – jak ontologicky (co do jejich postavení v podstatné struktuře duše), tak ani fenomenologicky (co do jejich konstituce ve vědomí). Kdybychom žili ve vzpomínce a byli zaměřeni na vzpomínaný předmět, nikdy bychom nedospěli k něčemu takovému, jako je „paměť“.

Teprve ve vnitřním vnímání, v nových aktech, v nichž je „dána“ vzpomínka, která pro nás předtím neexistovala, se tato vzpomínka dává také jako projev duše a její vlastnosti (či „schopnosti“). V „překypující radosti“, v „palčivé bolesti“ si uvědomuji v jejich uskutečňování samém, aniž by byly „dány“ v nových aktech, svou vášnivost a místo, které zaujímá v mém já. Nevnímám ji, nýbrž ji prožívám.

Na druhé straně je možná objektivace těchto prožívaných vlastností jakož i pocitů a ta je např. bezpodmínečně třeba tam, kde se o nich má něco vypovídat. Tyto objektivující akty jsou opět dávající (vnímající či jen poukazující, mínící) a v nich dochází k přesahujícímu krytí prožívaného a vnímaného já. Museli bychom projít všechny rody prožitků, abychom získali úplnou představu. To se zde dá učinit jen v náznaku.

Počítky neposkytují pro prožívané já nic: tlak, teplo, světelný stimul, které pociťuji, nejsou ničím, v čem bych prožívala samu sebe, nijak nepramení z mého já. Jsou-li naproti tomu učiněny předmětem, „prozrazují“ mi „citlivost“ jako trvale duševní vlastnost.

Takzvané „pocitové počítky“ či „smyslové pocity“, například libost z nějakého taktilního dojmů či smyslová bolest, zasahují již do oblasti já; libost a bolest prožívám na povrchu svého já, prožívám v nich zároveň svou „smyslovou citlivost“ jako nejvyšší či nejnižší vrstvu svého já.¹¹⁴

¹¹⁴ Nemohu zcela souhlasit s [Moritzem] Geigerem, když smyslovým pocitům upírá veškerou „účasť já“ ([Moritz Geiger,] *Phänomenologie des ästhetischen Genusses* [, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I–II, Edmund Husserl et al. (eds.), Halle 1913, s. 567–684.], s. 613n.). Rozliši-li se (což je nutné) počitek, jeho příjemnost a libost, kterou mi přináší, pak nejsem s to nahlédnout, jak lze z této libosti škrtnout moment já. Samozřejmě mi spolu s tím odpadá i rozlišení mezi libostí a požitkem, které Geiger činí, pokud se toto rozlišení opírá o účast já. Nemohu rovněž uznat, že by neexistoval žádný negativní protějšek, který by se měl k požitku tak, jako se má nelibost k libosti, znelibení k zalibení: zdá se mi, že bližší analýza by musela identifikovat jako negativní protějšek požitku *utrpení*.

Existuje tudíž určitý druh pocitů, které jsou ve zvláštním smyslu „prožíváním sebe sama“: konesteze a nálady. Konesteze odlišují od nálad pro jejich „vázanost na tělo“, která se zde ale nemá brát v potaz. Konesteze a nálady zaujímají specifické postavení v oblasti vědomí, neboť to nejsou dávající akty, nýbrž jsou viditelné jen jako „zbarvení“ na dávajících aktech. Zároveň se vyznačují tím, že nemají žádné určité místo v já, nejsou prožívány na povrchu nebo v hloubi já a neodkrývají žádné vrstvy já, nýbrž zaplavují a vyplňují já celé a pronikají všemi vrstvami nebo určitě pronikat mohou. Mají něco ze všudypřítomnosti světla a ani jakožto prožívaná vlastnost není např. veselost povahy lokalizována nikde v já, nýbrž zcela je oblévá jako nějaká jasná záře. A každý aktuální prožitek má v sobě něco z tohoto „celkového osvětlení“, je do něho ponořen.

Nyní se dostáváme k pocitům v pregnančním smyslu. Tyto pocity – jak jsme řekli výše – jsou vždy citěním něčeho. V každém citění jsem zaměřena na nějaký předmět, je mi dáno něco na předmětu, konstituuje se mi určitá vrstva předmětu. Aby se ale tato vrstva předmětu mohla konstituovat, musím ji předem mít, musí mi být dána, a to se děje v teoretických aktech: veškeré citění vyžaduje ke svému ustavení teoretické akty. V radosti z nějakého dobrého skutku mám tak před sebou dobrotu tohoto skutku, jeho pozitivní hodnotu; abych se ale mohla z tohoto skutku radovat, musím o něm nejprve vědět; vědění funduje radost.

Toto vědění, které je v základu citění hodnoty a které se dá rovněž nahradit vnímajícím či představujícím názorným uchopováním, patří do oblasti pouze reflexivně uchopitelných aktů a nemá žádnou jáskou hloubku.

Na něm vybudované citění naopak stále zasahuje – i při úplném ponoření do citěné hodnoty – do obsahu já a je prožíváno jako z něj vycházející. Hněv ze ztráty šperku proniká do menší hloubky či pochází z povrchnější vrstvy než bolest ze ztráty téhož předmětu, který byl upomínkou na milovanou osobu, nebo než bolest ze ztráty této osoby samé.

Otevírají se zde podstatné souvislosti mezi řádem hodnot,¹¹⁵ řádem hloubek hodnotových pocitů a řádem vrstev osoby, která se v nich odkrývá. Proto je každý průnik do říše hodnot současně dobytelským tažením do říše vlastní osobnosti. Tato korelace umožňuje rozumovou zákonitost pocitů a jejich zakotvení v já a rozhodování o tom, co je v této oblasti „správné“ a co „špatné“. U koho ztráta „přeroste“ jeho síly, tj. koho zasáhne v jádru jeho já, ten cítí „nerozumně“, nepoznává řád hodnot nebo mu naprosto chybí citící vhléd do vyšších hodnot a chybí mu odpovídající osobnostní vrstvy. K citícím aktům, v nichž se odkrývají vrstvy

¹¹⁵ Ohledně řádu hodnot srov. [Max] Scheler, *Formalismus in der Ethik [und die materiale Wertethik]*, s. 488nn. [Gesammelte Werke II, s. 104nn.].

osobnosti, patří také postoje lásky a nenávisti, vděčnosti, pomstychtivosti, zášti atd., pocity, které mají za svůj předmět jiné osoby. I tyto pocity jsou zakotveny v různých vrstvách já (láska např. v hlubší vrstvě než náklonnost). Na druhé straně mají za svůj korelát personální hodnoty.

Jsou-li tyto hodnoty nikoli hodnotami odvozenými – které náležejí osobě jakožto realizující či uchopující jiné hodnoty –, nýbrž vlastními, dospívají-li k danosti v aktech, které pramení v jiné hloubce než citění nepersonálních hodnot, odhalují-li tedy vrstvy, které se nemohou žádným způsobem prožívat, pak je uchopování cizích osob konstitutivní pro vlastní osobu. V aktu lásky tedy máme zasahování či intendování personální hodnoty, která není žádným hodnocením kvůli něčemu jinému; nějakou osobu nemilujeme proto, že činí dobro, její hodnota nespočívá v tom, že činí dobro (ačkoli snad i v tom hodnota vychází najevo), nýbrž ona sama je hodnotná, milujeme ji „pro ni samu“. A schopnost lásky, která se projevuje v naší lásce, má svůj původ v jiné hloubce než schopnost morálního hodnocení, která je prožívána v hodnocení určitého činu.

Mezi citěním hodnoty a citěním hodnoty její reality (neboť realita hodnoty je sama hodnotou) a její jáskou hloubkou existují podstatné souvislosti. Hloubka pocitu hodnoty určuje hloubku citění, které se vybudovává na uchopování existence této hodnoty, jež ale nemá stejnou hloubku. Bolest ze ztráty milované osoby není tak hluboká jako láska k této osobě, pokud ztráta znamená konec existence této osoby; stejně jako personální hodnota přežívá svou existenci a láska přežívá radost z existence milované osoby, tak je personální hodnota také vyšší než hodnota její reality a příslušné hodnotové citění je zakořeněno hlouběji.¹¹⁶ Znamená-li ale „ztráta osoby“ zánik osoby a personální hodnoty (eventuálně za pokračující existence dotyčné empirické osoby – v každém případě, že „se někdo v určitém člověku zmýlil“), pak je bolest ze ztráty rovna zániku lásky a má svůj základ v téže hloubce. –

Uchopování hodnot je samo pozitivní hodnotou. Abychom si však tuto hodnotu uvědomili, je zapotřebí určitého zaměření na toto uchopování. Citění hodnoty je při zaměření na hodnoty sice zde, není však předmětem a musí jím být teprve učiněno, aby se mohla pocítovat jeho hodnota. V takovém citění hodnoty hodnotového citění (radost z vlastní radosti) jsem si vědoma sebe samé dvojím způsobem – jako subjektu i objektu. Původní a reflektované citění hodnoty budou opět dosahovat do různé hloubky. Tak mohu mít požitek z nějakého uměleckého díla a současně mohu mít požitek ze svého požitku z tohoto uměleckého díla; „rozumově“ bude hlubší požitek z uměleckého díla. „Obrácení“ tohoto

¹¹⁶ Ohledně vztahu výšky a trvání hodnoty srov. [Max] Scheler tamtéž, s. 492nn. [Gesammelte Werke II, s. 107nn.].

vztahu považujeme za „perverzi“. Tím není řečeno, že nereflektované citění musí být v každém případě hlubší. Mohu pocítovat mírnou škodolibost ve vztahu k neštěstí druhého a kvůli této mírné škodolibosti hluboce trpět – a to právem.

Hloubkové uspořádání nezávisí přímo na protikladu reflektovaný/ne-reflektovaný, nýbrž opět na řádu citěných hodnot: pozitivní hodnocení nějaké pozitivní hodnoty je méně hodnotné než pozitivní hodnota sama. Pozitivní hodnocení nějaké negativní hodnoty je méně hodnotné než negativní hodnota sama. Upřednostnění pozitivního hodnocení před pozitivní hodnotou je tedy axiologicky nerozumné, zařazení (neoprávněné) pozitivní hodnoty za hodnotu negativní je naopak axiologicky rozumné.

Zdá se, že podle toho, co bylo řečeno, se hodnota vlastní osoby konstituuje pouze reflexivně, nikoli v bezprostředním prožitkovém zaměření. Abychom to mohli rozhodnout, potřebujeme ale ještě další zkoumání. Nikoli jen uchopování, ale i realizování hodnoty je hodnotou.

Toto realizování chceme nyní trochu blíže prozkoumat, a sice nikoli s ohledem na jeho volní a jednací stránku, nýbrž s ohledem na jeho pocitové složky. V realizování hodnoty mám před očima tuto hodnotu, která se má realizovat, a toto citění hodnoty hraje onu již zmiňovanou roli v konstituci osobnosti. Spolu s tímto citěním hodnoty je zde ale zároveň zcela naivní a nereflektovaná radost z „tvorby“, v níž se toto vytváření pocítuje jako hodnota. V tomto vytváření zároveň prožívám svou schopnost vytvářet a prožívám sebe samu jako vybavenou touto silou a tu prožívám jako samu o sobě hodnotnou. Síla, kterou prožívám ve vytváření, a moc, kterou současně s tím nebo také samu o sobě prožívám ve schopnosti vytvářet, jsou hodnotami personálními a jsou zprvu zcela nezávislé na hodnotě, která se má realizovat. Naivní „pocit vlastní hodnoty“ této schopnosti vytvářet se ještě ukazuje i v realizování a v prožitku schopnosti realizovat nějakou negativní hodnotu. Pak ovšem dochází k souběhu hodnot a pozitivní vlastní hodnota síly může být pohlcena negativní prostředkovou hodnotou, která je s ní spojena. Každopádně zde máme příklad nereflektovaných „sebepocitů“, v nichž osoba prožívá sama sebe jako hodnotnou.

Ale ještě než přejdeme do oblasti volních prožitků, na jejímž prahu se již nacházíme, musíme prozkoumat pocity v jejich významu pro konstituci osobnosti ještě s ohledem na jinou „dimenzi“. Pocity mají nejen tu specifickou vlastnost, že mají svůj původ v určité hloubi já, nýbrž také že toto já ve větší či menší míře vyplňuje. Co se tím myslí, jsme poznali již u nálad. Můžeme říci, že v každém pocitu je zahrnuta určitá náladová složka, díky níž se tento pocit šíří ze svého původního místa skrze já a vyplňuje je.

Mírná zášť může vycházet z nějakého periferního místa a může mne „zcela a nadobro“ naplnit, ale může také narazit na hlubokou radost, kte-

rá jí zabrání v dalším pronikání k centru a následně sama ve vítězném postupu z centra na periferii vyplní všechny vyšší vrstvy.

Pocity zde vypadají – máme-li zůstat u starého obrazu – jako různé světelné zdroje, na jejichž postavení a svítivosti závisí výsledné osvětlení. Obraz světla a barvy nám může znázornit vztah pocitu a nálady ještě z jiné stránky.

Náladové složky mohou být v pocitech zahrnuty podstatně i okazionalně, tak jako barvám kromě jejich vyšších či nižších stupňů jasnosti připadá určitá specifická jasnost. Tak existuje vážná i veselá radost; ale nehledě na to je pro radost specifický „světlý“ charakter.

Z těchto vztahů mezi náladou a pocitem lze na druhé straně získat další poučení o podstatě nálad. Mohu prožívat nejen určitou náladu a sebe samu v ní, ale mohu prožívat i její pronikání do mne samé, mohu ji prožívat např. jako vycházející z nějakého zážitku: prožívám, jak mne „něco“ rozladuje – toto „něco“ je vždy korelátem citícího aktu: nedostává-li se zpráva, což mne rozčiluje, skřípavý zvuk houslí, který se mi nelíbí, špatné jednání, které mne rozhořčuje. Na jáské hloubce daného citícího aktu – v korelaci s výškou pocíťované hodnoty – pak závisí „dosah“ probuzené nálady. Vrstva, k níž ji až smím „rozumně“ nechat proniknout, je předznamenána. –

K hloubce a dosahu pocitů přistupuje jako třetí dimenze jejich trvání; pocity vyplňují já nejen v jeho hloubce a šíři, ale i v jeho „délce“, v jeho prožívaném čase, v jehož rámci v něm prodlévají. A i zde existuje něco takového jako specifické trvání pocitu, které je závislé na hloubce. I to, jak dlouho nějaký pocit (či nálada) „smí“ ve mně „prodlévat“, vyplňovat mě či ovládat, je podřízeno rozumovým zákonům.

Z této nyní již opakovaně vykázané závislosti personální struktury na rozumových zákonech vyplývá zřejmá odlišnost od duše, která je podřízena nikoli rozumovým, nýbrž přírodním zákonům. Od hloubi, dosahu a trvání pocitů je třeba odlišit jejich intenzitu. Mírné rozladění může trvat dlouhý čas a může mne více či méně vyplňovat. Někakou vysokou hodnotu mohu dále pocíťovat méně intenzivně než nějakou hodnotu nižší, což mne může svést k tomu, že realizuji hodnotu nižší místo vyšší. „Svést“ – to znamená, že je zde porušena rozumová zákonitost.

Největší hodnotě vlastně připadá také nejsilnější pocit, který pak také uvádí do pohybu vůli. Fakticky tomu tak ale vždy není. Například sebe-menší nehoda v našem okolí nás obvykle rozčílí – jak již bylo často zmiňováno – mnohem silněji než katastrofa v jiné části světa, aniž bychom se zmýlili v tom, které události náleží příkládat větší význam. Je to tím, že v jednom případě nemáme názorné podklady pro originární vnímání hodnoty, nebo v druhém případě působí pocíťová náklaza? Podle mého názoru zde každopádně jde o působení psychofyzické organizace.

Je evidentní, že každému pocitu přísluší určitá intenzita, a dá se ještě třeba pochopit, že silnější pocit řídí vůli. Faktickou sílu pocitu však již nelze pochopit, nýbrž pouze kauzálně vysvětlit.

Dalo by se asi ukázat, že každému individuu náleží určitá celková míra psychické síly a že podle toho se určuje intenzita, kterou si může nárokovat každý jednotlivý prožitek. Je tak možné, že trvání, které přísluší určitému pocitu na základě rozumových zákonů, přesáhne „psychické síly“ nějakého individua, a tak tento pocit buď předčasně vyhasne, nebo přivodí „psychický kolaps“. (V prvním případě budeme mluvit o „normální“, v druhém o „anormální“ či patologické dispozici. „Norma“, o níž je zde řeč, je normou biologického prospěchu, nikoli normou rozumové zákonitosti. Patologický není onen pocit, nýbrž to, že se mu podléhá.) Zde však není prostor k tomu, abychom se této otázce věnovali blíže.

Zbývá nám ještě vypořádat se s analýzou volních prožitků. I ve vztahu k jim blízkým tendencím (Strebungen) musíme prozkoumat jejich případný význam pro konstituci osobnosti.

Podle Pfändera^[53] se zdá, že jim takový význam náleží. „Tendence a protitendence vznikající v já – jak Pfänder uvádí¹¹⁷ – nemají zajisté v tomto já stejné postavení. Toto já má totiž osobitou strukturu: vlastní centrum já nebo jádro já je obklopeno tělem já. Tendence pak mohou vzniknout sice v já, ale mimo centrum já v těle já, tedy v tomto smyslu jsou prožívány jako tendence excentrické.“ Zdá se, že rozlišení jádra já a těla já odpovídá našemu rozlišení centrálních a periferních personálních vrstev. Centrální a excentrické tendence by potom vycházely z různých vrstev, měly by různé hloubky já.

Tento popis se mi ovšem jeví jako nesprávný. Pravý smysl oprávněného rozlišení centrálních a excentrických tendencí je podle mne zcela jiný. Jde tu, nakolik jsem s to nahlédnout, o různé modalitty provedení aktu tendo-

[53] Alexander Pfänder (nar. 7. února 1870 v Iserlohnu, zemř. 18. března 1941 v Mnichově) se chtěl nejprve stát inženýrem a studoval na vysokém učení technickém v Hannoveru a v Mnichově. Do roku 1892 zůstal na technice v Mnichově a poté studoval na univerzitě matematiku, fyziku a filosofii. Navštěvoval přednášky Carla Stumpfa a seznámil se s Theodorem Lipsem, jehož oblíbeným studentem se brzy stal. Roku 1887 u něj promoval prací s názvem *Willen und Willensgefühl*. Jako člen mnichovského fenomenologického kroužku byl zastáncem realistické fenomenologie. Habilitoval se roku 1889 u Theodora Lippse prací s názvem *Phänomenologie des Wollens*, za kterou obdržel ocenění. Od roku 1901 působil jako docent filosofie na univerzitě v Mnichově. Alexander Pfänder zastával stanovisko vzájemného působení mezi psychologii a fyziologií. Vědomí vůle je podle něj speciálním případem vědomí tendování. Pocit vůle je něčím původním. Chtění je vítězné tendování, které si já přisvojilo.

¹¹⁷ [Alexander Pfänder,] *Motiv[e] und Motivation* [, in: Münchner Philosophische Abhandlungen (1911), s. 163–195,] s. 169.

vání (Strebensakt). Centrální tendování je tendování ve formě *cogito*; excentrické tendence jsou odpovídající „prožitky na pozadí“. Tím ještě není prokázáno, že by tendování vůbec nenáležela hloubka já. Když ve mně nějaký zaslechnutý zvuk vyvolá tendenci, abych se na něj zaměřila, pak tomu ve skutečnosti není tak, že bych v tomto tendování nereflektovane prožívala něco jiného než čisté já, na něž působí toto „přitahování“, nebo že by to vycházelo z nějaké hlubiny. Naopak občas existují prožívané „zdroje“ tendencí, z nichž toto tendování vychází:¹¹⁸ nechť, nespokojenost apod., a díky tomu, že vycházejí z těchto zdrojů, náleží tendencím sekundárně hloubka a konstitutivní význam pro osobnost (je-li ovšem v tendování vůbec patrný jeho zdroj). Dále se rovněž prokazuje, že síla a nezlomnost určitého tendování je závislá na jáské hloubce jeho zdroje, a je tudíž přístupná rozumové zákonitosti, zatímco čisté tendování, které nepramení prožitkově z pocitu, není ani rozumné, ani nerozumné. –

V protikladu k tendování je *chtění* podle Pfändera vždy centrované v já.¹¹⁹ S tímto názorem souhlasíme, pokud jej přeložíme do svého pojetí: Volní rozhodnutí se vždy uskutečňuje ve formě *cogito*. Tím ještě není nic řečeno, jak již víme, o vůli jako „sebe-prožívání“. „Má-li být vůle pravým volním aktem, pak musí být vlastní já – podle Pfändera – nejen pouze myšleno, ale bezprostředně samo uchopeno a učiněno subjektivním předmětem praktických předpokladů (Vorsetzungen). Ke chtění, nikoli však k tendování, patří tedy bezprostřední sebevědomí. Volní akt je tedy praktický akt předpokládání (Vorsetzungsakt), který je naplněn určitým volním míněním a vychází z centra já, proniká až k já samému a určuje je k nějakému určitému budoucímu chování. Je to akt sebeurčení, a to v tom smyslu, že já je jak subjektem, tak i objektem aktu.“¹²⁰

Ani s touto analýzou však nemůžeme zcela souhlasit. Objektem volního aktu je to, co je chtěné nebo volně míněné. Sebeurčování k budoucímu chování spočívá (prožitkově) jen ve chtění nějakého budoucího jednání, nikoli v prostém chtění nějakého chování, které se má realizovat. Já tedy v prostém chtění není objektem, naopak je stále prožíváno na straně subjektu: „já“ udělím něčemu nejsoucímú bytí. Toto já je nejprve čisté já. Poněvadž je ale každé chtění vybudováno na citění a poněvadž je dále s každým chtěním spojen onen pocit „schopnosti realizovat“ – v každém svobodném, nezpochybnitelném „já chci“ je zahrnuto „já mohu“; s „já nemohu“ je slučitelné pouze nesmělé „já bych chtěla“; „já chci, ale nemohu“ je nesmysl –, právě proto zasahuje každé chtění dvojím způsobem do personální struktury a odhaluje její hloubky. –

¹¹⁸ [Alexander] Pfänder, tamtéž, s. 168 [tamtéž, s. 168].

¹¹⁹ [Alexander] Pfänder, tamtéž, s. 174 [tamtéž, s. 174].

¹²⁰ Srov. tamtéž, s. 175n.

Je třeba ještě blíže prozkoumat postavení *teoretických aktů*. Zprvu se nám zdálo, že jsou zcela irelevantní pro konstituci osobnosti, že v ní vůbec nejsou zahrnuty. Přesto jsme se s nimi již několikrát setkali a můžeme se domnívat, že je nutné je vzít v úvahu z několika hledisek. Každý citící akt (a samozřejmě také každý akt chtění) se vybudovává na nějakém teoretickém aktu. Čistě citící subjekt je tedy nemožnost. Nicméně teoretické akty se z této strany jeví jen jako podmínky, ne jako konstitutivní složky osobnosti, a jsem přesvědčena, že např. prostým vjemovým aktům přísluší vyšší význam.

Jinak je tomu se specifickými akty poznání. Poznávání je samo hodnotou, a sice hodnotou odstupňovanou podle jeho objektu. Reflektující akt, ve kterém poznávání dospívá k danosti, může být tedy vždy podkladem vnímání hodnoty, a tím se poznávání stane relevantním pro konstituci osobnosti stejně jako každá pocítovaná hodnota. Tato oblast hodnot je ale přístupna jistě nejen reflektujícímu pohledu. Jako hodnota je pocítováno nejen nabyté poznání, ale i (možná v ještě větší míře) poznání dosud nerealizované, a toto citění hodnoty je zdrojem všeho usilování o poznání, je to „pružina“ všeho chtění poznávat. Určitý předmět přede mnou vystupuje jako temný, zahalený, nejasný. Stojí zde jako něco, co volá po odhalení, objasnění. Toto objasnění, odhalení a jeho výsledek, jasné a zřetelné poznání, mám před sebou jako naléhavě pocítovanou hodnotu a ono mne vtahuje neodolatelně do sebe. Odkrývá se tu svébytná oblast hodnot a svébytná vrstva osobnosti, která odpovídá oné oblasti. Je to velmi hluboká vrstva, která platí mnohonásobně pro jádrovou vrstvu vůbec, a pro určitý personální typ – pro specificky „vědecké povahy“ – je skutečně podstatným jádrem.

Z analýzy poznávání však můžeme vytěžit ještě více: hovořili jsme o úsilí a chtění poznávat, proces poznávání sám je jednáním, činem. Citím nejen hodnotu poznání, které se má realizovat, a radost z realizovaného poznání, nýbrž cítím i v realizování onu sílu a moc, s níž jsme se setkali u ostatního chtění a jednání.

Takto jsme si v obrysech načrtli konstituci osobnosti. Nacházíme ji jako jednotu smyslu, která se vybudovává veskrze v prožívání a dále se vyznačuje tím, že je podřízena rozumovým zákonům. Odhalili jsme univerzální korelaci osoby a světa, přesněji řečeno světa hodnot. Pro naše účely postačí, že jsme tuto korelaci vykážali. Vyplyvá z toho, že provedená nauka o osobě (o kterou zde samozřejmě neusilujeme) není možná bez předchozí nauky o hodnotách a že ji lze získat na základě takové nauky o hodnotách. Plné hierarchii hodnot by odpovídala ideální osoba, která by cítila všechny hodnoty adekvátně a v souladu s jejich řádem. Odpadnutí jistých hodnotových oblastí či změny v hierarchii hodnot, dále rozdílů v intenzitě hodnotového prožívání a v preferování jedné z možných

forem výrazu (tělesný výraz, chtění a jednání atd.) by vedly ke vzniku jiných personálních typů. Vypracovaná nauka o typech by byla nejspíš oním ontologickým základem duchověd, o který usiloval Dilthey.

§ 4. Danost cizí osoby

Nyní musíme ještě stanovit, jak se liší konstituce cizí osoby od konstituce osoby vlastní, jak se osoba liší od psychofyzického individua, jehož konstituci jsme se dříve zabývali.

Po všech předchozích zkoumáních nám nebude splnění prvního úkolu již činit žádné velké potíže. Stejně jako se ve vlastních duchovních aktech konstituuje vlastní osoba, tak se konstituuje ve vcífovaných aktech osoba cizí. Každé jednání druhého člověka prožívám jako vycházející z chtění a to zase jako vycházející z citění. Tím je mi zároveň dána určitá vrstva jeho osoby a oblast hodnot, s nimiž tento člověk může mít zkušenost. Tato hodnotová oblast zase smysluplně motivuje očekávání budoucích možných aktů vůle a jednání. Jeden jediný pohled a právě tak jeden jediný tělesný výraz – pohled či úsměv – mi tudíž může poskytnout vhled do jádra příslušné osoby. Další vyvstávající otázky bude možno zodpovědět, teprve až vyložíme vztah „duše“ a „osoby“.

§ 5. Duše a osoba

S trvalými vlastnostmi jsme se setkali u obou, ale duševní vlastnosti se konstituují pro vnitřní vnímání a pro vcítění, protože činí z prožitků předměty. Osobní vlastnosti se odhalují v původním prožívání či ve vcítujícím přenesení, i když je zapotřebí – stejně jako u příslušných prožitků samých – ještě určité speciální zaměření pohledu, má-li se z „uvědomování“ stát uchopování. Existují vlastnosti (či dispozice), které jsou principiálně jen vnímatelné, ne prožitelné: tak třeba paměť, která se manifestuje pro uchopující pohled v mých vzpomínkách. Ty jsou tedy ve specifickém smyslu duševní. Také osobní vlastnosti – dobrota, obětavost, čínorodost, kterou prožívám ve svých jednáních – se přirozeně stávají duševními, jsou-li vnímány na nějakém psychofyzickém individuu. Jsou ale rovněž myslitelné jako vlastnosti čistě duchovního subjektu a uchovávají si svou vlastní podstatu i v souvislosti psychofyzické organizace. Jejich zvláštní postavení se ukazuje v tom, že se nacházejí mimo kauzální souvislost.

Zjistili jsme, že duše, její prožitky a všechny její vlastnosti závisí na rozličných okolnostech, jsou navzájem ovlivnitelné, jakož i stavy a ustrojením těla, a konečně jsou včleněny do celkové souvislosti fyzické a psy-

chické skutečnosti. Za stálého působení takových vlivů se vyvíjí individuum se všemi svými vlastnostmi.

Tento člověk je takový a takový, protože byl vystaven těm a těm vlivům; za jiných okolností by se vyvinul jinak, jeho „povaha“ má něco empiricky nahodilého, lze si ji myslet rozmanitě obměněnou. Ale tato variabilita není neomezená, narážíme přitom na meze. Nejenže musí být zachována kategoriální struktura duše jakožto duše, ale i v rámci individuálního útvaru nacházíme určité neměnné jádro: osobnostní strukturu. Caesara si mohu myslet v nějaké vesnici namísto Říma, mohu si jej myslet přeneseného do 20. století; jeho historicky pevně daná individualita by pak jistě byla rozmanitě pozměněna, ale stejně tak jistě by zůstal Caesarem.

Personální struktura vymezuje oblast variačních možností, v jejímž rámci se může „podle okolností“ uskutečňovat její reálné vyjádření. Schopnosti duše se mohou – jak jsme uvedli výše – zvykem rozvíjet a na druhé straně utlumovat. Mohu být cvikem „vychována“ k zakoušení požitku z uměleckých děl a na druhé straně se mi může tento požitek častým opakováním zprotitiv. Avšak „moci zvyku“ jsem podřízena jen díky své psychofyzické organizaci. Čistě duchovní subjekt cítí určitou hodnotu a prožívá v tom korelativní vrstvu své podstaty. Tento pocit se nemůže stát ani hlubším, ani méně hlubokým. Hodnota, která leží vně této vrstvy, zůstává hodnotou, kterou cítí, která mu neuniká. A ani psychofyzické individuum nemůže být nikdy zvykem přivedeno k hodnotě, pro niž mu chybí korelativní personální vrstva. Vrstvy osoby se nemohou „rozvíjet“ či „degenerovat“, nýbrž jenom jsou, či nejsou odhalovány v průběhu psychického vývoje. To platí jak pro „intersubjektivní“, tak pro „intrasubjektivní“ kauzalitu. Osoba jako taková nepodléhá citové nákaze. Ta spíše zastírá pravý obsah osobnosti. Životní poměry, v nichž určité individuum vyrůstá, v něm mohou vyvolat odpor k jistým typům jednání (autoritativní morální výchova!), který neodpovídá žádné původní osobní vlastnosti a může být odstraněn jinými „vlivy“. Kdo je vychován v „morálních zásadách“ a jedná podle nich, ten při obrácení pohledu „do sebe“ shledá se zalíbením „ctnostného“ člověka. Až jednoho dne v nějakém jednání, které vzejde z hloubi jeho nitra, *prožije* sebe sama jako zcela jiného, než jakým se dosud domníval být. O vývoji osoby vlivem životních okolností (o „významu prostředí pro charakter“, jak jej uznává i Dilthey¹²¹) lze hovořit jen tehdy, pokud je reálný okolní svět objektem jejího hodnotového prožívání a určuje, které vrstvy budou

¹²¹ [Wilhelm Dilthey,] *Beiträge zum Studium der Individualität* [, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 5. März 1896, s. 295–335.] S. 327nn. [týž, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. 1. polovina. *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Beiträge zum Studium der Individualität*, 5. vyd. 1964, Gesammelte Schriften V, s. 241–316, 294nn.]

odhaleny a která možná jednání se uskuteční. Psychofyzická empirická osoba tak může být více či méně dokonalou realizací osoby duchovní. Je myslitelné, že život určitého člověka je dokonalým procesem rozvoje jeho osobnosti. Je ale rovněž možné, že psychofyzický vývoj nepřipustí úplné rozvinutí, a to různým způsobem: kdo v dětském věku zemře nebo ochrne, ten „se“ nemůže plně rozvinout. Určitá empirická nahodilost – slabost organismu – zmaří smysl života (pokud jej spatřujeme v onom rozvinutí osoby), naproti tomu silnější organismus si život nadále uchová i tehdy, když se jeho smysl již naplnil, když se osoba plně rozvinula.

Tato neúplnost se zde podobá fragmentárnímu charakteru uměleckého díla, z něhož je část hotova, zatímco ze zbytku se zachoval jen hrubý materiál. I u trvalého organismu je ovšem možné nedostatečné rozvinutí; kdo nikdy nepotká žádnou osobu hodnou lásky či nenávisti, ten nikdy nemůže prožít hlubiny, v nichž mají láska a nenávist svůj původ. Kdo nikdy neviděl žádné umělecké dílo, kdo nikdy neopustil zdi velkoměsta, tomu zůstane možná navždy odepřen požitek z přírody a z uměleckého díla a jeho citlivost na něco takového.

Osoba, která je v takové míře „nehotová“, se podobá nerealizované skici.

Konečně je také myslitelné, že k rozvinutí osobnosti vůbec nedojde. Kdo sám necítí žádné hodnoty, nýbrž všechny pocity získává jen nákazou od druhých, ten „se“ nemůže prožívat, nemůže se stát osobností, ale nanejvýš jen zdáním osobnosti. Pouze v posledním případě můžeme říci, že zde nemáme duchovní osobu. Ve všech ostatních případech nesmíme ono nerozvinutí osoby klást naroveň neexistenci osoby. Duchovní osoba totiž existuje i tehdy, když není rozvinuta. Psychofyzické individuum jakožto realizaci duchovní osoby můžeme nazývat „empirickou osobou“. Ta je jakožto „příroda“ podřízena kauzálním zákonům, jakožto „duch“ je podřízena zákonům smyslu. I ona smysluplná souvislost duševních vlastností, o níž jsme mluvili výše a díky níž uchopení jedné vlastnosti rozumově motivuje přechod k jiné vlastnosti, jim náleží jen jakožto personálním vlastnostem. Nejvyšší citlivost na etické hodnoty a vůle, která tyto hodnoty zcela přehlíží a nechává se vést pouze smyslovými podněty, jsou neslučitelné v jednotě smyslu, jsou nepochopitelné. Chápat určité jednání proto také neznamená pouze je ve vcítění vykonávat jako jednotlivý prožitek, nýbrž prožívat je jako smysluplně vyplývající z celkové struktury osoby.¹²²

¹²² Na „nutnost“, která náleží empatii (Nacherleben), upozorňuje také [Theodor Alexander] Meyer (*Stilgesetz der Poetik* [název originálu zní: *Das Stilgesetz der Poesie*, Leipzig 1901, nezměněný reprografický otisk Stuttgart 1968,] s. 29nn. [nejnovější vydání, Stuttgart 1990]), aniž by ale rozlišoval zákonitost smyslu a zákonitost kauzální. [Theodor Alexander Meyer (nar. 21. února 1859, zemř. 1936) byl profesorem etiky a od roku 1927 rektorem Vysokého učení technického ve Stuttgartu.]

§ 6. Existence ducha

Simmel¹⁵⁴ řekl, že pochopitelnost charakterů zajišťuje jejich objektivitu, že vytváří „historickou pravdu“. Tato pravda by se ovšem nelišila od pravdy poetické. I výtvar svobodné obrazotvornosti může být pochopitelnou osobou. Historické objekty musí mít kromě toho realitu. Musí zde být nějaký opěrný bod, musí mi být dán určitý rys historického charakteru, mám-li onu souvislost smyslu, kterou mi otevírá, prokázat jako historický fakt. Získala-li jsem jej, ať už jakýmkoli způsobem, mám něco existujícího, nikoli pouhý výtvar fantazie. Ve vcítujícím chápání cizího duchovního individua mám rovněž možnost přivést si k danosti jeho chování za určitých okolností, které není doloženo. Takové jednání je vyžadováno strukturou jeho osoby, již jsem si jista. Jestliže ono individuum jednalo fakticky jinak, pak určité rušivé vlivy zabránily svobodnému uskutečnění příslušné psychofyzické organizace. Avšak to, že jsou takové rušivé vlivy možné, odnímá onomu konstatování charakteru výpovědi o empirické existenci a já ji nesmím používat jako konstatování faktů. Avšak samo pouhé konstatování faktů je ještě mnohem méně „historicky pravdivé“. Nejpresnější konstatování všeho, co Friedrich Veliký vykonal ode dne svého narození až po své poslední vydechnutí, nám neposkytne ani jiskru z onoho ducha, který svým zásahem přetvořil osudy Evropy, zatímco chápaní pohled se tohoto ducha zmocní v jedné nadhozené poznámce, v jednom krátkém dopise. Pouhé zřetězení faktů činí ze smysluplného dění slepé, kauzálně řízené, opomíjí svět ducha, který je neméně reálný a neméně poznatelný než přírodní svět. Poněvadž člověk náleží oběma říším, musí historiografie lidstva zohlednit obě dvě. Má chápat výtvoř duchu a duchovní život a má zjišťovat, co z toho bylo realitou. A může si přivolat na pomoc přírodovědu, aby vysvětlila, co nebylo tak, jak to vyžadovaly zákony ducha, a co bylo jinak.¹²³

¹⁵⁴ Georg Simmel (nar. 1. března 1858 v Berlíně, zemř. 28. září 1918 ve Štrasburku) pocházel z rodiny židovského kupce obráceného na křesťanství. Po maturitě studoval v Berlíně historii, psychologii národů, filosofii, dějiny umění a starou italštinu. Od roku 1885 byl soukromým docentem filosofie na univerzitě v Berlíně. Nicméně teprve roku 1914 získal tento významný filosof a sociolog řádnou profesuru ve Štrasburku. Georg Simmel se řadí k představitelům filosofie života novokantovského ražení a zásadním způsobem přispěl k filosofii kultury. Je považován za zakladatele formální sociologie a sociologie konfliktu. Srov. Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 2. zcela změněné vyd., Leipzig 1905, s. 71.

¹²³ Podobnou charakteristiku vztahu mezi psychofyzickým individuem a duchovním individuem, o jakou jsme se zde snažili my, předložil E. v. Hartmann ve svém spise *Ästhetik* ([Eduard von Hartmann, *Ästhetik*] II, [Berlin 1887,] s. 190nn., 200nn.). Každé individuum je pro něj empirickou realizací určité „individuální ideje“. [Karl Robert Eduard von Hartmann (nar. 23. února 1842 v Berlíně, zemř. 5. června 1906 rovněž v Berlíně)]