

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA

Magisterská diplomová práce



Olomouc 2011

Eliška Hufová

Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Katedra filozofie

Magisterská diplomová práce

***Péče o duši jako kategorický
imperativ filosofie***

(Care for the Soul as the Categorical Imperative of Philosophy)

Bc. Eliška Hufová
Olomouc 2011

Vedoucí práce:
prof. PhDr. Ivan Blecha, Csc.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem uvedenou práci vypracovala samostatně pod vedením prof. PhDr. Ivana Blechy CSc. s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne

.....
Eliška Hufová

Cenu má pouze cesta. Pouze ona trvá, kdežto cíl je iluze poutníka, krácejícího od hřebene k hřebeni, jako by smysl byl v dosaženém cíli. A právě tak nemůžeš pokročit, pokud nepřijmeš, co je. Z čeho ustavičně vycházíš. A v odpočinek nevěřím. Neboť drásá-li člověka nějaký rozpor, není správné volit nejistý a nehodnotný klid za cenu slepého přijetí jednoho ze dvou prvků rozporu. Vyhýbá se snad cedr větru? Co by tím získal? Vítr ho drásá, ale i otužuje. Kdo by dokázal oddělit dobré od zlého, byl by věru moudrý. Hledáš, jaký dát životu smysl, ale smyslem je především stát se sám sebou, a ne pomínout rozpor a tak dosáhnout ubohého klidu. A když tě něco drásá a staví se ti na odpor, dopřej si volnost růstu, neboť to zapouštíš kořeny a proměňuješ se. Buď blahoslavena ta otevřená rána, z níž se zrodíš: vždyť žádná pravda se neukazuje a není k dosažení v tom, co je zjevné. A pravdy, jež se ti nabízejí, jsou určeny jen k pohodlí a podobají se práškům na spaní.

Antoine de Saint-Exupéry (Citadela)

Mnohokrát děkuji panu prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc. za odborné vedení diplomové práce a také za podnětné a cenné rady, které mi pomohly nejen práci napsat, ale také se v ní pouze intuitivně neztratit.

Obsah

Úvod.....	7
I. Filosofie jako disciplína a péče o duši.....	10
II. Péče o duši – úvodní poznámky.....	12
III. Péče o duši v antickém Řecku.....	14
1. Péče o duši v kontextu evropských dějin a racionality.....	14
2. Démokritos.....	17
3. Sókratés.....	19
4. Platón.....	23
Péče o duši a její charakter (Platón versus Démokritos).....	23
Duše u Platóna.....	24
Mýtus o jeskyni.....	25
5. Aristotelés.....	29
6. Péče o duši jako centrum platónského učení a její tři hlavní hlediska.....	32
Péče o duši jako ontokosmologický rozvrh.....	33
Péče o duši v obci.....	35
Péče o duši jako ovládnutí sebe sama.....	37
IV. Péče o duši v proměnách dějin filosofie.....	40
1. Stoicismus.....	42
2. Plótínos.....	44
3. Křesťanský humanismus.....	46
4. Novověký moderní humanismus.....	47
Subjektivismus.....	47
Čas, dějinnost a pohyb.....	52
5. Nietzsche, Kierkegaard.....	55
6. 20. století.....	57
VI. Patočkova péče o duši jako „ovládnutí sebe sama“.....	61
1. Patočka a polis.....	62
2. Patočkova individuální koncepce péče o duši jako ovládnutí sebe sama.....	66
Závěr.....	72
Anotace.....	75
Resumé.....	75
Bibliografie.....	76

Úvod

Péče o duši je fenomén, který se tu viditelně, tu jakožto víceméně zahalený táhne napříč celými dějinami západní filosofie jako červená nit. Je však nemožné přirovnat zmíněnou péči o duši k prameni, který najednou vytryskne a posléze mohutní a stává se z něj silná, dravá řeka. Není to tedy patetický a majestátní obraz známé Smetanovy hudební skladby, ani ji nemůžeme přirovnat k Platónově vznítivší se jiskře, která se pak již sama sebou živí. Péče o duši není samozřejmá a také zdaleka nepodléhá matematickému pravidlu přímé úměry. Není to tedy fenomén, jenž je stejně naléhavý a v dějinách filosofie vždy více a více hmatatelný jako například věčná otázka po tom, co je to člověk a jsoucno kolem něj, neřkuli bytí a pravda, ačkoliv právě na jejich půdě otázka po péči o duši vyvstává.

V naší práci nepůjde o činnost jednoduchou, jelikož není možno se v současné době opírat o nikterak rozsáhlé prameny z toho důvodu, že péče o duši není tématem stejně filosoficky atraktivním jako například problém času, světa a člověka a mnoha dalších. Péče o duši je paradoxně tím, co je ve filosofii často opomíjené, ačkoliv je to téma filosofii bytostně vlastní, není-li to dokonce přímo téma, které filosofii, alespoň v tom západním slova smyslu, zakládá. V naší práci se tedy můžeme pohybovat pouze v nerozsáhlém centru explicitních odkazů, jež péči o duši tematizují přímo, a poté nám nezbyvá než hledat v široké síti soustředných kružnic, které se okolo tohoto problému v menší či větší vzdálenosti pohybují, aniž by péče o duši byla konkrétním či bytostným centrem jejich zájmu.

Tato diplomová práce si ovšem neklade za úkol zmapovat pokud možno co nejširší pole zmiňovaného fenoménu péče o duši, jelikož by to nebylo v jejích silách. Předkládaná práce se bude soustředit pouze na jeden aspekt péče o duši – péče o duši v její individuální perspektivě neboli řečeno společně s Patočkou péče o duši jako ovládnutí sebe sama, která nevede k cíli přímo, ale je nutně komplexní a náročná, a proto ne ihned dostupná či metaforicky řečeno „instantní“.

V tomto ohledu bude hned ze začátku užitečné zkonfrontovat péči o duši se samotnou snahou a smyslem filosofie, neboť se oprávněně zdá, že je jí velmi blízká a místy s ní dokonce splývá. Také bude nutno si srozumitelně a explicitně vytyčit, co vlastně péči o duši dnes v západním kontextu filosofie rozumíme, abychom se mohli později věnovat jen té oblasti péče o duši, která se nám jeví jako tzv. individuální, tj, týkající se nás samých a našeho lidství jako jakéhosi filosofického středu – naší duše.

Tím, u koho budeme fenomén péče o duši v jejím individuálním aspektu zkoumat, není nikdo jiný než český filosof Jan Patočka, který fenomén péče o duši fundovaně, ale i s určitou zvláštní naléhavostí mapuje již v jeho prvopočátcích v antickém Řecku¹, konkrétně nejhluběji u Sókrata a jeho žáka Platóna. Přesto se nelze omezovat pouze na antické Řecko, jelikož fenomén péče o duši není žádným marginálním jevem, který začíná a končí právě tam. Proto je třeba podívat se určitě dál, tj. za horizont Patočkova výkladu zejména v jeho přednáškách *Evropa a doba poevropská* a *Platón a Evropa*. Ovšem na druhou stranu, vzhledem k omezenému rozsahu práce, není možno pojmut do ní celý rozsáhlý průřez dějinami filosofie, v němž bychom nacházeli stopy námi zkoumaného problému. Proto jsme se rozhodli omezit náš zkoumaný horizont pouze na Patočkovy výklady péče o duši v klasickém antickém Řecku, kde si tuto péče o duši představíme v celé její šíři a v té podobě tak, jak tehdy vznikla, a poté, poučení již tím, co péče o duši vlastně je a co vše se dá pod ní chápat, se budeme věnovat některým pozdějším myslitelům s důrazem na onu deklarovanou individuální stránku. V této části pak již nebudeme čerpat z Patočkových přednášek o duchovních dějinách Evropy, nýbrž vezmeme v potaz jeho studii z pozůstalosti pod názvem *Věčnost a dějinnost*, v níž si Patočka v konfrontaci s některými dalšími mysliteli tříbí své vlastní stanovisko a buduje svůj vlastní individuální koncept péče o duši.

V závěrečném oddílu se konečně dostaneme k samotnému Patočkovi a tentokrát si všimneme jeho ryze vlastní koncepce péče o duši² a spolu s ní se pokusíme definovat péči o duši jakožto individuální tíhnutí každého z nás, které je sice pouze jedním z aspektů péče o duši, přesto je možná tím nejzásadnějším. Bude tomu tak z toho důvodu, že jestliže nechceme, aby se péče o duši stala pouhým marginálním fenoménem, který bude vegetovat na okraji filosofického zájmu, je potřeba jej postavit do centra jisté naléhavosti. To lze samozřejmě provést několika způsoby, nejspolehlivější a nejpoctivější je však ten, který péči o duši ukáže ve světle praktického nakládání a označí ji jako těžiště, na němž nestojí pouze historicko-filosofické (ale samozřejmě také politické) podhoubí Evropy, ale mnohdy i osud jednotlivce a jeho každodenního světa, který je nejen bojem o základní přežití, ale i bojem o vydobytí si na něčem, co je původně zastřené, jeho původní smysl.

Mimo jiné se také v závěru této práce pokusíme obhájit tezi, že ačkoliv byla

1 zde ne pouze v individuálním smyslu, ale v celé jeho šíři

2 tj. bez toho aniž bychom spolu s ním sledovali péči o duši v antickém Řecku či v pozdějších dějinách filosofie

Patočkova filosofie v posledních letech jeho života v úzkém střetu s tehdejší dusným politickým ovzduším, nikdy jím načrtnutý koncept péče o duši nevyústil v politických aspiracích jako například u Platóna. Právě naopak – jestliže měla být Patočkova péče o duši kdy nahlížena jinak než teoretickou optikou, byla by to vždy optika spíše prakticky sókratovsky individuální než kolektivní, spíše psychologická, psychoterapeutická či vychovatelská než politická. Proto je třeba se ještě jednou vrátit k myšlenkám o blízkosti péče o duši a filosofie, kterou jsme si nastínili hned v prvním oddílu, a skrze Patočkovu snahu o pozvednutí individuální duše si ukázat, že jestliže byla kdy Patočkova filosofie praktická jinak než jeho závěrečným vystoupením v souvislosti s *Chartou 77*, tak právě skrze jeho celé filosofické dílo pojaté jako latentně praktické vytahování individua „ze spárů“ uzavřené duše, z přítmi jeskyně či ze sókratovské domnělé moudrosti. Možná byl tedy Patočka právě tím myslitelem, který odkryl péči o duši jako jakýsi pomyslný kategorický imperativ celé filosofie stejně jako to kdysi dávno před ním učinil již Sókratés...

I. Filosofie jako disciplína a péče o duši

Jestliže je naším úkolem zevrubně a s pečlivostí filosofovi vlastní zkoumat fenomén péče o duši, je na místě otázka, zda či do jaké míry péče o duši souvisí se samotnou snahou filosofie jakožto disciplínou. Přesněji řečeno se nyní budeme snažit ukázat jisté relevantní paralely, které vyvstávají mezi předmětem a cílem filosofie a předmětem i cílem našeho nynějšího zkoumání. Je sice více než evidentní, že předmět péče o duši nemůže vykazovat naprostou totožnost s předmětem filosofie, nalezneme-li však alespoň jistou míru shody, může před námi fenomén péče o duši vyvstat ve zcela novém světle a získat tak potřebnou dignitu k tomu, aby mohl být v budoucnu znovu a znovu diskutován a dále filosoficky rozvíjen.

Má-li vůbec filosofie svůj specifický předmět, tak i přesto se o něj vedou neustálé spory, a existuje tudíž nepřehledné množství odpovědí na otázku po tom, co je to filosofie. Z nadsázkou lze dokonce říci, že filosofii je tolik, kolik je filosofů. Na druhou stranu si nelze nad tímto stavem stýskat, protože „*pro filosofii je zkušenost svobody tím, co ji zachraňuje od možného rozptýlení v znalostech konečných, předmětných, jednotlivých, co jí dává a zaručuje její autonomii.*“³ Nelze mít tedy pouze jednu filosofii a nelze nezakoušet svobodný a tvůrčí projev jednotlivých myslitelů. V opačném případě by se filosofie stala něčím výsostně omezujícím a sama sebe stravujícím. Přesto, aby filosofie neupadla do nejistého chaosu, musí sobě již nějak předchůdně rozumět. Musí zde tedy existovat jistý společný náhled, který jednotlivé snahy filosofů spojuje. Toto společné „klima“, v němž se rozličné myšlenky rodí a zpřesňují, však nezakládá libovolná definice z libovolného období dějin filosofie, musí jej zakládat něco, co tady již nutně existovalo ještě před samotným vznikem filosofie jako takové. Co je tedy tím, co určilo pozdější chápání filosofie? Bezesporu se můžeme obrátit k samotnému slovu „filosofie“, které se skládá z řeckého slova *filein* (milovat) a *sofia* (moudrost) a jež vzniklo již v samotných počátcích filosofie. Co nám z tohoto spojení vyplývá? Co si lze představit pod pojmem láska k moudrosti? Jestliže budeme chápat moudrost jako celek veškerenstva, tedy souhrn všeho jsoucího – sebe i všeho, co nás obklopuje, dojdeme nakonec k náhledu, že filosofie se zabývá vším. Předmětem filosofie tedy může být všechno, co si lze vůbec představit. Moudrost však v sobě neobsahuje každou jednotlivou vědomost, moudrost je vždy něčím, co jednotlivé poznatky vždy určitým způsobem přesahuje. Jestliže tedy předmětem

3 Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 55.

filosofie je všechno, celé myslitelné univerzum, není to univerzum jednotlivostí, nýbrž univerzum sub specie aeterni, které nesmí být posuzováno jinak než jako celek.

Péče o duši má pak svůj předmět dokonce obsažen již ve svém názvu. Předmětem péče o duši tedy není nic jiného než duše, která patří člověku. Na první pohled lze pouze říci, že předmět filosofie jako disciplíny a předmět péče o duši se neshodují nebo se shodují jen potud, pokud vezmeme v potaz, že i filosofie může mít za předmět duši, jestliže ji zkoumá jakožto celek a ne v jejích částech. Jiná situace ovšem nastane tehdy, když rozšíříme pojem předmětu i na jeho cíl. Teprve cíl je v tomto případě totiž tím, co dokáže tyto dvě zdánlivě nesourodé skutečnosti (tj. filosofii a péči o duši) přiblížit natolik, že bude zjevné, jak jedna druhou navzájem podmiňují a doplňují.

Zjistili jsme, že moudrost a duše se ve svých předmětech shodují jen parciálně, proto bude nyní třeba zaměřit se na dva další pojmy, z nichž se oba fenomény skládají, tj. na *lásku k a péči o*. Oba pojmy v sobě obsahují ozvuk jakési zatím neurčité snahy a pohybu od něčeho k něčemu. Není ostatně divu, když je zjevné, že vycházejí z původních činností – láska z milovat a péče z pečovat. Láska k moudrosti, tj. filosofie a péče o duši tedy ani zdaleka nejsou statickými pojmy nebo snad věčným tkvěním, které je předem dáno a určeno, aniž by člověk projevil jakoukoliv vůli se o ně přičinit. Láska k moudrosti a péče o duši vždy k sobě vyžadují člověka, bez něhož by jejich existence postrádala veškerý smysl, a právě proto se nemohou nikdy stát definitivními a ve svém trvání konečnými. Co je však ještě důležitější – jak láska, tak péče je činnost s cílem dobyt a získat pro svůj předmět zájmu určité dobro, tedy v tomto případě dobro pro moudrost a dobro pro duši. Avšak i sama moudrost a duše, jestliže jsme je přestali pozorovat pouze prizmatem předmětu a rozšířili naše zkoumání i na jejich cíl, jsou si v mnohém velmi podobné. I v nich jde opět o jisté dobro, moudrost a duše zde totiž neexistují pro sebe sama, ale jejich existence je podmíněna dobrem samým. Nepečujeme tedy o duši bez jistého předem stanoveného účelu, stejně jako se nezabýváme moudrostí jen proto, abychom byli moudří, jak to kdysi činili sofisté. Cílem moudrosti je vždy pravda o sobě, která stojí v blízkosti dobra a je jím podmiňována. Cílem duše, která je vlastní člověku, také není ona sama, ale je jím opět pravda a dobro, jež mohou být zde spolu s námi a ve světě jen díky aktivitě naší duše.

Co jsme však nyní našimi úvahami dosáhli? Je skrze ně možné přisoudit fenoménu péče o duši status filosofie? Můžeme péči o duši zcela ztotožnit s tím, co dnes rozumíme pod pojmem filosofie? Je tedy péče o duši filosofii samotnou? A v

případě, že tomu tak není, je pojem filosofie péči o duši podřazen či naopak nadřazen?

Odpověď bohužel nemůže být zcela jednoznačná. Péče o duši je v jistém smyslu přesně tím, co činí filosof, když se věnuje moudrosti. Na druhou stranu v sobě fenomén péče o duši obsahuje mnohem jemnější odstínění, jež umožňuje tomuto fenoménu získat prostor, který lze využít pro další zkoumání a otázky. Lze se poté například ptát po tom, jak dochází k pohybu samotné duše, jakým způsobem ve své péči upadá a co je pak onou podstatnou silou, která způsobuje její opětovný vzestup. Navíc díky fenoménu péče o duši je také evidentní, že filosofie je „*uchopena a dokázána činem; neexistuje žádný „objektivní“ důkaz filosofie, jako jsou objektivní důkazy matematické vědy, jež se netýkají našeho bytí, nemají na ně vliv a jsou na něm závislé. V tomto pohybu spočívá naproti tomu vlastní filosofování; proto nemůže být jeho věc postavena na nic na zemi ani zavěšena na nebi, nýbrž odehrává se v duši v podobě jiskry, jež žíví sebe samu.*“⁴

Nicméně i přestože jsme péči o duši nevykázali jako zcela totožnou se samotnou filosofií, důležité je zejména to, že jsme poukázali na podstatné shody mezi oběma pojmy a v jistém slova smyslu i činnostmi. Jestliže je totiž péče o duši praktikována v blízkosti filosofie či filosofování, jedná se o fenomén, který ani v současné době nelze opomíjet.

II. Péče o duši – úvodní poznámky

Na tomto místě je třeba se alespoň chvíli pozastavit u toho, co vlastně péčí o duši rozumíme. Půjde pouze o stručný předběžný náčrt, který bude mít své opodstatnění již jen proto, že tato práce nepojímá péči o duši automaticky a pouze z hlediska duchovní krize Evropy, jak ji vykreslil Patočka ve svých pozdějších spisech a přednáškách a jak se jí budeme zabývat v další kapitole. Máme totiž za to, a to opět spolu s Patočkou, že péče o duši má několik aspektů. O těchto aspektech bude sice pojednáno níže⁵, nyní si je ovšem pro naše vlastní potřeby zasadíme do širšího rámce tak, jak mu sami rozumíme a jak se nám souvisle jeví.

4 Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 128-129.

5 viz s. 31 nn. (trojdimenzionalita péče o duši) Kapitulu o trojdimenzionalitě péče o duši ponecháváme v kapitole o Patočkových výkladech antické péče o duši proto, že na ni logicky navazuje a do jejího kontextu neoddiskutovatelně náleží. Zde je o těchto třech aspektech péče o duši pouze zmínka z toho důvodu, že je třeba si předem objasnit, na jakém poli se diskuze o sledovaném problému péče o duši pohybuje a v kontextu západní filosofické tradice vlastně vůbec pohybovat může.

Na konci prvního oddílu jsme došli k závěru, že péče o duši je vždy praktikována v blízkosti filosofie či filosofování, proto není divu, že má podstatný vztah k něčemu, co ji samotnou přesahuje. Pečování má tedy vždy a nevyhnutelně charakter vztahování se k něčemu, co nás samotné podmiňuje. Konkrétně v západní filosofické tradici je tímto horizontem našeho vztahování v křesťanském pojetí Bůh, ve filosofii mnohem častěji pak celý soubor metafyzických premis, kde Bůh může, ale nemusí figurovat.

Jestliže jsme tedy nyní vykazali prvotní dynamický⁶ aspekt péče o duši – její vztahování se k něčemu „nadreálnému“, je třeba se posunout k druhému vztahu – vztahu jedince, který „otřesen“ či „povzbuzen“ směřováním k něčemu, co jej přesahuje, toto své vertikální vědomí uplatňuje na poli horizontálním. Horizontální pole je pro něj tvořeno rámcem viditelného světa, v němž vládou zákony *polis*. A právě *polis* je tím, co jako jediné může snahu o zavedení našeho nového poznání do praktického života zmařit. Střet jedince, který přichází posílněn stykem s něčím vyšším, než je on, je téměř vždy střetem s *polis*. Možným úkolem tohoto jedince, který se však téměř vždy jeví jako nutný, je pak v tomto střetu pravdu obhájit. Většinou je však pravda obhájena za cenu nevyčíslitelných ztrát v boji se stávajícím pořádkem v *polis*.

Třetí dynamický aspekt je pak opět ve znamení otřesu, který však již nevychází z vertikálního vztahování se k transcendentnímu, ale ze zpětného promítnutí výsledků prožité zkušenosti. Tento otřes pak vrcholí opětovným návratem do Komenského „hlubin bezpečnosti“, v níž ve vztahu k nás přesahujícímu zaujímáme postoj zcela opačného rázu než prvotně – je to postoj smířlivý, utišující a nemající za úkol být dynamickým aspektem, v němž by bylo možno jakoukoliv pozitivní péči o duši zachytit. V této fázi o duši pečujeme pouze tak, že ji ve vztahu k absolutnímu konzervujeme a tišíme, aby bylo možné ji později opět v témže vztahu k transcendentnímu „aktivizovat“ a aby se jím duše opětovně nechala v pozitivním ohledu „otřásat“.

Výše načrtnutý rámeček péče o duši však ve skutečnosti není tím, s nímž by Patočka bezesbýtku souhlasil. Jedná se ovšem o rámeček, který je každé péči o duši v západní tradici filosofování, pokud budeme fenomén péče o duši uvažovat jako snahu nejen Patočkovy filosofie, společný. Jednotlivé snahy zachytit péči o duši se potom mezi sebou liší zejména svou odlišnou podobou metafyziky. Ta Patočkova, usilující o

6 Patočkův výklad trojdimenzionality duše chápeme jako nutně dynamický, ačkoliv Patočka nikdy o dynamice tří aspektů péče o duši explicitně nehovořil

nalezení jistého druhu metafyziky i u Sókrata⁷ samotného, je pak rozvinutím té péče o duši, kterou ve svém životě praktikoval právě zmiňovaný Sókratés, nikoliv Platón⁸.

Další výklady v souvislosti s péčí o duši u Patočky si však necháme na později, jelikož nyní je nutné spolu s Patočkou představit péči o duši v dějinách filosofie od antiky až po současnost a zároveň s tímto také pochopit její podstatný vztah k evropské racionalitě a její současné krizi, která nám později poslouží jako jakýsi katalyzátor k výkladu Patočkovy vlastní koncepce péče o duši a rovněž při odůvodnění námi sledované hlavní teze, že individuální aspekt či aspekt „péče o duši jako ovládnutí sebe sama“ (nyní již můžeme říci dynamický aspekt, o němž jsme pojednali v tomto oddílu hned zkráj, tj. otřásající aspekt vztahování se individuální duše k transcendentnímu) je tím vlastním, o co Patočkovi v jeho koncepci péče o duši, ne-li v celém jeho filosofickém díle vždy tu méně explicitně, tu více šlo.

III. Péče o duši v antickém Řecku

1. Péče o duši v kontextu evropských dějin a racionality

Jan Patočka se k tématu péče o duši⁹ nedostal náhodou, péče o duši byla pro něj vždy podstatnou součástí jeho filosofických snah (nejen) na poli historie, na niž vědomě pohlížel jako na specifický konstrukt evropského dědictví. Patočka se dokonce sám k jisté konstruovanosti svých úvah o dějinách Západu přiznává, vysvětluje to však tím, že konstrukce nutně nemusí být něčím negativním, naopak je potřebná právě tehdy, když vzdálené se až příliš nachází ve stínu současného a spojnice mezi nimi je již značně vybledlá.¹⁰

Péče o duši hraje nejdůležitější úlohu tam, kde se Patočka pouští na tenký led kritiky západní racionality a vědy na ní založené. V návaznosti na Husserla a jeho *Krizi evropských věd*¹¹ se pokouší rekonstruovat základy evropské racionality, kde dospívá k

7 Sókratés se dnes obecně považuje za předchůdce Platónovy metafyziky, Patočka se však ve svém filosofickém díle snažil objevit specifický druh metafyziky i u něj, viz např. spis *Negativní platonismus*.

8 Jednotlivé podoby péče o duši (u Sókrata, Platóna ale okrajově také u Démokrita) se ozřejmí teprve v dalším oddílu.

9 Tento oddíl bude věnován zatím pouze Patočkovým výkladům péče o duši u antických myslitelů, jeho vlastní přístup bude ozřejmen později

10 Srov.: Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 128-129. Tamtéž, s. 80.

11 Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936, Krize evropských

myšlenky o vědě (logu) jakožto nahlédnutí, které převzalo dva velké úkoly. Prvním z úkolů je učinit danost pochopitelnou, a tedy dobýt na jsoucnu to, co je v něm dosud ukryté a jistým způsobem i nevyužité. Druhý úkol pak spočívá v utváření nás samých, což neznamená nic jiného, než skrze nalézání pravdy formovat sebe samé a v druhém plánu taktéž lidskou společnost. Tyto dva úkoly veškerého nahlédnutí jsou pro Patočku stěžejními a jejich neoddělitelnost je pro jakoukoliv budoucí snahu na poli vědy neoddiskutovatelná. Přesto jsme v historii svědky jejich vzájemného napětí a možné hrozby jejich oddělení, které by mělo za následek na jedné straně znalost daného bez sebevlády, kdy by vědě znamenalo pouze krátkodobou či dlouhodobou moc nad spoutanými přírodními silami, ale i celým lidstvem, a na druhé straně by se vědě stalo jen planým usilováním o univerzálnost a jednotu bez toho, aniž by reflektovalo výsledky dílčího zkoumání daností.¹²

Jestliže se tedy podle Patočky i Husserla stal logos tím, co v podstatné míře utvářelo evropskou racionalitu a potažmo i celé duchovní a kulturní dějiny, je opět ten samý logos a racionalita na něm založená v konečném důsledku tím, co Evropu propůjčí její vlastní zkáze. Ponechme nyní stranou, zda je tato katastrofální vize opodstatněná či ne a zda právě probíhá, nebo již proběhla a nacházíme se v době poevropské. Soustředme se naopak na to, co je oním primárním prvkem, díky němuž evropské a v jistém slova smyslu i západní dějiny upadají a opět ožívají. Podle Patočky je jím právě duše. Duše jakožto jakýsi pomyslný strážce všeho vědě, v jejíchž útrokách dochází k přetvoření nejen materiálního v ideové, ale taktéž k následné reflexi ideového a univerzálně partikulárního.

V případě duše se však nejedná o pouhé vědě či snad jakousi sublimaci poznatků do přijatelné formy, která zajistí, že racionalita a věda na ní založená se bude ubírat správným směrem či právě tak, aby bylo zajištěno, že dříve či později nedojde ke zkáze a úpadku. Duše je duší právě proto, že patří člověku, „*který svou zdůvodňovanou myšlenkou sám sebe přetváří, zavazuje se jí být, a tuto myšlenku, která ze svého usilování o jednotu čerpá sílu být výslovně platná, chápe a využívá jako moc sebeutváření.*“¹³

Nyní je snad již zřejmé a je zdůvodněno to, proč se Patočka vydal na složitou cestu zkoumání fenoménu péče o duši. Jestliže totiž má být duše vystavena procesu

věd a transcendentální fenomenologie)

12 Srov.: Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 82.

13 Srov.: Tamtéž, s. 110.

zmíněného sebeutváření, neobejde se to všechno bez toho, aniž by o ni bylo pečováno. Pečovat o duši tedy neznamená pouhou nereflektovanou starostlivost o její přežití, péče o duši se mnohem bytostněji odehrává jako moc nad sebou samou. Moc nad sebou samou ovšem není jedinou mocí, kterou duše disponuje. Duše demonstruje svou moc trojím podstatným způsobem: za prvé je schopna (mocna) procesu poznání, za druhé je v její moci toto poznání využít a za třetí je díky tomuto poznání nadána schopností jistého sebeutváření, a tedy již zmíněné moci nad sebou samou. Péče o duši pak všechny tyto tři činnosti či mocnosti duše v sobě spojuje, přesto je v ní kladen největší důraz právě na schopnost sebe samu utvářet, a tím sebou samou vládnout, tedy v podstatě sebe samu „mít“.

Jen duši, která našla sebe samu a má sebe v moci, můžeme totiž považovat za pevný štít proti neuváženému zneužití nahlédnutí a jeho přeměny v účelové a ryze praktické vědění. Jen taková duše je nadána morálkou a schopná racionalitu korigovat způsobem, aby se její původní bytnost nezvrhla v pouhou profesionální poctivost, nebo dokonce v předem prohraný hon za pozlátkem absolutního poznání. Ale taková duše má i svůj pozitivní aspekt neboli výměr. Právě díky schopnosti vědomého sebeutváření nepečuje pouze o sebe, nýbrž v dalším plánu i o celé lidské společenství, jeho hodnoty, instituce a morální ideály.

Patočkovu péči o duši lze ovšem vykládat nejen tímto prizmatem, tedy jakožto neodmyslitelně spjatou s kontextem evropských dějin a racionality. Jestliže takto svou péči o duši obhajoval sám Patočka, je třeba se na závěr této kapitoly alespoň chvíli pozdržet u výkladu někoho, kdo tuto problematiku nahlíží zcela odlišným, specifickým a do jisté míry i kontroverzním úhlem pohledu. Tento pohled nám ve své práci¹⁴ představuje britský filosof, estetik, politolog a spisovatel Roger Scruton. Jeho zajímavost spočívá především v tom, že zcela pomíjí Patočkovy interpretační snahy Sókratovy či Platónovy *epimeleia tés psychés* a vykládá jeho péči o duši z pohledu politické filosofie tak, jak ji Patočka předestřel ve svých *Kacířských esejích o filosofii dějin*¹⁵. Nyní však nehodnotíme, zda v takovém případě Patočkova péče o duši spíše neutrpí a není dezinterpretována, podívejme se na to, jakým způsobem je zde Patočka nahlížen. Robert Scruton implicitně směřuje k tezi, že Patočkův koncept péče o duše je pochopitelný pouze z přímé zkušenosti střední či východní Evropy, je to koncept, který v sobě obsahuje svědectví totalitního režimu a jeho života v nepravdě: „*Jestliže*

14 Scruton, Roger: Masaryk, Patočka and the Care of the Soul. In: On Masaryk, ed. J. Novák, Amsterdam (Rodopi) 1988, s. 111-128.

15 Patočka, Jan: Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha, OIKOYMENH 2007.

*budeme Patočkovi rozumět nikoliv jako modernímu filosofovi, ale jako kritikovi komunistického režimu, myslím si, že můžeme prostřednictvím jeho prací objevit novou a podstatnou „krizi“, kterou východní Evropa nedávno zakusila.“*¹⁶ Scruton zde dokonce mluví o jakémsi slovanském melancholickém extremismu¹⁷, který prostupuje nejenom díla například Masarykova, ale také ruských myslitelů a umělců, zejména pak Dostojevského. Otázkou v této souvislosti ovšem je, zda skutečně Patočkův koncept péče o duši je pouhým melancholickým či drastickým svědectvím konkrétního poválečného režimu, a ne něčím, v čem se skrývá univerzální a nadčasová pravda, jež sice pramení ze zkušenosti někým bytostně a neopakovatelně prožité i protrpěné, ale která může být dál reflektována, zachycována a předávána.

2. Démokritos

Cesta od mýtu k reflexi, tedy v jistém slova smyslu od minulosti k přítomnosti je pro Patočku v dějinách myšlení zásadní. Mýtus je ve velké míře tradovaná minulost, obraz světa kladený bez otázek s předem vypracovanými odpověďmi, které se již ani jako odpovědi nechápou, jedná se mnohem spíše o celkovou souvislost jednotlivostí, která se považuje za neoddiskutovatelně danou a je rovněž pasivním způsobem přijímána. Teprve v reflexi a v prvopočátcích filosofie se již člověk nechápe jako bytost, která se odvažuje vpádu do oblasti, která není jeho původním domovem, ale z níž číší cizota. V kritickém nahlížení má člověk, pokud bychom pokračovali v Patočkových intencích, domovy vlastně dva. Jedním je jakýsi svět každodennosti, kde všechno zůstává důvěrně známé a blízké a není zde prostor pro vynoření otázek. Druhým domovem je aktuální přítomnost, která zapomíná na to, co bylo včera nebo předečtírem, a která ani zdaleka nevytváří automatickou spojnici mezi dávným (minulým) a nynějším. Pro tuto přítomnost, již člověk náhle prožívá, je pouhé nyní. Patočka k tomu dodává, že *„zjevnost, kterou mýtus vidí jako sféru bohů, do níž člověk zabloudil, se tady stává něčím, co se pouze nevypravuje, nýbrž co v celé síle ohromující přítomnosti je zde.“*¹⁸

Podle Patočky se však nejedná pouze o to, aby se před námi vynořila prvotní

16 Scruton, Robert: Masaryk, Patočka and the Care of the Soul. In: On Masaryk, ed. J. Novák, Amsterdam (Rodopi) 1988, s. 128. („If we understand Patočka, not as a philosopher of the modern consciousness, but as a critic of the communist order, we can, I believe, discover by means of his writings a new and important “crisis” in the experience of Eastern Europe.”)

17 Srov.: Scruton, Roger: Masaryk, Patočka and the Care of the Soul. In: On Masaryk, ed. J. Novák, Amsterdam (Rodopi) 1988, s. 127.

18 Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 200.

otázka, ono prvotní „proč“, které nahodí poklidné bezčasí mýtu. Na prožívané přítomnosti je potřeba ještě vydobýt onen zvláštní celek všech jednotlivostí, které se zatím dávají pouze v rozmanitých perspektivách. Celkovost těchto souvislostí je pak něco, co je trvalé a neměnné a v čem všechno ostatní je teprve tím, čím jest, ale co nám jistým způsobem vždy stále uniká a zůstává v skrytu. „*A k tomu, abychom byli s to něčeho takového docílit – z přítomného vysvětlit přítomné, z toho, co je hluboce, věčně přítomné, vysvětlit i to, co je efemérně přítomné, ukázat, jak je na něm založeno, jak je z něho zdůvodněno atd. – , k tomu je potřebí určité síly, k tomu je potřebí něčeho výkonného a vykonavatel této činnosti všech činností – to je naše duše.*“¹⁹

Patočka tvrdí, že ačkoliv se to na první pohled nezdá, je právě Démokritos, zakladatel atomismu a tedy svým způsobem i materialismu, jeden z mála, který pochopil, že aby byla duše něčeho takového schopná, aby byla bdělá a dotýkala se celkovosti souvislostí, je třeba se o ni starat. Právě proto je centrem jeho nauky péče o duši, přestože se toto spojení u něj explicitně nikdy nevyskytuje a používá jej ve své nauce až Platón jako *tes psyches epimeleisthai*²⁰ Démokritova starost o duši se odehrává na pozadí jeho atomistické filosofie, v níž je svět stvořen ze dvou principů – prázdného prostoru a atomů jakožto tuhých, elementárních a geometricky přesně definovaných částí, na nichž je založen náš viditelný hmotný svět. Duše člověka je pak tím, co je schopno svět v těchto jeho principech a v pravdě univerza nazřít. Totiž pouze duše, která je tohoto schopna, která dosahuje pravého náhledu světa a dokonale jej uchopuje, je také schopna v takovém světě žít, a to nejlepším možným způsobem.²¹ Kromě toho se pak tato duše nalézá ve výsostném postavení, jelikož se jí dostalo pocty, že může splývat s pravdou univerza, a tedy jej v sobě zrcadlit. Péče o duši tedy u Démokrita spočívá v opracovávání intelektuální schopnosti duše, která je poté schopna se k věcem a celému světu přiblížit natolik, aby se stala jejich zrcadlem a aby nakonec dospěla do konfrontace s tím, co je věčné. A toto věčné není pro řeckého člověka nakonec nic jiného, než to, co je božské. Duše tedy může žít životem božským, ačkoliv ne věčným. „*Proto duševní statky, jak říká Démokritos, jsou něco božského, kdežto ten, kdo se zabývá tělesnými věcmi, se zabývá jenom lidskými.*“²²

19 Tamtéž, s. 216.

20 pečovat o svou duši

21 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 218-220.

22 Tamtéž, s. 220.

3. Sókratés

Jestliže Démokritos o duši a o tom, jak o ni pečovat, pouze přemýšlel a jeho myšlenky byly zatím ve stádiu jakési příručnosti pro dosud nerealizovanou praxi, Sókratés byl tím, kdo o duši již pečoval, ačkoliv by se jeho péče dala nazvat doposud primitivní či tzv. málo propracovanou.

Ponechme však nyní stranou, v jakém vztahu byl Sókratés a Démokritos a zda vůbec je Sókratova existence doložitelná. To, co nás nyní zajímá, je péče o duši tak, jak ji vykonával Sókratés a tak, jak jí v jeho podání rozuměl Platón a v současné době také my.

Sókratés může být samozřejmě chápán jako historická postava, ale zároveň novodobý mýtus, který buď vytvořil sám Platón, nebo jej v Sókratově skutečném životě zahlédl. Novodobý je tento mýtus proto, že se v něm již neobjevují bohové jakožto neomezení vládci nebes, ale i všeho pozemského a posmrtného, nýbrž již pouze lidé. Jsou to totiž lidé, kteří podstatným způsobem zasahují do relativně poklidného Sókratova života a odnímají mu právo na život i na jeho činnost, kterou skrze něj, podle Sókrata samotného, vykonávají bohové. Sókratés je tedy ten, koho lidem v dobré víře sesílá božstvo, a lidé si nad ním dovolují vynášet soud, a tak se vlastně nechtíc rouhají záměru bohů.

Sókratův život je mýtem o zrodu filosofie par excellence. Sókratés je svým způsobem typ starého Athéňana, který působil na přelomu doby, kdy se stále ještě žilo podle starých pravidel a tradice (tj. mýtu) a kde všichni svobodní pánové bez protestů zachovávali božsky posvěcená pravidla, jelikož právě bohové byli vzorem všeho pozemského života.²³ Zároveň se však za Sókratova života a působení ohlašuje doba nová, v níž je on jedním z jejich mnoha novodobých poslů. Přesto nelze považovat Sókrata za řeckou paralelu Ježíše Krista, který v sobě plně a mocně přináší nové poselství. Sókrates totiž není představitelem neduhů, které s sebou nová doba nese i přese všechna svá pozitiva, právě naopak, pokud se nová doba probouzí do přítomnosti v poněkud zvládnutá podobě plné válek a politických změn, symbolizuje Sókratés v určité míře morálku dob předchozích. Patočka jej však dokonce chápe ještě jako postavu mnohem složitější, když tvrdí, že „*v téhle situaci a náladě zastává Sókratés novými prostředky to staré, zastává myšlenku, že je důležité nekřivdit, že je lépe křivdu*

23 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 222.

snášet než páchat. To je princip, bez kterého něco takového jako konsensus v obci není možné. Ale on jej podpírá už nejen tradicí, nýbrž něčím jiným, on jej podpírá tím, že hovoří se svými spoluobčany a že je odhaluje, že odhaluje, že oni jsou lidé bloudící.“²⁴

V postavě Sókrata se tedy jednoduše řečeno ohlašuje starý princip, avšak prováděný zcela odlišnými prostředky. Těmito prostředky je Sókratova nová metoda, která spočívá v naprostém a dokonalém otřásání duší nejrůznějších athénských občanů, s nimiž Sókrates promlouvá. J. L. Fischer vidí takovéto ukázkové otřesení v dialogu Eutydemos, kde podle něj „*Sókratés přímo se zavilou záměrností ubíjí ranami svých důvodů nezkušeného mladíka, dokud se vnitřně nezhroutí*“²⁵. J. L. Fischer, stejně tak jako Patočka nechápe tudíž Sókrata jako brilantního řečníka, který ostatní předčí silou svých argumentů (J. L. Fischer se o jeho argumentech vyjadřuje dokonce jako o velmi pochybných²⁶), nýbrž v něm vidí někoho, kdo celou svou bytostí usiluje o odhalení protivníkovy nevědomosti.

Sókratova cesta je tedy cestou negativní. Podle Patočky je Sókratés dokonce veliký tazatel, jelikož jen takto, jakožto tvůrce těch správných otázek, je oním absolutně suverénním a nepřemožitelným protivníkem. Nemohl by takovým být, kdyby jej totiž něco konečného na zemi nebo na nebi pozitivně poutalo a on nemohl být zcela a úplně svobodným.²⁷ Sám Sókratés o této své svobodě latentně rovněž promlouvá, když se zmiňuje o záhadném daimóniu: „*Jest to ve mně již počínajíc od dětství jakýsi hlas, který, kdykoliv se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí.*“²⁸

Sókratova specifická činnost tedy není vědoucím mudrováním a pozitivním nalézáním konečné pravdy, nýbrž spočívá v umění zploditelském, v tzv. maieutickém umění, které podle svých vlastních slov převzal po své matce. Sókratés však nerodí těla, nýbrž pomáhá na svět lidským duším, jelikož v každé z nich nalézá záblesk jakési předchůdné dovednosti pečovat o sebe sama. Sókratés tedy ve vlastním smyslu o duše nepečuje, jeho působení není pečovatelského rázu, jediné, co tato skutečná či mýtická postava činí, je plození této starosti a péče o duši v duších ostatních občanů. Sókratés je v konečném důsledku přesně ten, kdo zažehuje v duších svých spoluobčanů malé platónské jiskry, které stačí vznítit pouze jednou a poté se již samy sebou živí. V tomto smyslu je tedy duše „*nositelkou osudu, vnitřního určení člověka. Duše rozhoduje o*

24 Srov.: Tamtéž, s. 223.

25 Fischer, Josef Ludvík: Případ Sokrates. Praha, NLN 1994, s. 113.

26 Srov.: Tamtéž, s. 113.

27 Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 18.

28 Platón: Obrana Sókratova, St. I. 31.

*sobě samé a má k tomuto cíli moc, která je jen jí vlastní – poznání pravdy, sílu rozeznání dobrého a zlého*²⁹. Delfské *gnóthi seauton!* je pak v konečném důsledku uvědoměním si svých vlastních mezí a nahlédnutím sama sebe jakožto úkolu.

Dalo by se říci, že i Platónova péče o duši je v jistém slova smyslu stejného rázu jako ta Sókratova, a tudíž není mezi Sókratem a Platónem v jejich chápání péče o duši v hrubých obrysech podstatný rozdíl. Podstatná distinkce mezi nimi skutečně neexistuje, jelikož by byl tento rozdíl již dávno, alespoň u Patočky³⁰ reflektován. Přesto si dovolím tvrdit, že péče o duši u Sókrata a Platóna se již na první pohled v malé míře liší tam, kde se liší jejich politické intence. Jestliže Sókratés je člověk veskrze apolitický a podle J. L. Fischera se v něm dokonce skrývá rys jisté „introvertovanosti“³¹, tak Platónův celý život je protkán politickými událostmi jeho obce, a sám tudíž považuje polis za jednu z nejdůležitějších věcí v lidském životě. Ačkoliv je tedy Sókratova péče o duši péčí uvědomělou a vždy důslednou, nikdy se nechce zaplétat do věcí, které hýbají dobovými Athénami, protože „*kdo vskutku bojuje za právo a chce být jen na krátký čas zůstatí bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí a ne být člověkem veřejně činným.*“³² Platón tedy svým způsobem zachází dál a pozoruhodným způsobem vtěluje fenomén péče o duši do své nauky o státu, a tak vlastně rozšiřuje hranice jeho působení z pouhé starosti o duši jednotlivce na péči o dobro celé obce.

Na závěr je ještě třeba zprostit Sókrata podezření, které na něj může padnout odevšad, kde není jeho celoživotní působení správně pochopeno. Laik totiž může namítnout, že Sókratés nikdy ničemu neučil, pouze výsměšně zbavoval své soupeře v dialogu pevné půdy pod nohama, a tedy relativizoval každý pozitivní výměr pravdy. Při bližším pohledu tomu tak není a poukazuje na to i Patočka, když přichází s teorií „negativního platonismu“, v níž se zabývá mnohdy zhoubným vlivem ideje chápané jako cosi absolutního, strnulého a nehybného a konfrontuje ji se Sókratovým odkazem a jeho zkušeností transcendence, svobody a pohybu duše, dějin a snad i celého univerza, jehož pravda se může pouze jevit, avšak nikdy nemůže být do důsledku vyjevena ve svém celku.³³ Navíc Sókratova nauka, ač jistým způsobem chudá, přece

29 Patočka, Jan: Sókratés. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991, s. 109.

30 Máme však na mysli pouze jeho pozdní přednášky Platón a Evropa a Evropa a doba poevropská ad. (nelze nyní – s ohledem na čtenáře – brát v potaz jeho další studie, kterými se budeme zabývat v následujících oddílech a jež se explicitně péčí o duši sice nezabývají, ale kde je Platónův a Sókratův koncept toho, co rozumíme pod pojmem péče o duši, rozpracován podrobněji).

31 Fischer, Josef Ludvík: Případ Sokrates. Praha, NLN 1994, s. 110.

32 Platón: Obrana Sókratova, St. I. 32.

33 „*za historičnost sókratovského boje proti životnímu úpadku nastupuje nápodoba věčného světa*

jen přináší ve své zdánlivé negativnosti cosi pozitivního. Jestliže lze tedy Sókratův odkaz péče o duši nějak stručně definovat, je to výzva k neutuchající snaze o tzv. jednotnost a nerozpornost duše. Tato snaha je v sókratovských dialozích přítomná velmi často: „*Vidíš, nejmilejší Kallikle, jaký je rozdíl mezi tím, co ty mně vytykáš, a tím, co já tobě? Ty totiž o mně tvrdíš, že mluvím stále totéž, a to mi máš za zlé; já však tobě naopak vytykám, že nikdy nemluvíš totéž o týchž věcech, nýbrž jednou jsi ve svém výměru za lepší a mocnější pokládal silnější, potom zase rozumnější, a nyní zase přicházíš s něčím jiným.*“³⁴

Ačkoliv tedy Patočka hodnotí snahu o pozvednutí péče o duši u Sókrata a Platóna dohromady, je nyní více než zjevné, že lze tuto jejich snahu nahlížet také odděleně. Sókratés je totiž ten, který jako jeden z prvních filosofů své doby zaměřil pozornost od zkoumání univerza ke zkoumání člověka, především pak té jeho části, kterou nazýváme duše. Sókratés však duši nepopisuje a nezabývá se jejími částmi jako to dělá do jisté míry ve své nauce o duši Platón, nýbrž se jí snaží uchopit v jejím celku. Duše se pro něj musí stát nerozpornou, neodporující si a jednotnou, musí být především pevná, aby byla schopná odolat všem pokušením a nástrahám, které jsou v přímém rozporu s dobrem, tím dobrem, k němuž vše lidské i to ostatní směřuje. Ještě lépe však tuto myšlenku vystihuje ve své stati Patočka, když píše, že „*starost o duši je něco úplně vnitřního. Péče o duši nechce duši instruovat k nějakému vnějškovému úspěchu – to ať si dělají sofisté. Péče o duši je vnitřním formováním duše samotné, formováním v něco jednotně pevného a v tomhle smyslu jsoucího, právě proto, že se zabývá myšlením. A je to myšlení přesné, ohraničené, které má hrany. Proto také duše dostává určitou podobu, nerozplývá se. Kdežto duše člověka, který se oddává nikoli tázání a odpovědím – tomu, čemu Platón říká vnitřní rozhovor, myšlení –, duše člověka, který se oddává kupříkladu sentimentu nebo který se oddává potěšení, ta se rozplývá v neurčitosti slastí a přirozeně strastí, které jdou spolu ruku v ruce. Tato neurčitost spočívá v tom, že slast a strast nemají žádnou určitou mez, podobu. Chtějí pořád víc a víc – a nikde není žádný konec.*“³⁵

Sókratovi jde tedy v konečném důsledku o spravedlnost, jelikož jednotná a sama v sobě nerozporná duše musí být nutně spravedlivá. A je to právě ona spravedlnost, která inspiruje Platóna, aby ji pozvedl mezi základní čtyři ctnosti duše a

ideového, absolutnost pravdy se zdá být zaručena nepřemožitelnou, universální pojmovou systematikou a realizována dokonalou státní formou.“ (Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 21.)

34 Platón: Gorgias, 491 b, c.

35 Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 225.

na základě ní i ctnosti obce, v níž je spravedlnost kardinální podmínkou jejího fungování.

4. Platón

Péče o duši a její charakter (Platón versus Démokritos)

Jelikož mezi pojetím péče o duši u Sókrata a Platóna není rozdíl markantní natolik, abychom si nevystačili s dílčími poznámkami v jednotlivých kapitolách či podkapitolách, rozdíl mezi chápáním péče o duši u Démokrita a Platóna je stěžejní do té míry, že je třeba právě na něm v samostatné podkapitole ukázat, kam Platónova péče o duši směřovala a jaký byl vlastně její charakter.

Jestliže je tu pro Démokrita péče o duši převážně kvůli poznávání veškerenstva, totiž prostředkem pro dosažení pravého pohledu na svět, Platón jde za tuto metu dále, protože tvrdí, že účelem o sobě je zde právě pouze a jedině duše, kvůli níž se univerzum poznává a vysvětluje. Duše se totiž u Platóna prochází univerzem právě proto, „*aby byla tím, čím má být. Nepečuje se o duši proto, aby se poznávalo, nýbrž poznává se proto, aby se duše stala tím, čím být může a čím ještě tak zcela není.*“³⁶

Další rozdíl mezi těmito dvěma řeckými mysliteli je možno však také nalézt tam, kde je Démokritos ve své morálce pravdivosti, v níž duševnímu dává přednost před tělesným, hlasatelem jakéhosi intelektuálního sobectví či lépe řečeno intelektuální izolace. Démokritos se totiž spolu se svou duší a jí nalezenou pravdou praktickému světu naprosto vzdaluje a uzavírá se do sebe sama, aniž by reflektoval to vnější, co se okolo něj odehrává. Naproti tomu Platón, zřejmě proto, že žil v centru všeho tehdejšího dění, péči o duši chápe jako ustavičný impuls k tomu, aby se nezapomínalo na obec, která svůj spravedlivý život odvozuje právě od činnosti jednotlivce, jenž se o svou duši svědomitě stará. Toto starání se pak nutně děje skrze pěstování filosofie, a tudíž jen filosofové mohou mít největší podíl na tom, aby obec neskómírala a následovala pravdu: „*Ani obec ani ústava, ba podobně ani jednotlivý muž nedosáhne nikdy dokonalosti, dokud tito filosofové, počtem skrovní a mající nyní jméno lidí ne sice zlých, ale neužitečných, nebudou řízením osudu uvrženi v nutnost, aby se chtěj nechtěj ujali péče o obec a obec aby se stala jich poslušnou, anebo dokud synové nynějších vladařů a králů nebo tito sami nebudou nějakým vnuknutím božím zachvázeni pravou*

36 Tamtéž, s. 220.

láskou k pravé filosofii. ³⁷

Duše u Platóna

Nelze dále přikročit k samotnému jádru platónské péče o duši, jestliže alespoň v hrubém náčrtu nepochopíme to, co pro Platóna znamená duše, tj. *psyché*, která teprve jakoukoliv starost o duši zakládá.

Platónovu nauku o *psyché* nelze však pouze z vulgarizovat a uchopit ji jako systematický popis jednotlivých duševních částí bez toho, aniž bychom pochopili celkovou úlohu a cíl duše, která je jejím ústředním motivem. Musíme totiž nejdříve vzít v potaz, že *psyché* není dalším předmětem mezi mnoha jinými, kterého je třeba se racionálně a kriticky zhostit. *Psyché* v Platónově filosofii zaujímá význačné místo, jelikož je to právě ona, kdo zprostředkovává spojení mezi světem idejí a světem pozemským. Ve skutečnosti je však toto zprostředkování dílem jedné základní duševní síly – eróta, přičemž z dialogu *Symposion* vysvítá, že jednotlivé mohutnosti duše jsou jen jejími různými projevy.³⁸

Jak však k takovému zprostředkování mezi světem idejí a světem, v němž každodenně žijeme, dochází? Toto zprostředkování má za svůj základ pohyb. Pohyb, který nikdy nevznikl a nikdy také nezanikne, protože duše je nesmrtelná a protože je to právě ona, kdo samu sebe v pohyb uvádí.³⁹ A je to zároveň pohyb v univerzu zcela ojedinělý a výjimečný – neodehrává se totiž ani v božské mysli, která o vědění neusiluje z toho důvodu, že už ho vlastní v plném rozsahu, ani v mysli nižších či vyšších živočichů, a dokonce tento pohyb neprobíhá (ačkoliv probíhat potenciálně může) ani u nevzdělanců, kteří jsou se sebou samými spokojeni do té míry, že jejich duše tkví ve stále stejném bodě.

Duševní pohyb však není pouze pohybem, který míří „nahoru“ do světa idejí, není to tedy pouze duševní činnost či vzestupný pohyb poznání, skrze něž stejně jako v dialogu *Symposión* člověk nahlíží jsoučno samo o sobě v jeho pravé bytnosti a absolutní zjevnosti. Je to také pohyb úpadkový, tj. pohyb z Platónovy oblasti neviditelného do znovu viditelného, bezmezného, neurčitého či prostého čistoty. Tento sestupný pohyb pak může být buď trvalejší, nebo pouze dočasný, když naše duše řeší problémy těla, jež potřebuje ukojit nejběžnější denní potřeby. Protiklad obou sfér, v

37 Platón: Ústava, 499 b, c.

38 Srov.: Ricken, Friedo: Antická filosofie. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2002, s. 72.

39 Srov.: Platón: Faidros, 245 c-e.

nichž se duše pohybuje, lze tedy formulovat především jako protiklad tělesného a netělesného. „*Duše, která se pohybuje v tělesné oblasti, připoutává se k ní, propadá jí; všecko v ní se stává tělesným v tom smyslu, že tělesnost je spoluúčastna a dominuje; i myšlení se stává pouhým míněním, neschopným pochopit to, co je čisté, nesmíšené a jedno proti mnohému, které nás obklopuje.*“⁴⁰

Duše však zakouší pohyb i tam, kde se nepohybuje z oblasti čistého do oblasti nečistého a naopak. Duše zažívá pohyb i v těchto oblastech samých, jelikož například i tím, že ukájí své potřeby, nastává v ní samé změna. A podobně je tomu také i v oblasti toho, co je čisté, protože i tady se sama *psyché* ovlivňuje tak, že přichází do styku s tím, co je bez poskvrny. Patočka tento svébytný pohyb duše obrazně přirovnává ke spirále, ke spirálovitému pohybu – pohyb v dané oblasti lze znázornit kruhem (ze sebe ven k věcem, které *psyché* postrádá, a od nich opět zpět k sobě) a pohyb mezi oběma oblastmi, mezi čistým a nečistým, je vlastně pohybem vzestupu nebo úpadku.⁴¹

Nelze se však na tomto místě obšírně zabývat Platónovou naukou o duši v jejím celku či plnosti, proto se pokusme dostat z ní to pro nás relevantní prostřednictvím „elegantní zkratky“. Existuje ovšem několik mýtů a podobenství o duši, které před nás Platón ve svých dialozích kdysi předestřel a kde nám chtěl svou nauku o duši přiblížit, přesto se nyní pro naše potřeby pozastavme pouze u jednoho. Oním mýtem či podobenstvím bude slavný mýtus o jeskyni ze sedmé knihy Platónovy *Ústavy*.

Mýtus o jeskyni

Platónův mýtus o jeskyni není pouze podobenstvím o vzdělanosti a nevzdělanosti, tedy mezi duší nevědomou a vědomou, jak Platón na počátku sedmé knihy píše. Jeho podobenství má mnohem obecnější a důležitější rámec dopadu. Navíc nelze měřit pojem Platónovy vzdělanosti dnešními konotacemi. Vzdělanost u Platóna není tím, čím je pro nás dnes, tedy jakýmsi „obalováním“ naší duše nejrůznějšími znalostmi a vědomostmi. Musíme si uvědomit, že téměř vše, čím se Platón seriózně a důkladně zabývá, leží stále ve stínu jeho nauky o věčných, nečasových idejích. Tudíž i protiklad mezi nevzdělanou a vzdělanou duší je zde mnohem spíše pojímán jakožto protiklad mezi duší, která prodlévá v blízkosti idejí, a duší, která žije spokojena ve světě prostých jevů.

Podobenství začíná stručným nastíněním jeskynního prostředí, v němž žijí již od

40 Patočka, Jan: O duši u Platóna. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 63-64.

41 Srov.: Tamtéž, s. 66.

svého dětství různí lidé. Tito lidé jsou však spoutáni jak na nohou, tak na svých šjích, a nemohou se tudíž ze svého místa hnout, a dokonce ani obrátit svou hlavu vzad – vidí pouze to, co se děje bezprostředně před nimi. Platón pak pokračuje ve svém popisu dále: „*Vysoko a daleko za nimi hoří oheň a uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni jest nahoře příční cesta, podél níž si myslí vystavěnou zídku na způsob přepážek, jaké mívají před sebou kejklíři a nad kterými ukazují své kousky. (...) Mysli si pak, že podél této zídky chodí lidé a nosí všelijaké nářadí, přečnívající nad zídku, také podoby lidí a zvířat z kamene i ze dřeva i všelijak vyrobené, přičemž jedni z nosičů, jak se podobá, mluví, druzí pak mlčí.*“⁴²

Zdeněk Kratochvíl tuto úvodní expozici mýtu přirovnává k jakémusi prapodivnému stínovému divadlu, který je převzat z eleúsinských mystérií, tedy z podzemního zasvěcovacího obřadu prostřednictvím konfrontace zmíněného stínového divadla s divadlem živým a přírodní skutečností. Je však podle něj stejně tak možné, že zde byl Platón ovlivněn rovněž orfickým mýtem.⁴³ Ať je tomu tak, či onak, podstatné je, že Platón tento obraz naplňuje zcela novým smyslem, jenž spočívá v obratu *psyché*. Tento obrat Platón nazývá *paideia*⁴⁴, přičemž jejím vrcholem je čistý názor pramene všech jsoucen či zdroje všeho světla. Opakem tohoto obratu, této *paideia* je pak stav popisovaný výše, tedy každodennost jeskynního člověka, v níž jsou stíny pokládány za věci nanejvýš skutečné, kde člověk žije v domnění, že je naprosto svoboděn, ačkoliv tomu tak ani zdaleka není, a kde není bezútešně upadlý, nevolný způsob života nikým reflektován.

Pozastavme se však u tohoto obratu, který je záležitostí *psyché* (jelikož jak jsme již výše naznačili – ona je právě tím, co v člověku způsobuje pohyb) podrobněji. Platón tento obraz vykresluje následovně: „*Jeden z nich*⁴⁵ *jest vyproštěn z pout a přinucen náhle vstáti a otočiti šji a jíti a hleděti vzhůru ke světlu.*“⁴⁶ Preordinovaná instance v platónské *paideia* je tedy, jak vidíme, neosobní, anonymní a je mimo oblast lidských proseb⁴⁷. Není tu nikdo konkrétní, kdo by způsoboval jedincův obrat, kdo by jej zbavil pout a vyslal vstříc světlu. Přesto před sebou náhle máme svobodného obyvatele jeskyně, který právě prodělal celkový obrat. Celkový proto, že Platón jedince vystavuje extrémní zkušenosti. Nedochozí zde totiž k pozvolnému vyprošťování z pout, obyvatel

42 Platón: Ústava, 514 b, c.

43 Srov.: Kratochvíl, Zdeněk: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha, Herrmann & synové 1995, s. 21-22.

44 výchova, vzdělávání

45 rozuměj jeden z obyvatel jeskyně (pozn. autora)

46 Platón: Ústava, 515 c.

47 na rozdíl od křesťanské *educatio*

jeskyně není postupně vyváděn z omylu a část po části uvykán na pravdu, přičemž svět, v němž byl nucen dosud žít, se mu začíná pomalu vyjevovat v jeho rozporech a nepravdě. Je tomu právě naopak – vše probíhá najednou a nepříjemně a jedinec by z toho všeho „*cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl by schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl.*“⁴⁸ Navíc Platón podrobuje tomuto obratu člověka celého, není to ani jeho rozum, ani jeho emoce či snad pouze tělo, které se mění, vyvádění na světlo si totiž vyžaduje účast člověka ve všech jeho rovinách a s plným nasazením.

Platónova *paideia*, konkrétně onen obrat, který je její částí, nám pak v mnohém připomíná Sókratův *elenchos*. Jestliže *elenchos* způsobuje v druhých, s nimiž Sókratés hovoří, náhle probuzenou kontradikci a jedinec si začíná uvědomovat, že jeho původní přesvědčení se zakládá na vyvratitelných rozporech, tak také *paideia* a její obrat konfrontuje jedince s dvěma protikladnými světy, z nichž jeden – svět jeskynních stínů – je evidentně ten podružný a nepravý. I přes tyto shodné znaky však opět můžeme mezi Sókratovým a Platónovým pojetím najít větší či menší distinkce. Sókratův *elenchos* a Platónova *paideia* sice tkví v tom, že *psyché* poté, co se stala svědkem svých vlastních rozporů, se náhle sama od sebe dává do pohybu vzhůru a uděluje si impuls k jednotě, k bytí a pravému poznání, východiska i metoda tohoto obratu jsou však u zmíněných myslitelů rozdílné. Zatímco Sókratés je sám určitou konkrétní instancí, která v jedinci zažehuje vědomí o jeho vlastních rozporech, a způsobuje tak vlastně daný obrat, Platón ve své *paideii* o žádné instanci, jež obrat způsobuje (uvolňuje jeskynního obyvatele z pout), nehovoří. Můžeme se v tomto případě nejspíše domnívat, že Platónův „vychovatel“ musí zůstat neosobním, protože není pro obrat lidských duší v dané chvíli vůbec relevantním, protože podstatná je vždy ona konkrétní na světlo vytahovaná či vychovávaná duše. Avšak není nepravděpodobná ani verze, kdy Platón za vychovatele považuje nejenom „někoho“, ale rovněž „něco“⁴⁹, a proto se o něm v podobenství o jeskyni nevyjadřuje. Vraťme se však zpět ke konfrontaci Sókrata a Platóna – existuje totiž alespoň ještě jeden ne nepodstatný rozdíl mezi oběma, který spočívá v metodě samotného obratu. Platónova metoda se dá velmi snadno vyvodit například na základě těchto řádků: „*Ano, myslím, že by potřeboval si zvyknouti, kdyby chtěl uviděti, co jest nahoře. A nejprve by zíral nejsnáze na stíny a potom na obrazy lidí i ostatních předmětů, zrcadlíci se na vodních plochách, později*

48 Platón: Ústava, 515 c, d.

49 něco ve smyslu jakékoliv jiné věci, činnosti či stavu, které mohou obrat a následný pohyb vzhůru v konkrétní *psyché* způsobit

*pak na tyto předměty samy. (...) Konečně pak, myslím, by byl s to, aby popatřil na slunce, ne na jeho obrazy ve vodě nebo na nějaké jiné ploše, nýbrž na ně samo o sobě na jeho vlastním místě, a aby se podíval, jaké jest.*⁵⁰ Jak vidíme, Platónův způsob obratu se sice děje pomocí srovnávací metody, pomocí srovnávání obou světů – světa jeskynního, nepravého a světa pravého, je to však uvědomování si rozporů, které se neudá ihned. Není to dokonce ani možné, jelikož jedinec vytahovaný na světlo si nejprve musí zvyknout na neobvyklý jas, do něhož je násilně vlečen. Tímto jasnem je pak pravda, která je od jeskynního způsobu života něčím tak odlišným a nespolehlivým, že ji nelze jakožto novou skutečnost pojmout v jejím celku, nýbrž je třeba si na ní pouze postupně uvykat. Právě zvyk je tedy oním hybným momentem a onou metodou, jež Platón ve svém mýtu o jeskyni propaguje a která je zároveň zdrojem pohybu, který duše vykonává při pohybu směrem vzhůru. Sókratés se pak drží zcela odlišné metody. Jeho *elenchos* není totiž způsobem, jak ve druhém podnítit směřování k pravdě prostřednictvím zvyku, je to naopak metoda, jejíž zdrojem je čistě logický rozpor, který v jedinci vznikne, jakmile je jeho původní pravda logickou metodou zcela vyvrácena.

Je tu ovšem ještě další podstatný moment, který je třeba v souvislosti s podobnostmi o jeskyni, ale i s celou Platónovou naukou o duši, potažmo jeho péčí o duši zmínit. Je to péče o duše ostatních, kteří v jeskyni zůstávají a poddávají se dosud nepravému mínění o věcech. Podle Palouše je tak Platónova *paideia* nejen přípravou lidské bytosti a zrodem vztahu k pravým jsoucnům vůbec, ale v neposlední řadě i přípravou k tomu jsoucnu, které Platón nazývá *polis* a to proto, že ačkoliv je téměř každému poskytnuta možnost vymanit se z pout, ze své „zabořenosti“ k nadhledu, zůstává tento „každý“ nakonec vždy obyvatelem jeskyně, tedy jistého společenství lidí, kteří jsou spolu nuceni žít a nějakým způsobem vycházet. Toto jeskynní obydlí je pak pro Palouše jakási pomyslná lidskost, jejímž charakteristickým určením není pobyt v plném světle, nýbrž v polosvětle, tedy v podivném příšeří mezi stíny, kde jedni podle svého určení⁵¹ žijí světle blíž a druzí dál.⁵² Platón tedy právě v tomto mýtu ukazuje, jak je možné realizovat konkrétní propojení mezi jeho naukou o duši a naukou o státě. Není totiž možné, aby jeskynní člověk náhle vyvedený na slunce blaženě pod jeho paprsky setrval a nepokusil se o sestup zpět do jeskyně. Platónovy se zde však nejedná o samotný sestup duše; návrat do jeskyně není v pravém slova smyslu

50 Platón: Ústava, 516 b.

51 myšlení řemeslníci, strážci, vládcové

52 Srov.: Palouš, Radim: Čas výchovy. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991, s. 62.

sestupem, v němž duše opět ztrácí ponětí o tom, co je to skutečný svět bytí, je to mnohem více opět jistý druh starosti – starosti o duše jiných. Je to právě onen Sókratův dialog, kde Sókratés rovněž pomyslně sestupuje na úroveň svých protivníků a kde přesto sám zůstává tím, kým byl doposud – vědoucím o svém nevědění a podle delfské věštírny nejmoudřejším ze všech lidí. Ačkoliv si je tedy Platón vědom toho, že sestupem by vědoucí člověk připadal jistým způsobem ostatním nevědomým směšný a hrozilo by riziko, že jej zabijí, jak se to de facto stalo Sókratovi, přesto k tomuto návratu do jeskyně vědomě vybízí: „*Náš pak úkol, děl jsem, zakladatelů obce, jest násilím přivést lidi nejlepších přirozeností k té nauce, kterou jsme v předešlém nazvali největší, aby totiž uviděli dobro a vystoupili po oné cestě vzhůru, a když by tam vystoupili a s dostatek je uviděli, nedovolovati jim to, co se nyní dovoluje. (...) Aby tam zůstávali a zdráhali se sestupovati nazpět k oněm vězňům a neměli podílu v trudech a počtách u nich obvyklých, ať jsou nicotnější, nebo vážnější.*“⁵³

Mýtus o jeskyni tedy není pouhým mýtem či podobenstvím o vzdělané a nevzdělané duši, jak sám Platón na začátku sedmé knihy předesílá, nýbrž především se jedná o mýtus, který dovádí Platónovu nauku o duši do jejich nejzazších praktických mezí. Nejenom, že podává vysvětlení o tom, jakým způsobem dochází v duši samotné k pohybu vzhůru, jakým způsobem se tedy duše obrací, rovněž však tuto duši vůbec poprvé zasazuje doprostřed etických a politických problémů. My jsme si pro naše potřeby vybrali tento mýtus právě proto, že dokonale zapadá do zkoumaného fenoménu péče o duši, jelikož při starosti o svou vlastní duši se nelze vyhnout starosti o duše ostatních, starosti o rodinu, obec, *polis* či jakkoliv nazveme společenství lidí, kteří tvoří intimní či méně intimní svět kolem nás.

5. Aristotelés

Patočka se nevěnoval péči o duši pouze u Platóna, ale v rámci svého rozsáhlého pojednání o duchovních dějinách Evropy se dotkl také rozvinutí či transformace tohoto problému i u nemenšího velikána řecké filosofie – Aristotela.

Patočka tvrdí, že péče o duši je sice pojem pouze platónský, že Aristotelés o něčem takovém explicitně vůbec nemluví, přesto se u Aristotela nalézají také. Je to z toho důvodu, že jak Platón, tak Sókratés nebo Aristotelés nejsou filosofy v dnešním slova smyslu, nejsou nutně spojeni s akademickou půdou a nejde jim pouze o suchou

53 Platón: Ústava, 519 c, d.

teorii, která by byla zbavena veškeré lidské praxe a odpoutána od snahy nalézt pevný kořen dobrého života, právě naopak – snahou veškeré jejich teoretické snahy je nalézt cestu k pravdě, která je podstatně a v nutné součinnosti spojena s dobrem. A k nalezení této cesty je potřeba nejenom duše, ale také péči o ni samu.

Fenomén péče o duši je podle Patočky u Aristotela obsažen jak ve vzniku jeho systematické ontologie, tak v nauce o státě a také v nauce o individuálním osudu duše⁵⁴.

Ontologicky však už duše u Aristotela není tím, čím je pro Platóna, duše se již nenachází na pomezí viditelného a neviditelného světa, nýbrž je celá v platónské jeskyni. Do jeskyně se sice poté, co vystoupala na světlo pravého světa, vrací i duše Platónova, u Aristotela je však tento návrat na rozdíl od Platóna absolutně nenásilný. Patočka to ve svých přednáškách vysvětluje takto: „*On provádí takový paradoxní filosofický pohyb. Vidí sice rozdíl mezi měřítkem a měřeným, vidí rozdíl mezi jsovcem a tím, co tvoří jeho bytí, ale on se to bytí snaží spojit s tím jsovcem, aby se bytí nezdujovalo. Tahle hluboká, paradoxní a nesnadná myšlenka je vlastní podstatou Aristotelova filosofického činu.*“⁵⁵ Co to však znamená? Znamená to, že Aristotelés opouští Platónův svět idejí, aniž by přitom opustil samotný problém bytí. Problém bytí je totiž u Aristotela reflektován i nadále, jen už k němu není zapotřebí takového pohybu duše, který vykonávala duše u Platóna. Pohyb tu sice je, ale již není směřován vzhůru či zpět dolů, duše svůj pohyb vykonává právě tím, že nahlíží každou věc v jejím vnitřním svérázu, v jejím vlastním bytí. Ukazování se bytí je tedy ve své podstatě ukazováním se věcí. A duše je místem věcí, nikoliv však v materiálním smyslu, nýbrž tak, že právě v ní se ukazují věci být tím, čím skutečně jsou.⁵⁶

Péče o duši, která se odehrává v obci, není již u Aristotela analogická s duší samotnou, jak tomu bylo u Platóna, obec již není zvětšenina duše. Aristoteles tyto dvě entity nepropojuje tak důmyslně, jako to činil Platón, přesto tvrdí, že etický, mravní život je mimo společnost, mimo *polis* zcela nemyslitelný. Člověk i jeho duše je totiž pro obec doslova stvořen, je tím, čemu Aristotelés říká *zoón fysei politikon*, tvor od přírody společenský. Navíc nesmíme zapomínat také na to, že ve všem lidském usilování vždy jde podle Aristotela o dobro, o dobro samo, které je posledním cílem všeho snažení. A právě toto dobro náleží k nauce nejváženější a nejvyšší – nauce

54 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 315.

55 Tamtéž, s. 322.

56 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 322-326.

politické, neboť ta jako jediná určuje, které nauky mají být přítomny v obcích, a kterým se má jednotlivec učit, a pečuje taktéž o to, aby občany učinila dobrými a schopnými krásných výkonů. Avšak i v Aristotelově obci, čímž je opět ve shodě se svým učitelem Platónem, musí vládnout někdo, kdo není pouze odborníkem v něčem, nýbrž ve všem. Nemusí to být však nutně filosof, Aristotelovi se jedná pouze o to, aby spravedlnost v obci byla zaštitěna a zajištěna zákonem: „*proto nenecháváme vládnout člověka, ale zákon.*“⁵⁷

Co se týče péče o duši pro sebe samu, pro vnitřní život člověka, jde Aristotelova filosofie mnohem dál za Platóna, který systematickou nauku o duši nikdy nevypracoval. Aristotelés nejenom svou etiku, ale i to, co by se dalo nazývat péčí o duši, staví na jediném základě, jímž je blaženost. Právě úsilí o blaženost je tím, co je duši člověka vlastní a co mu ponechává dostatek prostoru, aby mohl v plné míře realizovat i svůj vlastní vnitřní život, který nebyl u Platóna nikdy explicitně vysloven, ale vždy pouze konán skrze dialog s ostatními. Aristotelés tedy již tuto oblast, toto nejvlastnější lidské nitro, plně zakládá, a staví jej dokonce do středu své etické nauky. Lidská duše v Aristotelově filosofii dlí uvnitř a její úkol a starost spočívá nikoliv v opatrování stavu blaženosti, který vychází z vnějšku, ze světa veskrze tělesného a materiálního, nýbrž v hledání blaženosti, jež se nalézá opět pouze uvnitř člověka samotného. To znamená, že skutečně blažený člověk se nikdy nemůže stát bídným. Takový člověk blaženost neztratí, ani když se mu na jeho životní pouti stanou jakékoliv nepříjemné, ošklivé nehody.

Pravou podstatou blaženosti je ctnost (řec. *areté*, lat. *virtus*) a to proto, že pakliže má být blaženost trvalá, stálá a nemá podléhat změnám, je ctnost jedinou zárukou její neměnnosti, jelikož veškerá ctnost je stále jedna a táž stejně jako je jedno a totéž neproměnlivé dobro. Ctnost ovšem není něčím, co lze nabýt tady a hned a co je nám automaticky a bez beze vší snahy dáno, v Aristotelově případě se dokonce nejedná ani o sókratovský intelektualismus, kdy ctnost je vědění, Aristotelés v tomto případě jde opět ve stopách Platóna a jeho jeskyně, kde hledět do slunce mohou pouze ti, kteří si postupem času na tento nevýslovný jas zvykli. Co to však znamená? Znamená to, že Aristoteles nepřipouští žádné jiné nabývání ctností, než je to, které lidská duše získá každodenním cvikem, učením, zkušeností a návykem.

Ještě je tu však jeden podstatný rozdíl mezi duší u Platóna a tou, kterou nám předkládá Aristotelés. Aristotelés totiž odmítá výslednou tezi dialogu *Faidón*

57 Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha, Rezek 1996, 1134a35.

považující duši za jakýsi nezávislý duchovní princip, který existuje mimo naše tělo a jenž může ono „vžvení duše“ po smrti opustit a nastěhovat se do jiného těla (*metempsychosis*). Aristotelés tvrdí, že duše není substancí nezávislou na těle, ale pouze jakýmsi oživujícím principem těla. V konečném důsledku to tedy znamená, že lidská svoboda a potažmo i péče o duši v její plné míře může být podle Aristotela realizována již tady, na onom světě, jelikož tělo není ničím, co by činnost duše a její vzepětí jakkoliv omezovalo.

Na závěr si ještě připomeňme, že Aristotelés rozlišuje tři druhy života. Nejprve pouhý život, která má člověk společný s rostlinnou říší – tzv. život vegetativní. Na vyšší příčce je poté život smyslový, ale ten je stále ještě společný nejen člověku, ale i každému živočichovi. A nakonec existuje život činný, život rozumné bytosti jakou je pouze a jedině člověk. Tato bytost má mozek a myslí. Úkolem člověka je tedy především život aktivní, činnost duše ve shodě s rozumem, a tudíž zároveň i s lidským dobrem. Patočka v této souvislosti píše, že všichni chceme být šťastni, a proto lidské jednání, lidská aktivita směřuje podle Aristotela právě za tímto. Ovšem už v tom, že říkáme, že chceme být šťastni, je obsaženo, že našemu jednání jde nějak podstatně o náš způsob bytí, že naše jednání je také svého druhu porozumění, porozumění sobě, porozumění tomu, co my koneckonců jsme a co chceme.⁵⁸ A toto porozumění sobě samým a našemu niternému životu je tím, co je podle Aristotela pravým úkolem péče o duši, alespoň tou, jež se odehrává mimo rámec obce.

6. Péče o duši jako centrum platónského učení a její tři hlavní hlediska

Patočka tvrdí, že péči o duši lze předvést ze tří hlavních hledisek a dovolává se přitom samotného Platóna: „*Tady Platón sám ukazuje, že starost o duši se mu ve svém průběhu člení ve tři velké proudy, trojím způsobem se starost o duši vyjevuje, trojím způsobem se toto filosofické zformování sebe sama ukazuje. Trojím způsobem, z nichž každý je tomu nejvlastnějšímu jádru, tomu, co jsem já, různým způsobem blízký.*“⁵⁹ Touto jakousi trojdimenzionalitou platónské péče o duši jsou následující tři části či hlediska: 1) péče o duši v jejím obecném projevu jako ontologický rozvrh⁶⁰ 2) péče o duši v obci jakožto konflikt dvojího způsobu života (obec jako projekce duše) 3) péče o

58 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 330.

59 Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 233.

60 na jiném místě Patočka hovoří o tzv. ontokosmologickém rozvrhu (srov. spisy *Evropa a doba poevropská a Platón a Evropa*)

duši jako její vnitřní život (péče o duši jako ovládnutí sebe sama).

Péče o duši jako ontokosmologický rozvrh

Péče o duši jakožto ontokosmologický rozvrh je, co se týče jejího pochopení a zvládnutí, nejnáročnější. Za prvé je to z toho důvodu, že Patočka se zde pouští na tenký led částečného výkladu a uchopení Platónových nepsaných nauk, za druhé proto, že jak sám Patočka tvrdí, je právě toto první hledisko péče o duši od jádra nás samých nejvíce vzdálené.⁶¹

Patočka na počátku svých úvah přirovnává duši k Platónovu chápání matematiky, která je pro něj s vysokou pravděpodobností středním článkem mezi viditelným a neviditelným. Duše je tedy mimo jiné jakýmsi myšleným středem bytí, odkud se jí samé naskytá možnost stoupat vzhůru ke světu principů, počátků a důvodů všech jsoucen, ale odkud stejně tak může upadat do světa viditelného a tělesně jsoucího. Dokonce i ona sama je jsoucnem, které prodlévá u obojího.⁶²

Toto matematické duše je pak nejvíce reflektovatelné jako přímka a plocha, kterými duše ve své podstatě je. Přímka a plocha jsou totiž stále ještě netělesnými objekty, avšak ohraničují tělesa vůči tomu, čím nejsou. Přímka a plocha a taktéž ve svém důsledku duše sama se tedy nacházejí na hranici mezi tělesným a tím, co tělesné ještě není. Jedině takto, tvrdí Patočka, může Platón překlenout nepřekonatelný Démokritův protiklad mezi dvěma základními principy – tělesným a netělesným. A právě následující také Platón činí – klade na překlenutí a zvládnutí tohoto protikladu, který je základem řádu bytí, obrovský důraz právě svou specifickou naukou o duši, jež mnohé souvislosti mezi světem idejí a světem čistě viditelným a tělesným odhaluje, ale také ve svých nepsaných naukách skrývá. Platón jednoduše řečeno nahlíží duši jako něco, co „ze sebe může v péči o sebe samu učinit buďto pevný útvar, anebo, nedbá-li o sebe a vyhýbá-li se jakékoli *paideia*, může propadnout neurčitosti, neohraničenosti žádostivosti a rozkoši.“⁶³

Nestačí však duši přirovnat k Platónovu pojetí matematiky, aby se duše vyjevila ve své ontokosmologické podstatě. Ontokosmologická, tj. ontologická (metafyzická) i kosmologická podstata duše může být nahlížena až poté, co začneme reflektovat zdroj

61 Srov.: Patočka, Jan: Platón a Evropa. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 233.

62 Srov.: Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 129.

63 Tamtéž, s. 131.

jejího pohybu. Pakliže toto učiníme, uvědomíme si, že zdroj pohybu duše není nikdo jiný než ona sama – duše provádí samopohyb. A duše jakožto pohyb, jenž má moc nad sebou samým, je zároveň něčím prvotním, zdrojem veškerého pohybu. Právě proto nemůže být duše pojmána jako původně lidsky-individuální. Duše svým kosmologickým původem náleží totiž k nebi, ke kosmu, je to nejprve absolutně neviditelná, nezachytitelná a nepomíjivá duše světa, na níž jednotlivé duše teprve participují a v níž se rodí.⁶⁴

Jestliže je tedy duše místem zjevování dobra či pravdy nebo řečeno rafinovaně s Patočkou tzv. ukazatelem magistrály bytí⁶⁵, jestliže duše k nim může buď směřovat, nebo se od nich postupně vzdalovat, tak je duše rovněž tím, pro co má vůbec dobro a zlo smysl. Duše může podle Patočky a Platóna „*existovat jen tehdy, když existuje dobro, neboť jejím základním pohybem je pohyb směrem k dobru, ale na druhé straně má i dobro samo jakožto cíl a úběžník všeho smysl jen tehdy, když existuje takový pohyb. Jen pokud existuje něco, co může stupňovat své bytí pohybem k dobru, je dobro účinné, tzn. jest.*“⁶⁶ Duše tedy podle Patočky umožňuje nejen hierarchizovat veškeré jsoucnost tak, že na nejvyšší ontologické úrovni dlí dobro⁶⁷, ale také je zároveň jeho určitým ospravedlněním, jelikož podává odpověď na otázku proč volit dobro, a nikoliv zlo, či proč volit pravdu a ne jen pouhé zdání.

Ovšem ani v ontokosmologickém rozvrhu duše se individuální lidská *psyché* neztrácí, i ona v něm má své podstatné místo, a to už jen proto, že ona je jediná, která je schopná svůj pohyb plně reflektovat (pečovat o něj) a mapovat jej na cestě směrem k dobru. Proto je důležité, aby duše ve svém samopohybu nikdy neustrnula a neztuhla v definitivní odpověď či něco apodikticky daného, aby byla neustále na cestě, neustále otřásána a zpochybnována ve svých dosud platných náhledech, aby žila život v pravdě a nikoliv se stala pravdou samotnou. Patočka dokonce tvrdí, že Platón rozvrhl v rámci rozvíjení své nauky jednu z nejvelkolepějších systematik, které byly dosud vytvořeny, a položil tak základ filosofické tradici, která zatím nikdy nebyla přerušena. Nejspecifičtější a jedinečné na ní je pak to, že se zcela „*zřiká nároku na pravdu, neboť*

64 Srov.: Tamtéž, s. 131.

65 Srov.: Tamtéž, s. 131.

66 Tamtéž, s. 131.

67 Sice jsme v předešlém řekli, že dobro má smysl jen tehdy, jestliže existuje duše, přesto duši nelze stavět na nejvyšší ontologickou úroveň (jak činí např. Michal Karas, viz. Karas, Michal: Patočkova fenomenologická interpretace platónské péče o duši, http://www.psychoterapie.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=39), a to z toho důvodu, že zde musí existovat něco, co je pohyblivé a ne pouze na svém místě tkívící a přebývající. Duše musí tedy vždy zaujímat pomyslnou „střední ontologickou pozici“, jelikož její možnost je dvojitá – vědoucí a nahlížející, ale taktéž upadlá.

má charakter cesty, po níž se člověk ubírá.“⁶⁸

Péče o duši v obci

Péče o duši není však pouhou záležitostí kosmu a nezakládá jen veškerost viditelného a neviditelného jsoucna, péče o duši se nutně realizuje také na nižší úrovni – úrovni obce, společenství, *polis*. Na tomto poli se péče o duši ovšem již neděje poklidným, harmonickým způsobem, zde totiž mezi sebou dochází ke střetu duší pečujících a duší ustrnulých, a proto průběh samotné péče o duši musí mít nutně charakter konfliktu.

Tento konflikt je skutečně nevyhnutelný, jelikož duše občanů, kteří neusilují o nahlédnutí dobra a žijí neuvědomovaně naivním způsobem života, chápou působení toho, jenž svou duši nenechává na pospas osudu a o svém bytostném nevědění ví, jako útok na sebe samé, jako záměrné a nebezpečné podkopávání dosavadních výtobytků vyspělého společenství lidí, kteří dohromady toto společenství, tuto *polis* spravují. Paradoxem ovšem je, že mnohem více nebezpečí číhá na toho, kdo se tomuto slepému společenství nepoddává a o svou duši, jako i o duše ostatních neúnavně pečuje. Tato činnost je však pro něj životu nebezpečná i tehdy, když se tento člověk, tento filosof veřejného života víceméně straní a ve své *polis* se politicky aktivně neangažuje. Děje se tak proto, že filosof svou činností, byť nevěřejnou, přece jen nevědomky podkopává sebejistotu a sebedůvěru, kterou *polis* potřebuje ke svému každodennímu fungování. Platón tedy nenahlíží na filosofa jako na někoho, kdo o svou duši pečuje v ústraní, kdo vyhledává ticho samoty a v poklidném rozpoložení či badatelské euforii filosofii praktikuje. Právě naopak – péče o duši se podle Platóna nutně děje na všech úrovních – individuální, společenské a ontologické.⁶⁹

Patočka v tomto bodě rozumí Platónovi jako někomu, kdo byl svědkem nespravedlivého rozsudku obce nad svým učitelem, nad Sókratem, jehož postihla smrt, a kdo se odvážně staví do role jeho právoplatného dědice, který má za úkol spravedlivou obec naprosto nově a od základů vystavět.⁷⁰ Zároveň takto Platón sebe sama chápe jakožto někoho, kdo už nemusí pro filosofii, péči o duši a novou obec umírat, jelikož společenství lidí nebude atakováno náhodnými setkáními s filosofy a

68 Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 132.

69 Srov.: Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 132-133.

70 Srov.: Tamtéž, s. 134.

nesystematickým sókratovským *elenchos*, nýbrž bude vystaveno systematickému budování nové obce, v níž budou vládnout lidé, jež projdou do detailu promyšleným drilem Platónovy *paideia*. Tato nová obec pak bude založena a nahlédnuta nejprve duchovním zrakem, teprve poté ve skutečnosti.

Toto duchovní nazření spočívá především v uvědomění si základní souvislosti a analogie mezi jednotlivou duší a *polis*. Je potřeba si uvědomit, že struktura duše a obce je tatáž. V obou jsou přítomné tři stavy, bez nichž nemůže ani jedna existovat: stav, který chápe a kterému se ukazuje to, co je pravdivé (vládci, filosofové); stav, který mu v tom pomáhá (strážci obce), a stav, jenž zajišťuje základní potřeby obce (řemeslníci, zemědělci apod.).

Budeme-li v tomto duchovním nahlížení postupovat od většího k menšímu, od obce, která je zvětšeninou či velkým obrazem duše, vyjeví se nám duše jakožto souhrn částí, majících různé vlastnosti a tendence, částí, které na sebe vzájemně působí, jsou vzájemně v napětí, ovlivňují se a snaží se ovládnout co možná největší díl z celku. Platónovi jde zde tedy o to, abychom na obrazu obce poznali a pochopili strukturu své vlastní duše – sebe samých, protože jedině tak budeme moci nahlédnout svou vlastní *psyché* v jejím celkovém smyslu a jedině tak budeme také schopni toho, čemu Platón říká péče o duši. Pečovat o duši lze totiž jen tehdy, pakliže pochopíme, co duše ve své podstatě vůbec je a z jakých částí se skládá.

Ještě důležitější je však opačný směr – rozvrh nové obce, jež bude založena na péči o duši, konkrétně na pochopení její struktury⁷¹. Jestliže tedy osvětlíme a zviditelníme jednotlivé složky individuální duše a nahlédneme prvek, jež tyto složky reguluje a dostává do vzájemné harmonie, budeme moci to samé provést i na úrovni obce, která je rovněž složitou stavbou sestávající z jednotlivých prvků – tříd a vrstev. Jde především o to, aby tak jako duše usiluje o ovládnutí svých živelných a žádostivých částí složkami odpovědnými, jež jsou schopny náhledu pravdy, dobra či vlastního bytí, aby i v obci byl vitální a instinktivní prvek plně ovládnut a pořádan prvkem odvahy a duchovnosti.

Na závěr je ještě nutno podotknout, že pro Platóna není obec jen jakási odvozenina duše, která by v pořadí stála, co se pečování týče, až na druhém místě. Je tomu právě naopak, život duše z nahlédnutí se podle Patočky odehrává a naplňuje jen v obci – obec je místo, kde se péče o duši vykonává, a to nejen duchovní kontemplací a

71 Jedná se zde o jakýsi pomyslný hermeneutický kruh – pochopení obce je založeno na chápání individuální duše, ale zároveň i obec individuální duši poskytuje potřebné k tomu, aby mohla být tato duše správně uchopena a dovedena k péči o sebe samu.

zřením ideálního, pravého a pravdivého, ale vždy rovněž činem filosofa, jemuž záleží jak na péči o duši vlastní, tak i na péči o duše ostatních. Filosof tedy nemůže jinak, než že se, nazřel-li dříve neviditelné, snaží, aby se stejného nahlédnutí dostalo i druhým⁷²; poznání, že duše je a má být ustavičným a nepřetržitým vztahováním se k pravdě, ho totiž přímo nutí a zavazuje k službě ostatním.⁷³

Péče o duši jako ovládnutí sebe sama

Patočka nahlíží fenomén péče o duši nejenom jako něco, co zasahuje celek bytí či stát, ale také usiluje o to, aby byla péče o duši v Platónových intencích pojímána jakožto sebepoznání, jako nahlédnutí a následné prohloubení sebe sama.

Duši nelze podle Patočky najít nebo pochopit tak, že se ptáme na fungování života v člověku a odhalujeme jeho strukturu, příčiny a vazby mezi tělem a vnímáním, myšlením či cítěním. Duši lze objevit pouze pokud opustíme rovinu všednodenní reality a vstoupíme na půdu neměnných jednotek s jejich sice komplikovanou, ale přesto průhledně komponovanou strukturou, která teprve vede k pravým příčinám, k ideovým důvodům, jež jsou tím, co je původně a neoddiskutovatelně prvotní a pravdivé. Teprve zde je možno spatřit duši, která je tím, skrze co a proč pravdivé vůbec jest, ona je důvodem veškerého zjevování a zobrazování pravdivého, které nelze uchopit jinak, než tím, že se prostřednictvím duše k tomuto pravdivému bytostně vztahujeme. Duše je tedy to, co bytí přivádí k jeho zjevování – duše je jakýmsi zjevením bytí v jeho pevné a předem dané struktuře, které však není ani zdaleka samozřejmé a každému přístupné.⁷⁴ Podle Patočky totiž zkušenost o duši spočívá v objevu, že *„existuje hloubka bytí, kterou člověk odkryje jen tehdy, když kráčí zcela proti proudu a obecnému trendu reality, věčnosti. Tento protitah je sice obsažen už v realitě samé, je podmíněn její komplikovaně rozpornou strukturou; ale právě duše ve svém vlastním pohybu tento náznak rozvíjí a proniká za realitu samu, aniž by se jí nechala zmýlit. Protože je však sama na realitu, věčnost, vázána a je její součástí, musí v tomto protitahu překonat i svou vlastní realitu v tom smyslu, že nejen pohlédne smrti do očí, ale uvítá živoucí smrt ve vlastním životě a učiní z ní vehiculum svého*

72 Nelze si v této souvislosti nevšimnout paralely k Patočkově vlastní zkušenosti na sklonku života, kdy vystoupil jako jeden z mluvčích vznikající Charty 77 a usiloval o „život v pravdě“, kterému se nutně musí dostat nejenom jemu, ale i celému tehdejšímu vládnoucímu režimu.

73 Srov.: Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 141.

74 Srov.: Tamtéž, s. 143.

porozumění.⁷⁵

Zdá se, že právě v posledním hledisku péče o duše, které je pojímáno jako ovládnutí sebe sama, je Patočka nejvíce „svůj“ a částečně také překračuje rozvrh této problematiky u Platóna, přičemž se zde implicitně vyrovnává s myšlenkami Heideggerovými, Nietzscheovými a také východní tradicí.

Heidegger je však, jak upozorňuje nejen Jacques Derrida⁷⁶, ale také Edward F. Findlay⁷⁷, v této Patočkově poslední části péče o duši přítomen nejen jako někdo, s kým se Patočka vyrovnává, ale jakožto podstatný úběžník, který Patočkův výklad péče o duši posouvá mnohem více do fenomenologických perspektiv⁷⁸ a udržuje jej v permanentním napětí mezi řeckou filosofickou tradicí a moderním, téměř až existenciálním výkladem.

Nietzsche se v Patočkově výkladu a pojetí péče o duši musí nutně objevit tam, kde je řeč o vztahování se k pravdě a dobru. Jestliže je Nietzscheova filosofie postavena na myšlence o počátku zkázy evropského lidství prostřednictvím jednoznačného Platónova, respektive Sókratova rozhodnutí ve prospěch rozumu, ve prospěch „denního světla“ slunečního boha Apollóna a lživé představy „pravého světa“ po smrti, tak Patočka zde nejen Platóna, ale spolu s ním i celou řeckou filosofii obhájí právě tím způsobem, že Nietzscheovu utkvělou představu slabošství, s jeho základní myšlenkou spojenou, úspěšně vyvrací. Jestliže Nietzsche píše, že „*Sokrates byl nedorozuměním, veškerá polepšující morálka, též křesťanská, byla nedorozuměním... Nejostřejší denní svit, rozumnost stůj co stůj, život jasný, chladný, opatrný, vědomý, bez pudů, v odporu k pudům byl sám pouze nemocí, jinou nemocí*“⁷⁹, tak Patočka na to odpovídá: „*Skutečnost, že reálné bytí samo sebe překračuje tím, že se zjevuje, je zkušenost duše. A že toto překračování není žádná slabošská iluze, že naopak k jeho rozvinutí patří celá síla mravního vzepětí, jež v člověku žije, to naznačuje právě upření pozornosti na*

75 Tamtéž, s. 144.

76 Derrida, Jacques: *The Gift of Death*. Chicago, The University of Chicago Press 1995.

77 Findlay, Edward F.: *Caring for the Soul in a Postmodern Age (Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka)*. New York, State University of New York Press 2002.

78 Této skutečnosti si je vědom i Karas, když sám v části „Fenomenologické specifikum výkladu péče o duši“ píše: „*Jasnost a pravda se tedy musí stát zákonem celého lidského života a tím i všech oblastí, do nichž člověk svým jednáním zasahuje. Modus existence, který k uskutečnění takového životního programu vede, je právě péče o duši. Duše je u zjevování fenoménů - duši se věci ukazují v tom, čím jsou, duši se tak musí ukázat i její bytnost v tom, co je jí vlastní (fenomén jejího bytí). Duše, již se zjevuje podstata vlastního bytí, je zavázána k péči o sebe samu, ale platí to i naopak - duše, jež se o sebe stará, nazírá sebe samu jako fenomén a tím se zvyšuje, zintenzivňuje její (v původní situaci vždy upadlé) bytí.*“ (Karas, Michal: Patočkova fenomenologická interpretace platónské péče o duši, http://www.psychoterapie.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=39)

79 Nietzsche, Friedrich: *Soumrak model*. Olomouc, Votobia 1995, s. 29.

*konečnost, smrt a nicotu, jíž je vlastní život pohlcen.*⁸⁰ Patočka zde tedy vyvrací Nietzscheovu představu o utíkání k životu posmrtnému jako k něčemu, co uklidňuje⁸¹, a ukazuje, že právě setrvávání pozemského života v pohledu na smrt je tím, co naopak člověka udržuje v permanentním otřesu a rovněž neutuchajícím napětí a činném, tvůrčím zápalu pro věc – pro věci ryze pozemské, jakou je například *polis*. Navíc je v Patočkově slovech obsažena také úspěšná polemika s Nietzscheovou stádní morálkou, o níž Nietzsche tvrdí, že je kořenem všeho zla a že tato otrocká morálka pokory, cudnosti, nesobectví a absolutní poslušnosti dočasně díky křesťanství inspirovaném platonismem zvítězila. Patočka totiž toto upření pozornosti na naší konečnost, na vlastní smrt nepovažuje za znak stádní poslušnosti, jelikož ke smrti se obrací vždy každý sám za sebe bez toho, aniž by stejně tak intenzivně refleктоval spění ke smrti těch druhých. Zároveň poukazuje na to, že je chybou myslet si, že řeckým či snad Platónovým ideálem je toužit pouze po životě posmrtném: „*ve smrti prohlédl⁸² obecnou tendenci reality k nicotě a znicotnění. Rozhodně na to však nereaguje (jako některá orientální náboženství a učení o duši) zavrhováním reality jako takové a snahou se z ní vyvléci, nýbrž zaujímá k ní vztah distance a zároveň zodpovědnosti. Vždyť jeho náhled není také primárně orientován na život člověka, jeho utrpení a bolest, na toto slzavé údolí a jeho původ, nemá být zavedením milosrdné euthanasie, život nemá být oslaben, nýbrž naopak přiveden péčí o duši k extrémnímu vystupňování životního (duševního) pohybu.*“⁸³

Na druhou stranu duše je podle Platóna přece jen něčím, co je nesmrtelné a má podstatný vztah k neviditelnému a tedy netělesnému, a proto ji nelze považovat za plně svobodnou, pakliže setrvává ve světě našeho každodenního života, každodenní reality. Nejedná se však o logický rozpor s tím, co bylo o duši řečeno dřív, s tím, že duše realitu a priori nezavrhuje, právě naopak – je to podstatné doplnění její základní charakteristiky. Duše v sobě totiž skrývá značnou ambivalentnost, a tak není divu, že „*nálada ve vězení v den popravý je slavnostně dvojznačná; není to už čistá radost z filosofického rozhovoru, ani tato čistá rozkoš už nepůsobí, vše přítomné a současné se při myšlence na tento jedinečný odchod ocitá pojednou v dálce, avšak bolest má přesto*

80 Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 144.

81 „*Zapřísahám vás, bratři moji, zůstaňte věrni zemi a nevěřte těm, kdož vám mluví o nadpozemských nadějích!*“ (Nietzsche, Friedrich: Tak pravil Zarathustra. Praha, Odeon 1968, s. 25.)

82 rozuměj člověk (pozn. autora)

83 Patočka, Jan: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, Jan: Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999, s. 144.

v sobě nepochopitelné jádro radosti.“⁸⁴

Na závěr se Patočka zmiňuje o přínosu řecké filosofické tradice, o tom, že to byla teprve ona, která duši vymanila z jejího područí bytí pro druhé, z nahlížení jí samé pouze jako něčeho, co žije ve vzájemné výměně a ve vzájemném zakoušení s ostatními. Teprve zrod řecké filosofie dokázal vůbec poprvé překonat všechny mytologické představy o jakési anonymní duši a podstatnou měrou, skrze péči o duši, ji rehabilitovat jako něco, co je podstatné samo pro sebe a v sobě samém. Duše najednou získala na niternosti a její pohyb směrem vzhůru, její upadání, vnitřní rozhovor nebo hledání jistot a jednoty již nebylo něčím malicherným, ale stalo se základní součástí filosofického dialogu. Také dějiny začaly být chápány jako analogický pohyb k pohybu duševnímu a vynořila se jasnost o tom, odkud a kam duše jde, jaká je její celková pozemská i posmrtná pout'. Tato znalost sebe samé však nebyla tím nejpodstatnějším, nejdůležitějším bylo objevení bohatství vnitřního života, dříve vůbec netušeného, objevení základní duševní možnosti – pohybu vzhůru, k bytí a dobru, k pravdě, která je tu proto, aby k ní člověk neustále směřoval a ve svém, byť často otřásaném, pohybu nikdy neustával. A tento pohyb, toto uvědomění si sebe jakožto samopohybu je právě tím, co velkou měrou otvírá brány ke svobodě, jež je mnohdy skrytou, ale bytostnou součástí každé dosud pozemské duše.

IV. Péče o duši v proměnách dějin filosofie

Jestliže jsou Sókratés a zejména Platón těmi, kdo začali vůbec poprvé systematicky uvažovat o duši a o starosti, která s ní podstatně souvisí, pak jsou další dějiny filosofie (pokud skutečně platí, že celá dosavadní západní filosofická tradice je jen poznámkou pod čarou k Platónovi) nutně dalším promýšlením a propracováním tohoto problému.

Pro naše účely se nebudeme zabývat fenoménem péče o duše v celé rozsáhlé filosofické tradici do 20. století, postačí, když se zaměříme na filosofy, kteří stejně jako Jan Patočka, usilují o tu individuální péči o duši, která je bytostně sókratovská⁸⁵. Jelikož však většinou půjdeme „po stopách“ spolu s Patočkou a jeho studií *Věčnost a*

84 Tamtéž, s. 145.

85 tj. individuální. Nyní je však třeba ještě upřesnit a upozornit zároveň na to, že sókratovskou péčí o duši zde nemíníme pouze její individuální aspekt (tj. zaměřenost k individuu, nikoliv například k dějinám apod.), ale také tu stránku, která se v mnohém odlišuje od pojetí péče o duši u Platóna a jeho metafyziky a která je tedy v pravém slova smyslu a metafyzicky cele „sókratovská“.

*dějinnost*⁸⁶, nelze nezmínit ani ty filosofy či filosofické školy, kteří se se sókratovskou péčí o duši neztotožňují. Nutno ještě podotknout, že Patočka o péči o duši v této studii explicitně nemluví, přesto ji lze považovat za první „črtu“ jeho vlastní individuální koncepce péče o duši. Z tohoto důvodu bude samozřejmě náš historický exkurz nejen historických exkurzem v pravém slova smyslu, ale také odhalením geneze Patočkova vlastního stanoviska. Zároveň text nebude reprodukován doslovně, dokonce ani v tom smyslu, v jakém jej Patočka psal (je zde kladen důraz na konfrontaci s Rádlovou morálkou), nýbrž nám naopak poslouží k vlastní interpretaci a k odhalování momentů, které podstatnou měrou formovaly Patočkovu individuální koncepci péče o duši. Půjdeme tedy společně s Patočkou, přesto důraz budeme klást na ty Patočkovy formulace, které by jinak čtenář, jenž by tento text četl jakožto „pouhé“ Patočkovy vyrovnávání se s Emanuelem Rádlem, mohl přehlédnout. S tím nutně souvisí i nepoměr mezi jednotlivými filosofickými etapami – důraz bude kladem především na novověk, na jehož pozadí se Patočkova individuální koncepce péče o duši rodí i projevuje nejmarkantněji.

Abychom však předešli nedorozuměním vyplývajícím z nesprávného pochopení individuální péče o duši, jak ji ve svém díle chápal Jan Patočka, je třeba se nejprve zastavit u stoiků, kteří byli právě těmi, kdo vtiskli individuální péči o duši tu podobu, která je dnes paradoxně považována za péči o duši v pravém slova smyslu – moderní psychoterapii. Stalo se to zejména díky tomu, že stoikové dovedli Platónovu péči o duši ad absurdum, aniž by stejně jako Patočka refleктоvali také tu péči o duši, kterou ve svém životě vyučoval a praktikoval Sókratés.

Budeme-li tedy předpokládat, že i Platónova, nejen Sókratova péče o duši je individuálního rázu (a nebudeme zjednodušeně tvrdit, že Platón svou péčí o duši nutně chápal pouze jako „péči o duši v *polis*“⁸⁷), potom Platónova individuální péče o duši vede zcela jiným směrem než Sókratova a Patočkova, jelikož dává vznik nejen křesťanství, ale také celé jedné rozsáhlé metafyzické západní tradici, která nakonec ústí v péči o duši pochopenou pouze jako jakési rozumové nahlédnutí či zohlednění obecně platných principů. A právě odtud je již pouze krůček ke ztotožnění moderní psychoterapie a péče o duši, k pochopení stoiků jako těch, kteří péči o duši dovedli do jejich nejzazších praktických hranic. Pokusme se společně právě tady, v zastavení se u

86 *Věčnost a dějinnost* je studie z 50. let, v níž u Patočky poprvé začíná krystalizovat jeho vlastní pojetí metafyziky v konfrontaci zejména s českým filosofem Emanuelem Rádlem, ale také mnoha dalšími filosofy světových dějin. Na tuto studii pak plynule navazuje Patočkův *Negativní platonismus*, kde je již rozvrh jeho vlastní metafyziky, navazující na Sókrata, podán ve své celistvosti.

87 jak mohlo vyznít z našeho Úvodu

stoické filosofie, ukázat, kde se vytváří základy přesně té péče o duši, proti níž Patočka staví své vlastní stanovisko, svůj vlastní náčrt péče o duši v její individuální podobě.⁸⁸

1. Stoicismus

Nemožnost uplatnit se a být činným v politickém životě⁸⁹ vedla u mnoha filosofů helénského období k tomu, že se člověk postupem času začal zaměřovat mnohem více na sebe samého, a v důsledku toho se místo etiky sociální stále více hlásila ke slovu etika individuální (péče o duši v její individuální rovině). Tak tomu bylo také u stoiků, kteří vytvořili velmi propracovanou a systematickou filosofii, v níž se péče o duši proměnila v jakousi soustavnou a promyšlenou *psychagogii*⁹⁰.

Stoikové jsou tedy těmi, kdo zcela vědomě poprvé hlásají nejen teoretickou reflexi, ale i jakési navazující terapeutické vedení duše, která musí být nutně tím, co je sebeovládáno. Nelze říci, že by předchozí filosofové či filosofické školy žádnou „terapii duše“ neprováděli a nešlo jim o lidské dobro v jeho konkrétní podobě, přesto důraz na převedení teoretických pouček a nauk do praktické podoby nebylo u nich tak viditelné, zjevné a soustavné jako u stoiků. U stoiků se tedy jedná o stoický logos duše, tj. o její teoretickou definici, která jde ruku v ruce se správným terapeutickým vedením.⁹¹

Lidská duše se podle stoiků dělí na osm částí: pět smyslů, schopnost rozumné mluvy, rozmnožovací pud a především řídicí složku duše (*hegemonikon*). U člověka je pak tímto řídicím prvkem intelekt (*nous*), který zakládá primární složku, jež integruje celou, nejenom lidskou, existenci. Psychagogie je tedy z hlediska stoiků tím, co představuje správné formování tohoto vůdčího principu. Péče o duši znamená pro stoika důslednou, náročnou a trvalou práci na sobě ve smyslu „žít jako sebe-vědomý a

88 Jsme si vědomi toho, že Patočka svůj vlastní koncept staví do protikladu k Rádlově na platonismu založené morálce, přesto rozdíl mezi jednotlivými pojetími péče o duši (platónské a sókratovské) se vyjeví možná ještě důkladněji tam, kde se nebudeme zabývat morálkou (Patočka není svým bytostným založením filosofem morálky či etik), ale jakousi zvláštní podobou „přicházení duše k sobě samé“, která je mnohem spíše blíž tomu, co dnes chápeme jako psychoterapii.

89 Tehdy se občan již nemohl angažovat ve veřejném životě jako tomu bylo dříve např. u Platóna, kdy existovala uzavřenost malých městských obcí.

90 Ten termín původně popisoval vyvádění duše ze zásvětí (nekromancii), kterou například dosvědčuje obětní rituál v Homérově Odysseji. Dnes se psychagogii rozumí jako jakémusi (spirituálnímu) vedení duše.

91 Srov.: Umlauf, Václav: Základy antické psychagogie, <http://umlaufoviny.com/publikace/publikace/Eseje/psychagogie.html> (Psáno pro konferenci "Péče o duši" v Ústí nad Labem. Rozšířená a upravená verze tohoto příspěvku vyšla v časopisu: Československá psychologie, 2006, roč. 50, č. 6.)

svobodný“, což není nic jiného než jednat správně podle racionálního uvážení shodného s kosmickým intelektem.⁹²

Je více než zjevné, že stoikové byli ve velké míře, jak jsme na začátku kapitoly předeslali, ovlivněni platónskou péčí o duši, která i u Platóna samého znamenala osvobození od tělesných radostí a strastí a soustředění se na styk duše s krajinou idejí (u stoiků pak s kosmickým intelektem). Rozdíl se však nachází tam, kde Platón nikdy o konkrétní podobě formování duše nehovořil (pokud tedy nebudeme počítat jeho podobu výchovy v *polis*, která není ani tak návodem jako utopii) a kde stoikové vypracovali celou rozsáhlou soustavu pouček, jak správně a ctnostně žít.

Tento ctnostný život stoikové považují za jediné dobro, přičemž hlavními atributy ctnostného života je opět od Platóna převzatá rozumnost, uměřenost, statečnost a samozřejmě i spravedlnost. Žít ctnostně však především znamená žít v souladu s tím, co jsme pojmenovali jako kosmický intelekt či přírodní rozum, vše ostatní je totiž lhostejné (*adiaforon*), čímž se myslí například sláva, bohatství nebo pozemské radosti, ale také zdraví. Tyto věci jsou totiž právě těmi, které člověku neumožňují dosáhnout Aristotelem definované blaženosti (*eudaimonia*). Je to z toho důvodu, že jsou neustále v pohybu, neustále se mění, a tak člověka udržují v permanentním napětí. Duševního klidu (*ataraxia*) a blaženosti lze tedy dosáhnout jedině tak, že se člověk nad tyto věci povznese a dosáhne spolu s tím rovněž stavu nenáruživosti (*apatheia*), v němž veškeré lidské vášně mizí v nedohlednu a v němž jako jediném je člověk schopen prožívat sám sebe a svou svobodu.

Je rovněž dobré si v této souvislosti povšimnout konkrétního příkladu a ukázat si způsob, jakým se stoická *psychagogie* nebo chceme-li péče o duši děje. Vezměme si například případ, v němž stoik Chrysippos rozebírá nezaviněné utrpení; ještě konkrétněji pak tento problém zní: jak se máme podle stoiků vyrovnat se ztrátou milované osoby. Odpověď je sice velmi stručná (stoik již přece dávno ví, že zplodil syna, který je obyčejným smrtelníkem), přesto v sobě obsahuje několikero vzájemně propojených složek (myšlenek), které je však třeba nahlédnout nejenom ve vzájemné interakci, v jejich celku, ale nejdříve a především samostatně. První složkou tohoto smutku nad ztrátou syna je obecně daná skutečnost, která říká, že se na světě vyskytuje zlo v mnoha nejrůznějších podobách. Za druhé je třeba si také uvědomit a racionálně odlišit, zda konkrétní zlo můžeme svými silami ovlivnit, nebo ne. Toto základní cvičení myslí musí tak trvale oddělovat události a skutečnosti, jež závisejí na nás samotných,

92 Srov.: Tamtéž

od nepříjemných událostí, které nám nezbyvá než pasivně snášet. V tomto případě je nasnadě, že něčí smrtelnost ovlivnit nemůžeme, proto je třeba se s ní smířit. Jediné, co ovlivnit nějakým způsobem lze, je náš vlastní smutek, naše vlastní emoce, protože jejich příčina leží vždy na straně dotyčného a nikoliv ve vnějším světě. Je tedy již zjevné, že psychické prožívání utrpení nad ztrátou svého syna má dotyčný otec pouze ve své vlastní režii, a on je tedy tím jediným, kdo může svůj vnitřní postoj k nepříjemné události ovlivňovat. Jak je vidno, „*filosoficky pojatá askeze má povzbudit rozum jako vůdčí složku duše k tomu, aby rozháranou a vnitřně protikladnou smyslovou složku ovládl a pozvedl do oblasti racionálna, tedy do říše obecně ospravedlnitelného jednání na základě kosmicky platných principů.*“⁹³ Zároveň nám výše uvedený konkrétní příklad stoické psychagogie ukázal, že tato specifická péče o duši také položila základy moderní západní psychologie (resp. psychoterapie), jež v míře větší než dosud reflektované využívá postupů majících své základy právě v řecké filosofické tradici, která je nejvíc viditelná právě u stoiků, a tedy i ve výše předestřeném příkladě *psychagogie*. Tímto nejrelevantnějším postupem pro moderní psychoterapii je pak odhalování kořenů lidské racionality (racionální duše), která jediná je s to v pravém slova smyslu dovést duši k péči o ni samu a v psychoterapii k jejímu plnému vyléčení – ne nadarmo se v psychoterapeutických kruzích mluví a píše o tom, že naději k vyléčení mají pouze ti, kteří jsou schopni určitého racionálního výkonu⁹⁴ a taktéž s to rozumět racionálnímu pozadí mnohdy složitých psychoterapeutických postupů.

Vidíme tedy, že stoická tradice je pokračovatelkou platónské metafyzické tradice, jejím dokonalým rozvinutím do podoby, kterou bychom sice mohli nazvat individuální péčí o duši (což je problém, který v této práci sledujeme), ale nikoliv individuální péčí o duši v tom smyslu a v těch intencích, jak je chápe Patočka. Ještě než však přejdeme k jeho vlastnímu pojetí a ještě než si představíme ostatní filosofy, kteří stejně jako on usilují o péči o duši v sókratovských východiscích, podívejme se na „poslední typ“ individuální péče o duši, který se v dějinách západní filosofie objevil a jenž opět není tím, který Patočka vyznává.

2. Plótinos

Plótinos je filosof, u něhož se individuální péče o duši projevuje ne jako

93 Tamtéž

94 tj. mají své IQ na poměrně dost vysoké úrovni

pozitivní uspořádání duševního a duchovního života podle předem nahlédnutých principů, jak tomu bylo u stoiků, ani ne jako sókratovská péče, do níž se budeme pomalu skrze Patočkovy výklady nořit již v nadcházející kapitole, ale jako mystické pronikání směrem k Jednomu.

Plótinos však není jediný, u koho se tento zvláštní a v našich evropských duchovních dějinách vždy málo reflektovaný typ individuální péče o duši rozvinul. Je také charakteristický pro podstatnou část západní mystické tradice a ještě v mnohem větší míře se s ním můžeme setkat ve východních nábožensko-filosofických systémech, například buddhismu.

Plótinos sám sebe sice považoval za interpreta Platóna, ale výsledek jeho celoživotního filosofického snažení je stejně jako v případě stoiků zaměřen více k individuální stránce jedince. Plótínova péče o duši je tedy podstatným způsobem proměněná a je cele ponořená do nitra člověka, je cele koncentrována na problémy jeho vnitřního života, kde dochází k asketické kontemplaci a soustředění se na zření Jedna. Tato až asketická a místy mystická péče o duši a její vzhlížení směrem k Jednu, je pravděpodobna dána i tím, že pozemský svět a jeho správa není pro Plotína středem jeho zájmu, jak je tomu u jeho předchůdce Platóna, Plótinos se nestará o problémy obce a jeho péče o duši se neodehrává na tomto poli, a tudíž se může plně koncentrovat na to, co je duši vlastní a co ji cele odvádí od problémů světa, ale i těla. Tato koncentrace, tato Plótínova péče o duši je pak přístupna všem bez výjimky, jelikož všichni pocházejí z Jedna a všichni se jej mohou dotýkat a být s ním v souladu na základě jejich vzájemné podobnosti.⁹⁵

Zároveň je mezi platónskou a Plótínovou péčí o duši rozdíl tam, kde Platón na své ideje pouze nahlíží a rozumem „zachytává“, ovšem Plótinos zcela v duchu mystických tradic neváhá s těmito idejemi, konkrétně se svým Jednem splynout, cele se do něj ponořit: „*Nyní však, kdy část nás je zadržována tělem, tak jako kdyby měl někdo nohy ve vodě a zbytkem těla z ní vyčníval, se pozdvihujeme částí duše tělem nesmáčenou a prostřednictvím našeho vlastního středu se jako by dotýkáme středu veškerenstva – právě tak jako středy těch největších kruhů se dotýkají středu sféry, která je obklopuje – a pak spočineme.*“⁹⁶ Toto spočinutí, toto odevzdané ponoření se do Jedna je Plótínem zdůvodněno právě tak, že „*jedno si nelze uvědomit prostřednictvím vědění nebo duchovního nahlížení, jako to lze u ostatních duchovních jsoucen, nýbrž*

95 Srov.: Plótinos: O klidu. Praha, Rezek 1997, s. 57.

96 Tamtéž, s. 79.

jen pomocí přítomnosti, která je mocnější než vědění.“⁹⁷

Mystická tradice, jejímž nejznámějším představitelem je právě Plótinos, je tedy v pořadí druhou a zároveň poslední velkou individuální tradicí péče o duši, kterou lze v západních duchovních dějinách zahlédnout⁹⁸. Ani jedna ze zatím uvedených však není tou, která je vlastní a charakteristická pro Patočkovu myšlenku a která je zároveň zásadním úběžníkem jeho filosofie. Proto jdeme již nyní společně s Patočkou a snažme se společně s ním sledovat vývoj a proměny individuální péče o duši v duchovních dějinách Západu a zároveň tak skrze tento Patočkův komentář nechme prosvítat jeho vlastní pojetí péče o duši.

3. Křesťanský humanismus

Patočka tvrdí, že ideový svět antiky, neúměrně pohlcený věčností a univerzálností, kterou po Sókratovi nastolil Platón a podepřel Aristotelés, byl sice latentním, ale skvělým podhoubím pro vznik a rozpracování teologických křesťanských problémů.⁹⁹ Ve středověké filosofické a křesťanské tradici se totiž péče o duši podstatně proměňuje pouze v tom smyslu, že pravda již není anonymní a není něčím, co pouze existuje, co je pouze od nepaměti do nepaměti nadáno bytím, jak je tomu ve filosofické tradici antické. Křesťanským ztělesněním pravdivého, ideového světa je totiž Bůh, jenž má sice také své bytí par excellence, ale který není pravdou bezhlasou a hluchou, právě naopak – je to pravda, která sama jde člověku zvláštním způsobem vstříc a sama se člověku nějak nabízí, jak píše například Augustinus: „*Proč se osměluješ spoléhat sám na sebe, když na tebe není spolehnutí? Vrhni se k němu a neboj se, on neustoupí, abys upadl na zem. Vrhni se k němu pln důvěry; sevře tě do své náruče a uzdraví tě.*“¹⁰⁰

Ačkoliv i křesťanská péče o duši je jakýmsi vnitřním zápasem člověka o pozvednutí se z hříchu, z obce pozemské směrem k absolutnímu¹⁰¹, které je nyní konkrétním absolutním v podobě všemohoucího Boha, přesto, jak Patočka píše, není již právě tento vnitřní zápas svobodným rozhodnutím samotného individua, není to

97 Tamtéž, s. 55.

98 Jedna ústí v současné době ve zbytnělé moralizování či péči o duši pochopenou pouze jako psychoterapii, druhá v některých případech vede k upřednostňování mystických, okultních, teosofických, esoterických a dalších myšlenkových směrů, v jejichž centru nestojí lidský rozum, ale vždy jakási zvláštní forma meditace a splynutí s tajuplnou vyšší jednotou.

99 Srov.: Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 153.

100 Augustinus, Aurelius: Vyznání. Praha, Kalich 1992, s. 256.

101 jak ve svém díle nejhluběji ukázal právě Augustinus

rozhodnutí z titulu lidskosti jako takové, nýbrž z titulu absolutnosti příkazu Božího.¹⁰² Patočka tím chce demonstrovat, že právě odtud „*myšlenkový svět soupatřičný k celku životních vztahů středověkého člověka, k jeho organizaci církevní i světsky společenské, musil být posuzován a uvažován en bloc, a když se moderní člověk v pomalém procesu přerodu života do převládající světskosti s tímto starým myšlením loučí, svléká je rovněž celé en bloc.*“¹⁰³

Přesto není křesťanství pro Patočku tím, co by bylo pouhým předstupněm moderního novověkého rozmachu, v němž by se snad jeho individuální pojetí péče o duši rozvinulo více. Jak později v další kapitole ukážeme, ani novověk pro Patočku nepředstavuje vyvrcholení jeho vlastního pojetí, jelikož v některých aspektech křesťanství překonává, v některých se naopak vrací zpět za ně.

4. Novověký moderní humanismus

Patočka začíná svůj výklad o novověku vcelku tradičně a samosebou zcela bezútesně, když mimo jiné tvrdí, že matematika vystupuje ze své dosud epizodické úlohy a stává se „písmem, kterým je psána kniha Přírody“.¹⁰⁴ Vždyť valná většina novověkých myslitelů jak racionalistické, tak empirické větve neváhá a určuje člověka z pohledu přírodovědeckých zákonů nebo naň aplikuje metody Newtonovy mechaniky, lidskou morálku nevyjímaje. Člověk a jeho duševní i morální život se tak postupně dostává do područí přirozených pravidel a instinktů, jež sdílí společně s živočišnou říší a které se rovněž podobají nově odhalovaným přírodním zákonům, platným pro všechny bez výjimky. Je tomu tak u Descarta, Spinozy, Huma, francouzských osvícenců a mnoha dalších. Jistou protiváhu stále ještě tvoří některé filosofické školy či jednotliví filosofové, například Leibniz, Cambridžská škola či Herder, které však i oni přes své křesťansko-platónské pojetí člověka postupně přijímají naturalistický požadavek „přirozenosti“.¹⁰⁵

Subjektivismus

Patočka si však všímá ještě jednoho radikálního obratu, který je pro novověké

102 Srov.: Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 154.

103 Tamtéž, s. 154.

104 Srov.: Tamtéž, s. 154.

105 Srov.: Tamtéž, s. 155-156.

myšlení rovněž typický. Je to obrat k subjektu, k jeho nezměřitelné jinakosti, jež se začíná vymezovat nejen vůči okolnímu světu, ale také vůči jakési objektivní harmonii jsoucna, která stojí nad konečnými jednotlivostmi univerza. A protože mezi člověkem a předměty zákonitě zmizela společná míra, hledá člověk způsoby, jak tuto míru, která zaručovala veškerou předmětnost, nahradit. Je to nakonec Descartes, který poprvé vyslovuje požadavek, aby člověk upřel pozornost do svého nitra, k sobě samému a svému vědomí, a tak vlastně míru mezi jím samým a věcmi hledal v myšlence neoddiskutovatelné jistoty, v níž pramení vše, co je třeba k znovunastolení nejen existence sebe sama a existence materiálního světa, ale také existence Boha.¹⁰⁶

Jistý negativní ráz nalezené subjektivity, moderního subjektu, Patočka vždy spatřoval v jejím uchopení vědomí jako uzavřeného subjektivního jsoucna, jako uzavřené duše¹⁰⁷, která si vystačí sama se sebou, která se již nepotřebuje vztahovat k něčemu, co by ji nekonečně přesahovalo, jako tomu bylo v antickém Řecku (svět idejí) nebo v křesťanství (Bůh).

Pozitivní aspekt však nad výše uvedeným u Patočky převládá a vždy převládal. Patočka především kladně hodnotí jakýsi „předmětný otřes“, který je podle něj přítomný ve všech velkých metafyzických pohybech (Platón, Aristotelés, Descartes, Kant, Hegel apod.). Patočka tento předmětný otřes oceňuje zejména v hyperbolické skepsi Descartově a fenomenologické redukci Husserlově, které obě otrásají předmětnou jistotou a vyvolávají otázku po tom, odkud toto předmětné jsoucno vlastně pochází, jaký je jeho význam, smysl a povaha, zda si samo o sobě postačí či zda ze sebe samého pochází. Descartes a jiní ovšem nakonec nevyužívají potenciálu svého někdejšího obratu a znovu se boří do konstatování předmětnosti, do přeřazení jistého základního druhu jsoucna, na němž všechno ostatní závisí jako akcidens substance, následek příčiny či jakkoliv jinak. Zato Husserl a jeho nová fenomenologická metoda již ví, že metafyzika tu není od toho, aby vedla k přímému zásahu do pořádku empirického, nám se jevícího předmětného jsoucna. Toto jsoucno totiž musí být zachováno tak, jak se nám samým jeví, tj. ve své fakticitě. Přesto musíme v sobě neustále držet myšlenku a vědomí o tom, že tato fakticita je stále ještě nějak nehotová, neurčitá, problematická a že její kladnost je pouze domnělá.¹⁰⁸ Je tomu tak proto, že *teprve „v nás přicházejí věci „k sobě“, k živému centru, v nás jejich indiference teprve*

106 Srov.: Tamtéž, s. 156-157.

107 Viz např.: Patočka, Jan: Komenský a otevřená duše. In: Komeniologické studie II. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 337-351.

108 Srov.: Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 219-220.

se stává skutkem, prožitkem. ¹⁰⁹

Myšlenka subjektivity, myšlenka zásadní disharmonie mezi světem našeho já (subjektu) a světem vnějším (světem objektivního), objevená ve své nejvlastnější podstatě právě novověkou filosofií, se u Patočky ponejvíce manifestuje v nikoliv metafyzické a už vůbec ne noetické oblasti, ale právě tam, kde se otázka subjektivity vymaňuje z područí zkoumání toho, jak objektivní pojmy kotví v subjektivních funkcích, a dostává se do centra lidského bytí, k ontologické analýze člověka. Patočka dokonce tvrdí, že „*v podstatě při všem moderním mluvení o subjektivnosti nebyl problém subjektivnosti, jáství, a bytostných forem, které se budují kolem subjektivity jako svého jádra – jako je právě bytost lidská – , dlouho výslovně položen, a v podstatě dodnes svou filosofii hledá.*“¹¹⁰ Patočka tak kritizuje nejenom novověk, který při všem svém statečném odmítnutí harmonie mezi člověkem a světem nedošel dál než k novému založení skutečnosti, ale i samotného Husserla, pro něhož se lidská existence nakonec rozplynula v čisté subjektivitě.

Kde se však tato subjektivita, objevená novověkem a znovu hlouběji promyšlená Husserlem, dostává u Patočky do popředí v souvislosti s lidskou existencí, s člověkem a jeho bytím? Kde je možno nalézt její kladné vyznění, když přece to byla právě ona, která rozbila původní antický i křesťanský harmonický vztah univerza v poměru k člověku? Podle Patočky totiž moderní důraz na subjektivitu není něčím, co musí nutně utonout v sobě samém, co nakonec musí dojít tak daleko, že Kant je nucen vzdát se vší metafyziky jako něčeho zastaralého a jeho následovníci v 19. a 20. století přinuceni vyhlásit smrt Boha a vzdát hold pouze faktům. Patočka je přesvědčen, že subjektivita může existovat vedle metafyziky, a že dokonce má své místo a opodstatnění tam, kde se jedná o lidský duchovní život i jeho morálku. Právě z tohoto důvodu nesouhlasí s Masarykovou kritikou subjektivismu, jež tohoto filosofa a politika provázela téměř po celý život, a také proto se pouští do polemiky s Rádlovým pojetím humanismu, založeném výhradně na myšlenkách objektivního platonismu, který je ústředním motivem studie *Věčnost a dějinnost* a jakýmsi „motorem“ k rozpracování vlastního Patočkova metafyzického a antropologického stanoviska.

Subjektivita, která není pouze noetickou podmínkou moderní filosofie a vědy, je pro Patočku stěžejní a její vlastní podstata se vyjevuje nejmarkantněji tam, kde se ukazuje, že to přece není metafyzika, z níž by padalo světlo na pravou povahu člověka

109 Tamtéž, s. 228.

110 Tamtéž, s. 157.

či by bylo podstatnou podmínkou jeho morálky, jak ukázal Emanuel Rádl, nýbrž je to právě vnitřní život jedince, on sám v neustálém boji se sebou sama a se světem jemu se dávajících fenoménů, od něhož vede cesta ke klasické metafyzice.¹¹¹ Ještě lépe však tuto myšlenku Patočka vystihl ve své studii *Duch a dvě základní vrstvy intencionality* již z roku 1936, kde popírá fakt, že by duchovnost byla atributem, kterého se nám dostává od objektové sféry, tj. že by duchovní život byl duchovním pouze proto, že se pohybuje ve sféře idealit. Patočka zde tvrdí, že přece víme, „že nejabstraktnější myšlení a nejnáročnější zabývání se „kulturními objekty“ se může ukázat jako něco neduchovního, že např. ve fenoménu sofistiky spočívá záměna právě v tom, že v jednotlivostech probíhá u sofistů totéž jako u pravého duchovního člověka.“¹¹² A nakonec Patočka dodává: „Zdá se tedy, že duchovno souvisí s prožíváním osoby v celku“¹¹³, což je vlastně odpovědí na dříve položenou otázku po tom, zda je akt duchovní jen proto, že se stýká se světem idealit, anebo se mezi nimi pohybuje právě proto, že tento akt patří do souvislosti duchovního života určité osoby.

Novověký subjektivismus nakonec vyústil v Kantovu filosofii, jejíž péče o duši je paradoxně zvláštním způsobem platónská (objektivistická) i subjektivistická zároveň. Pozastavme se proto krátce nejdříve u Kantovy „metafyziky“ a podívejme se na její subjektivistické tendence, které Kanta dovedly k definitivnímu zamítnutí veškeré metafyziky. Kantova filosofie, stejně jako již v mnohém například ta Descartova, totiž nepotřebuje pravý svět jsoucna, nepotřebuje nahlížet ideje věcí (v Kantově slovníku *Ding an sich*), aby mohla být plně realizována. Jestliže tedy ještě Kantovi vrstevníci s metafyzikou v platónském slova smyslu běžně operovali nebo se vůči ní jakkoliv vymezovali, Kant ji rovnou posílá do sféry pouhé spekulace a považuje ji za pouhou přirozenou lidskou vložku. Kant vychází z toho, že náš rozum jakožto část naší mysli, která z pojmů a soudů vyvozuje závěry, přirozeně tíhne k vytváření dalších mnoha závěrů, jež vždy v určitém čase dohromady tvoří celek našeho poznání. Ovšem tato nekonečná touha po poznání vyúsťuje nakonec tam, kde chceme či toužíme poznat to, co je nepodmíněné a absolutní. Tím se však náš rozum vydává na cestu spekulace a nutně vytváří tři regulativní ideje – ideu Boha, svobody a nesmrtelné duše. Vidíme, že Kant se od metafyziky tak, jak byla pěstována doposud, distancuje, přesto nelze říci, že by ji absolutně zavrhoval. Metafyzika je nejen nutná jakožto bytostný cíl naší přirozené

111 Srov: Tamtéž, s. 143.

112 Patočka, Jan: *Duch a dvě základní vrstvy intencionality*. In: *Fenomenologické spisy I*. Praha, OIKOYMENH 2008, s. 295.

113 Tamtéž, s. 295.

touhy po vědění, ale také má své opodstatnění v tom, co jsme dosud vytyčili jako péči o duši. U Kanta se tedy jedná o jakési pomyslné hranice, které oddělují to, co je dosažitelné našimi smysly, a to, co smysly ani jinými možnými cestami poznání nikdy bezezbytku nahlédnout nelze: „ (...) *tu se mi zdá, že tato přirozená vloha je tu za tím účelem, aby natolik uvolnila naše pojmové chápání z pout zkušenosti a z mezí pouhého uvažování o přírodě, aby se před ním alespoň otevřelo pole obsahující jen předměty čistého rozumu, smyslovosti zcela nedostupné, a to nikoli proto, abychom se jimi spekulativně zabývali (neboť tu nemáme pevnou půdu pod nohama), nýbrž kvůli praktickým principům, které – když nenaleznou takovýto prostor pro své nezbytné očekávání a naději – nemohly by se rozšířit a povznést k takové všeobecnosti, jakou rozum v normálním ohledu nevyhnutelně potřebuje.*“¹¹⁴ V jistém zjednodušeném ohledu můžeme tedy říci, že Kant v souladu se svým subjektivismem souhlasí se sókratovským „vím, že nic nevím“, což je de facto v Kantově duchu určení hranic a mezí našeho poznání. Právě tyto hranice jsou u Kanta pro péči o duši tím, co pro dřívější generace filosofů počínaje Platónem byla metafyzika – ideje či Bůh tu nejsou již k tomu, aby se k nim dospívalo, ale proto, aby povzbuzovali či alespoň korigovali náš rozum, který je tím nejdůležitějším, co vede k postupnému (osvícenskému) zdokonalování naší přirozenosti.

Objektivismus, který Patočka, jak jsme si výše řekli, kritizuje zejména na Rádlově pojetí morálky, je však u Kanta přítomen současně s jeho subjektivistickým stanoviskem. Objevuje se stejně jako například u Rádla v jeho morální filosofii. Kantova morální filosofie sice nepramení z nahlédnutí vyšších morálních principů (jako u Rádla a dalších platoniků), které by nebyly zakotveny v člověku samém a jež by byly vůči lidskému individuu transcendentní, přesto i jeho imanentní, autonomní rozum na nikom a ničem nezávislý, a tedy svobodný není ničím jiným než poznanou nutností, která je podle Patočky tím, co mravní zápas člověka rozhoduje předem: „*Někteří zástupci eternismu jako Platón, stoikové, Kant sice vidí a hledí odůvodnit dramatický ráz, napětí a boj, který patří k mravnímu životu, avšak přece jen onen rys volby, dramatické nevyřešenosti, který je např. mytickém výběru vlastního údělu u Platóna nebo v určení vlastního pochopitelného charakteru u Kanta, boj proti smyslové přirozenosti, který podstupuje přirozenost rozumná atd., jsou dílem nedůslednosti, dílem zápasy rozhodnuté již předem v celém svém rozsahu a do podrobností.*“¹¹⁵

114 Kant, Immanuel: Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou. Praha, Svoboda 1972, s. 198-199.

115 Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s.

Patočka tedy zastává stanovisko, že jak morálka, tak péče o duši u těchto myslitelů musí nutně skončit jako nekoherentní, jako rozpadlá na dvě části, které jen stěží drží pohromadě: na jedné straně je tu určité vnitřní, tedy v subjektu samém probíhající drama, jehož původem je stále živná půda sókratovského duševního dramatu, na druhé straně se tu opět rýsuje jakási filosofie odvěké povahy člověka sub specie aeternitatis, jíž jsou péče o duši, ale i mravní život určeny neméně objektivně než kterýkoliv jiný projev skutečnosti.¹¹⁶

Přestože podle Patočky není novověký subjektivismus tím, který by radikálně překonával antickou (především platónskou) a křesťanskou péči o duši, má jeho objevení velký význam pro Patočkovo vlastní stanovisko, tj. nejen pro fenomenologii, ale také a především pro jeho pojetí individuální péče o duši. Jestliže tedy Patočka v antické, ale ve velké míře také křesťanské středověké epoše spatřoval pozitivum tam, kde se jejich pojetí duše nezavíralo samo do sebe, kde neexistovala novověká uzavřená duše bez potřeby se vztahovat k něčemu jí transcendentnímu, oceňuje novověk naopak pro jeho radikální odlišení míry všech věcí a míry sebe-vědomého subjektu. Platí však, že novověký subjektivismus, jak jsme dokonale viděli na příkladu Kanta, své hranice vytyčil přesně tam, kde končí veškerá teorie poznání. Za jejími hranicemi, u problému člověka a jeho vnitřního života (samozřejmě také s ním spojené morálky) stále ještě vězel „starý“ objektivismus, jako jsme jej poznali u všech velkých metafyzických tradic platónských, křesťanských a jiných.

Čas, dějinnost a pohyb

Patočka ovšem vytyčuje ještě jeden základní problém, který se plně mohl rozvinout až v novověké filosofii a který podstatně přispěl k jeho formování individuální péče o duši. Je to problém bytostné historičnosti, *„je to ten proud, ve kterém vytanulo pochopení, že čím jsme, tím jsme se stali, jak se později vyslovil Hegel; porozumění pro ono odlišné, a přece společné, co nám poskytuje dějinná perspektiva; pro to, že „člověk“ není izolované individuum, odloučené od všeho toho, co lze nazvat metaforicky „dobou“, tj. od celého systému konkrétních společenských vztahů, a že pro nás dějství, to, co se s námi odehrává, není pouhá nahodilost, nýbrž náleží k podstatě.“*¹¹⁷ Patočka tvrdí, že v pozadí toho všeho je myšlenka, že člověk je historická

150.

116 Srov.: Tamtéž, s. 150.

117 Tamtéž, s. 158.

bytosť, pro níž má nejen dění a čas bytosťný, tedy nikoliv pouze akcidentální smysl a že neexistuje žádná předem daná „lidská přirozenost“, tj. zákon nadčasově řídící nejen konkrétního člověka, ale i celé lidstvo. Člověk je podle Hegela bytosť, která svou existenci uskutečňuje v historii, v čase a její „podstata“ je zásadně pohyblivá a proměnlivá a její danost vždy alespoň částečně negativní. „*Esence historická je tedy taková, která není původně dána pozitivně, nýbrž nejvýše záporně (ve formě intence, požadavku, případně zahaleného nedostatku atd.) a která nemůže ze zásadních důvodů být dána celá a bez ohledu na čas.*“¹¹⁸ Zároveň je zde téměř nutnost postulovat rovněž moment svobody. Existuje-li totiž autenticky historická esence, která není předem vytvarovaná a hotová, a jež tedy nemůže záviset na něčem vnějším a cizím, je její imanentní součástí právě ona svoboda.

Nakonec to však byl paradoxně sám Hegel, který opět zrušil svůj původní velkolepý projekt a završil jej v metafyzickém celku, v němž všechny záporny a nedostatky byly posléze zrušeny v jednotě jedné jediné univerzální Ideje – absolutního Ducha. Jeho myšlenky se však později, jak známo, ujaly ve filosofii marxismu, která si ponechala Hegelovu dialektickou metodu, přičemž se rázně vzdala vši jeho ideové metafyziky. Marxův člověk totiž dosud nedosáhl plné lidskosti, jeho podstata ještě nebyla uskutečněna, jelikož se nenachází v sobě samém či u sebe, nýbrž předmětem jeho zájmu je naopak lidské sebeodcizení a snaha, aby bylo zrušeno. Patočka tuto stránku marxismu oceňuje, dokonce jej pro jeho bytosťnou historičnost a negativní metodu přirovnává k sókratovství. Přesto s ním nechce a nemůže souhlasit tam, kde se marxismus domnívá, že přes všechnu nepřízeň pravou podstatu lidství našel v jeho společenském určení, v jeho beztřídním zakotvení, kde je na konci historického procesu svoboda jednotlivce podmíněna svobodou všech. Patočka proti tomu staví své individualistické stanovisko, v němž naplnění a sebeutváření člověka není podmíněno završením historického procesu (pro Patočku je vůbec nemožné mluvit o konci historie) a kde „sociálnost“ není podmínkou ani lidské morálky, ani sebeurčení člověka. Toto zohlednění druhých či jakási obroda celého společenství, jak ostatně ukázal případ Sókratův, jde podle Patočky jaksí mimoděk spolu s uskutečňováním pravého lidského bytí.¹¹⁹

Čas a dějinnost jsou však v podstatném vztahu k pohybu. Teprve pohyb jakožto základní dynamis, tedy určitá realizující se možnost, dává problému historičnosti

118 Tamtéž, s. 149.

119 Srov.: Tamtéž, s. 235-236.

jedincova života její pravý smysl. Ne nadarmo se úsvit lidských dějin spatřuje tam, kde člověk překonává mýtické bezčasí, kde pro sebe objevuje horizont budoucnosti, k němuž je nucen se vztahovat, k němuž je přinucen „jít“. Patočka ovšem v novověké filosofii nachází zatím pouze výše zmiňovanou historičnost lidské podstaty, fenomén pohybu tak, jak jej chápe on sám, tj. jakožto bytostný aspekt lidské existence, je pro celou novověkou filosofii a potažmo i péči o duši zatím cizí. Pohyb je zde chápán a charakterizován jako prostá změna místa, jako něco, co je neodmyslitelně vlastní pouze res extensa, tedy objektivnímu světu.¹²⁰ Jelikož je tomu takto, nelze v historickém pojetí člověka spatřovat nekonečné sebeuskutečňování, nelze člověka chápat jako neutuchající a nekončící přeměnu, pro níž není pohyb pouze něčím dočasným, ale co je mu bytostně vlastní po celé trvání jeho existence, co je dokonce existenci ve vlastním slova smyslu. Novověký historismus lidské podstaty je totiž vždy dočasný, lidská existence není pohybem, ale vždy uskutečněním konečné ideje a spočinutím v absolutnu, jak to ukázal již zmiňovaný Hegel. Jestliže je tedy péče o duši v novověku možná, tak je to opět ta péče, která si činí nárok na poznání absolutní pravdy, jež je člověka s to duchovně pozvednout a vést k pozitivnímu poznání nejen sebe sama. Je to vlastně stále onen skrytý platonismus, který se držel v pozadí antické a křesťanské filosofické tradice a který teprve s příchodem novověku svádí boj s nastupujícím pojetím, které metafyzické, tj. platónské pojetí pravdy z pozic zejména mocenských a domněle svobodných radikálně odmítá. Novověk je tedy dobou, v níž se odehrává zápas mezi platonismem (byť společně např. s Hegelem v „novém historickém kabátě“) a mezi voluntaristickým pojetím pravdy, tedy de facto zápas o zachování péče o duši, nebo její definitivní konec. Péče o duši totiž tam, kde je pravda pochopená pouze jako účinnost bez ohledu na metafyzickou teorii pravdy, jako kategorie podřazená veškeré logice (tj. pravda je pouhým logicky správným soudem) a kde nám pravda nepomáhá k „vysvobození“ ze říše objektů a věcí, protože fungujeme principiálně stejně jako ony sami, tam je ona péče o duši něčím více než zbytečným a nepotřebným.¹²¹

Patočkovo vlastní stanovisko ovšem není ani na straně voluntarismu, ani se neuchyluje k historické završenosti Hegelově, kde je péče o duši stále ještě možná. Obojí se totiž stává terčem jeho kritiky a v obojím vidí jistou nedostatečnost: „*Jako je slabou stránkou voluntarismu, že se úplně utíká do objektivitu a chce prosadit její*

120 Srov.: Patočka, Jan: K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života. In: Fenomenologické spisy II. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 194.

121 Právě proto se Patočka ve svých pozdějších přednáškách pouští do znovuodhalování kořenů antické péče o duši.

vylučnost, aby se vyhnul věčnému nároku svobody, tak je na druhé straně právě v ideové adekvaci případ slabosti, která chce úplně opustit realitu, k níž jsme připoutáni a do níž jsme začleněni, aby se usídlila v realitě domněle vyšší, aby si v ní dala iluzivní uspokojení místo zápasu s realitou na naší lidské úrovni. Neexistuje toliko disproporce objektivního světa s ideou, nýbrž rovněž obráceně idea není pro nás žádnou realitou, do níž se můžeme bezpečně uchýlit a v ní usadit.“¹²² Patočka právě na pozadí těchto novověkých „bojů“ o pravdu vidí, že je třeba dát se tzv. zlatou střední cestou a za použití novověkem nalezené historičnosti lidské podstaty formulovat, pokud ne přímo teorii, tak pohled, v němž by pravda vysvítila ve své věčně záporné, negativní podobě, tedy pouze jako to, co nikdy není dáno v žádné hotové struktuře, pasivně přijímané či spontánně se naskýtající, ale za čím je třeba jít a nespokojit se s žádným završením či spočinutím v absolutní jednotě či domněle absolutním poznání. Společně s Patočkou je třeba pochopit, že zkrátka historičnost a především pohyb, který novověká filosofie ještě chápala jako součást objektivního světa, není něčím, čeho se může člověk zbavit, co může ze sebe jednoduše setřást a co je jen jeho akcidentálním atributem. Právě naopak, pohyb je třeba chápat jako jeho bytostnou možnost, jako něco, co nepatří pouze do rámce objektivního světa, ale co nachází své uplatnění především v subjektivním „prostoru“ lidského nitra, které právě pro svůj „věčný pohyb“ ví, že každý pozitivní nárok pravdy, každé spočinutí a ustání v pohybu je více než zrádnou fata morgánou. Podle Patočky tak pravda „nemůže vlastně „být“ – není ničím určeným, určitým (...), nýbrž určujícím. Vůči pravdě jsme vždy pozadu, vždy provinilí, a existuje pro nás jen ve formě obratu, pokusu soustředění, ve formě reakce proti omylu, bludu, úpadku, do nichž jsme svou původní pasivitou ponořeni.“¹²³

5. Nietzsche, Kierkegaard

Nietzscheho filosofie je de facto dovršením novověkého subjektivismu či lépe řečeno aplikováním subjektivistických východisek také na lidskou morálku, a tak jakýmsi pomyslným osvobozením lidského individua ze spárů dle něj nepotřebného a zhoubného metafyzického objektivismu, platonismu. Byla-li ještě např. Kantova morální teorie důmyslnou racionalistickou a plně osvícenskou verzí platonismu, tak ta Nietzscheho je jeho naprostým pohřbením.

122 Patočka, Jan: Problém pravdy z hlediska negativního platonismu. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 463.

123 Tamtéž, s. 465.

Nietzsche je tedy prvním filosofem, který dosavadní zažité „stereotypy“ v souvislosti s péčí o duši zásadním způsobem boří či reformuluje. Jestliže byla celá dosavadní filosofická tradice hlasatelkou rozumu a jestliže byla péče o duši pojímána jako nalézání v člověku toho vyššího, ušlechtlejšího a ctnostnějšího, Nietzsche se z tohoto dosud pevného řetězce rázně vyděluje: *„Co může být pouze naší naukou? – Že nikdo nedává člověku jeho vlastností, ni bůh, ni společnost, ni jeho rodiče a předkové, ni on sám (– nesmysl této představy, nejposléz odmítnuté, byl jako „inteligibilní svoboda“ hlásán Kantem, snad již i Platonem). Nikdo není zodpovězen za to, že je vůbec tu, že má takové a takové vlastnosti, že žije za těchto okolností, v tomto okolí. Osud jeho bytosti nelze odloučiti od osudu všeho, co bylo a bude. Člověk není následkem vlastního úmyslu, vůle, účele, s ním se nedělá pokus, aby bylo dosaženo „ideálu člověka“ nebo „ideálu štěstí“ nebo „ideálu mravnosti“ – jest absurdné, chce-li kdo odvaliti jeho bytost do nějakého účele. My vynalezli pojem „účele“: ve skutečnosti chybí účel...“*¹²⁴

Patočka Nietzscheho iracionalismus a jemu podobné teorie nahlíží jako ryzí negativismus, jako bezútěšný pesimismus a doklad toho, že subjektivismus v té podobě, jakou mu vtiskl novověk, musel u některých myslitelů nutně vyústit v bezbřehý titanismus: *„Jako by tenkrát, když odpadá jednou onen tradiční systém klasicko-křesťanských koncepcí a životních pravidel, nezbyvalo člověku na sebe postavenému nic než instinktivní život a hrabání v něm. (...) Pokud je tu tedy ještě něco života vskutku mravního, jeví se někdy jako pozůstatek staršího životního systému, který mimoděk ještě nebyl rozložen.“*¹²⁵

Tam, kde Patočka věnuje Nietzschemu sotva pár vět, tam o dalším iracionalistovi 19. století, Kierkegaardovi, pojednává mnohem obšírněji. Nelze si tedy nepovšimnout, ačkoliv se o tom Patočka explicitně nevyjadřuje, že Kierkegaard je pro něj v dějinách filosofie prvním myslitelem, který subjektivismus obrací ve svůj prospěch a zvláště jej na rozdíl od velkých novověkých noetických i metafyzických koncepcí konečně prozkoumává v blízkosti člověka, lépe řečeno „testuje“ ho přímo na něm: *„Vlastní bytost nelze objektivizovat, ; jak se o to pokusíme, zmizí. Nejvlastnější já, existence, je zcela subjektivní a subjektivita je existence.“*¹²⁶ Patočka však vnímá, že u Kierkegaarda musí nutně jít i o subjektivitu pravdy, subjektivitu noetickou, přesto tato

124 Nietzsche, Friedrich: Soumrak model. Olomouc, Votobia 1995, s. 71.

125 Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 159.

126 Tamtéž, s. 193.

subjektivní pravda není ničím, co by u tohoto filosofa vyústilo v libovolný a svévolný skepticismus vzhledem k lidskému rozumu, jako tomu bylo v případě Nietzscheho. Kierkegaard se snaží neupadnout v bezbřehou marnost či pesimismus, který ještě více než Nietzscheho postihl například Schopenhauera, a proto formuluje tři stádia lidského života: stádium estetické, které chápe jako odevzdání se bezprostřednímu okamžiku, instinktu a rozmaru, stádium etické, jež překonává ztracenost a rozpuštění sebe sama v životním reji a odevzdává se do obecných, všeobecně lidských morálních příkazů, a stádium náboženské, kde člověk nalézá sebe sama a svou svobodu „skokem do víry“.

Je více než nasnadě, že v Kierkegaardovi Patočka objevuje prvního existencialistu, s nímž souhlasí nejen jako s někým, kdo poprvé ukázal subjektivismus v pozitivním světle lidské bytosti, ale také tam, kde se tento subjektivismus posléze neztrácí, nýbrž radikálně nalézá ve vztahu k něčemu absolutnímu, ne-konečnému a tedy pozitivně nedanému: „*V náboženské oblasti jsme „sami“, zde žijeme skutečně ze sebe, poněvadž tu přestává platit všechno „všeobecné“. Zde se nelze o nic opřít, nejistota, riziko je naprosté. Ale tento „subjektivismus“ není zde nicméně bez direktivy, není to pouhý fanatismus, , není to pouhý emocionalismus (...), nýbrž jeho vodítkem je vztah k absolutnu, cesta za ne-konečným, absolutním a takováto cesta má svou stavbu, svou zákonnost. Tento subjektivismus je zároveň objektivismem, poněvadž za nejvyšší bod subjektivní dialektiky klade víru, tj. absolutní vztah k absolutnu, vztah, jehož nikdy nemůžeme být plně mocni, který se nemůže proměnit ve vědění a poznání.*¹²⁷ Zároveň jak Kierkegaardův, tak Patočkův postoj není rezignací na morálku, právě naopak – morálka může dojít své nejvyšší meze pouze tam, kde žít morálně neznamená žít pouze podle společenských norem a pouze pro celek, nýbrž kde je morálka bytostnou lidskou možností, k níž se musí člověk vystupňovat ze svých vlastních sil, jak je to podle Patočky patrné například u Sókrata.

6. 20. století

Fenomén péče o duši se samozřejmě objevuje nejenom v dějinách filosofie do 19. století, ale také ve století dvacátém, kde se znovu v intenzivní míře vyrojil spolu s rozvíjením, ale zároveň kritikou Husserlovy fenomenologie a jejího přespříliš subjektivistického, karteziánského stanoviska. Pro Patočku je totiž Husserlovo řešení péče o duši zcela v zajetí radikální subjektivizace: hodnotové a morální zákony jsou

127 Tamtéž, s. 241.

sice u něj platónsky všeobecně platné, ale jestliže platí, že je veškerá předmětnost pouze noematickou strukturou, tak také tyto zákonitosti hodnotové a morální jsou dány vnitřní podstatou vědomí (nic na tom nemění ani fakt, že nejsou antropologicky subjektivní či snad podmíněny biologicky či psychicky). Z toho plyne, že Husserlova péče o duši se neodehrává ve vertikální rovině (není ovlivněna platonismem), ale je pro nás dána horizontálně a nutně stejně jako všechny zákony logiky a matematiky.¹²⁸ Patočka Husserlovu pozici lapidárně vyjadřuje takto: „*Lidský život je jen předmětem mezi předměty, jednotným útvarem pro spekulativní pohled „transcendentálního diváka“*“, před nímž se rozvíjí zákonitá indiferentnost světa.“¹²⁹

Patočka vidí překonávání Husserlova problematického subjektivismu zejména v dílech Schelera, Heideggera, Sartra a Jasperse. Zatímco však Scheler, ačkoliv do jisté míry v ostatních otevřel citlivost pro antropologické otázky, stále ještě zápasí se směřováním k objektivnímu světu hodnot a zároveň tendencí k jakési personální subjektivitě a navíc účinně neřeší problém Husserlovy pozdní fenomenologie¹³⁰, Heidegger se poctivě snaží obnovit otázku po subjektu, který není izolovaný sám v sobě, který neexistuje na způsob předmětů či prožitkového proudu vědomí, nýbrž svou existenci, své bytí osvědčuje právě na základě vztahu, který s těmito předměty má. To však vlastně znamená, že pro člověka je vlastní jakási základní a bytostná nezajištěnost, což vede nakonec k tomu, že svůj způsob existence prožívá jako neustálou starost (péči). Heidegger to vysvětluje tak, že pokud tomuto bytí, kterým jsme my sami, o toto bytí bytostně jde, neboli pokud pobytu není jeho existence, jeho bytí lhostejné, vždy se mu již tato jeho existence podává v různých naladěních, z nichž nejradikálnější je úzkost ze smrti, jelikož přivádí pobyt před samotný fakt svého bytí tím, že paradoxně zjevuje možnost nebytí.¹³¹ Heideggerova péče o duši je tedy filosofií jistého otřesu¹³², jelikož pobyt je schopen se ke svému bytí vztahovat jen tehdy, když je tváří v tvář postaven své vlastní konečnosti, svému vlastnímu ne-bytí. Jen tehdy je vytržen z upadlého a průměrného každodenního „ono se“ a je mu odemčena možnost existence jeho konkrétní situace, v níž teprve pobyt může začít jednat a o sebe pečovat.

Problém nehotovosti lidské existence je však do důsledku doveden až ve

128 Srov.: Tamtéž, s. 187.

129 Tamtéž, s. 187-188.

130 svůj antropologický koncept totiž staví na vyrovnávání se s naturalismem (vyděljuje člověka z živočišné říše)

131 Srov.: Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 189-206.

132 Motiv otřesu Patočka ve své filosofii hojně využívá a je přítomen také v jeho individuálním pojetí péče o duši, jak ještě později ukážeme.

filosofii Sartrově.¹³³ Teprve Sartre, vycházející z fenomenologických analýz bytí, si všímá toho, že „bytí-v-sobě“ (bytí fenoménu, který se našemu vědomí jeví) je zcela jiného druhu než bytí našeho vědomí. „Bytí-v-sobě“ je totiž svého druhu tkvění, něco stálého a neproměnlivého, kdežto naše vědomí jakožto nositel jevů je naopak v neustálé činnosti, jelikož „bytí-v-sobě“ umožňuje, aby se diferovalo do bytí svých jednotlivých fenoménů. Bytí vědomí důsledkem toho pak drží jako své obsahy vždy ty danosti bytí, jimiž bytí nikdy není úplné, v nichž se zcela nevyčerpává a vůči nimž je v distanci. Blecha v této souvislosti tvrdí, že „*můžeme říci, že vědomí vnáší do bytí škvíru, odstup. Vědomí je kladení jakéhosi „ne“ do samotného bytí.*“¹³⁴ Dále dodává: „*„Bytí“ vědomím znamená především „býti oním ne“, reprezentovat odstup, prázdnotu a neurčitost, být vklíněn do masy „bytí-v-sobě“, vpadat do něj a štěpit jej. Vědomí činí z bytí v sobě fenomény, dopřává bytí, aby se jevílo, ale vždy v distanci, v časovém posunu. Jen skrze svou schopnost vlamovat do masy bytí nicotu je vědomí sebou samým. Je aktivním nositelem negace: musí rušit každé tkvění, neboť jen neustálým diferováním může jevu dopřát bytí a může si pak tento jev učinit relativně stabilním obsahem.*“¹³⁵ Z toho pak plyne zásadní charakteristika vědomí: vědomí se děje, není nehybné a netkví samo v sobě, nýbrž pracuje na tom, čím právě je nebo čím teprve bude. Je bytím, které není samo v sobě, ale jež se samo svobodně dělá. Sartre tady již předznamenává své pozdější existencialistické stanovisko, v němž zastává názor, že člověk není uzavřen sám v sobě, není tedy žádným neprodyšným „bytím v sobě“, nýbrž je vždy přítomen v lidském univerzu, které je zdrojem jeho zhotovování, jeho péče o svou vlastní duši, jeho vlastního projektu: „*člověk je ustavičně vně sebe sama; je tím, co si vytváří projekt, a tím, že se ztrácí vně sebe sama, existuje jako člověk, a na druhé straně právě tím, že sleduje transcendentní¹³⁶ cíle, může existovat.*“¹³⁷

Přestože Patočka Sartrovu péči o duši v mnohém oceňuje, neváhá se vyznat z toho, že si myslí, že „*je nedopatřením některých dnešních filosofů, tzv. existencialistů, že se vyjadřují, jako by nic tak trvalého u člověka vůbec nebylo, jako by nebylo*

133 Patočka tvrdí, že „*nicota hraje u Sartra zásadně jinou úlohu než u Heideggera. U Heideggera úzkost staví před nic, před možnost nebytí, a tím způsobem přerušuje naše spojení se světem, jež působí roztrácení ve skutečnosti a únik sobě: tím je pak umožněn vznik života vlastního, pravého, pozitivního. Naproti tomu u Sartra pozitivnost vědomého bytí, ústředí lidské bytosti, zásadně neexistuje a existovat nemůže: ono pozitivní „tu“, které působí, že fakticky jsme, že náš život se zde právě odbývá, odehrává, není totiž vědomí, nýbrž to, co vědomí stále nechává za sebou, co vědomí vždy překračuje – tělo.* (Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 209.)

134 Blecha, Ivan: Proměny fenomenologie. Praha/Kroměříž, Triton 2007, s. 333.

135 Tamtéž, s. 334.

136 Ne ve smyslu vztahování se k Bohu nebo idejím, nýbrž ve smyslu překračování sebe sama.

137 Sartre, Jean-Paul: Existencialismus je humanismus. Praha, Vyšehrad 2004, s. 55.

původně esence, podstaty lidské vůbec.“¹³⁸ Patočka tudíž, jak je zjevné z tohoto jeho komentáře, ale i dalších výkladů o Sartrovi, svou individuální péči o duši nestaví na radikálním popření vši pozitivnosti, vši určenosti a esenci lidské podstaty, kterou pro evropské duchovní dějiny vybojovala Platónova metafyzika¹³⁹. Přesto však není ani platonikem a ryzím objektivistou na způsob Rádla. Jestliže máme tedy Patočkův postoj pochopit, je třeba jeho pojetí individuální péče o duši osvětlit ještě na posledním filosofovi 20. století, o němž bude zde řeč – Jaspersovi¹⁴⁰. Zdá se totiž, že jejich postoje jsou si více než bližší.

Jaspersova filosofie krouží okolo pojmu svobody stejně jako ta Sartrova, kde svoboda představuje základní lidskou situaci, v níž je člověk odsouzen k tomu, aby se rozhodoval a aby vstupoval na nepevnou půdu dočasné prázdnoty, v níž přesto za své činy přebírá plnou zodpovědnost. Jaspers však klade svobodu do bytostného vztahu k transcenci, tedy k něčemu, co nás vždy už nějakým způsobem přesahuje: „*Jen svobodou se ujišťuji o transcenci. Svobodou dosahuji sice bodu nezávislosti na celém světě, a to právě prostřednictvím vědomí radikální vázanosti na transcenci. Neboť nejsem skrze sebe sama.*“¹⁴¹ A je to právě tato transcendence (v Jaspersově křesťanském existencialismu Bůh), která člověka nabádá, aby si klamně nefixoval absolutní ideál své životní cesty a aby bezhlavě neunikal z bezradného tázání a zmatenosti do něčeho obecného, co může napodobit v jeho konkrétních podobách. Jaspers totiž tvrdí, že „*se nám v obrazech ideálu člověka vytratí i úkol lidského bytí.*“¹⁴² Je tedy třeba, aby na místo ideálu nastoupila idea, která jako jediná může vést člověka vpřed a nikoliv jej vystavovat riziku zmatenosti a deziluze jako je tomu v případě zhrouceného ideálu. Navíc nalezený ideál lidství představuje pro člověka nebezpečí sebejistoty, tedy představy, že už je tím, čím být může. Jelikož je však člověk ve své podstatě nedokonalý (nedokonatelný, jak píše Jaspers), nemůže být ani jeho ideál jednou provždy dán, ani být předem určen. Tento ideál je vždy falešný a uniká svérázu lidské svobody, která může pocházet jen z vědomí něčeho, co lidskou existenci přesahuje, a že je právě touto transcencí člověk sám sobě darován. Teprve „*pak se svoboda lidského bytí stane jádrem všech jeho možností ve vedení transcenci, skrze*

138 Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 149.

139 Patočkova filosofie se totiž nevzdává transcendence (právě ona představuje „zbytek“ jakési „pozitivnosti“ v jeho veškeré „negativní“ filosofii, ale i péči o duši).

140 Jaspersovu filosofii Patočka důkladně znal – již v roce 1937 mu zasvětil celou studii (viz Patočka, Jan: Karl Jaspers. In: Fenomenologické spisy I. Praha, OIKOYMENH 2008, s. 299-307)

141 Jaspers, Karl: Filosofická víra. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 42.

142 Tamtéž, s. 44.

*jedno ke své vlastní jednotě.*¹⁴³ Toto vedení je však od každého vedení ve světě radikálně odlišné, jelikož není podle Jasperse objektivně jednoznačné, právě naopak, spočívá ve víře, že člověk poslouchá Boha, aniž by s jednoznačnou zárukou věděl, co Bůh chce. Patočka to vysvětluje takto: *„Tak se pravá skutečnost „zjevuje“ zvláštním způsobem, paradoxním, logicky nepochopitelným právě tam, kde končí všecka domnělá, velebená pozitivnost světa i života, objevuje se tam, kde veškerenstvo, příroda, myšlení i život se ukazují jako šifry čehosi základnějšího, transcendence, původu, z něhož všechno jest a z něhož žije i naše bytost ve své opozici vůči ryzi světskosti, v němž má svůj pozitivní obsah, předem nezachytitelný, a přece určený z vyššího pramene, než jsme sami.*¹⁴⁴

VI. Patočkova péče o duši jako „ovládnutí sebe sama“

Tento oddíl nebude věnován dějinám sledovaného fenoménu péče o duši (ani té individuální), nýbrž se zde pokusíme již skrze vlastní dílo českého filosofa Jana Patočky poukázat na jeden z jeho tří možných aspektů – „péče o duši jako ovládnutí sebe sama“, který v Patočkově filosofii zaujímá ústřední pozici. Budeme vycházet z námi odůvodněné teze, že Patočka nejen o péči o duši hovořil a psal v rámci svých přednášek, které se týkaly duchovního pozadí evropských dějin, ale rovněž sám ve své filosofii vědomě na Platónovu a zejména Sókratovu péči o duši navazoval originální koncepcí, která neústí v Platónovu praktickou, přestože filosofickou politiku, jak by se mohlo na základě vlastního Patočkova osudu zdát, nýbrž zůstává blízká sókratovským intencím, v nichž se péče o duši proměňuje ve zvláštní způsob „osamělého dialogu“.

Abychom však tento individuální aspekt péče o duši u Patočky vyzdvihli jako to, okolo něhož celé jeho filosofické dílo vždy kroužilo, je třeba se nejdříve alespoň chvíli pozastavit u jeho vztahu k politickému myšlení a politice obecně jako tomu, co je dosud, podle našeho názoru však mylně, považováno za jeho nejdůležitější filosofický přínos či příspěvek k dějinám filosofie. Je tomu z části i proto, jak si všiml například Kohák, že se Patočka *„stal kultickou ikonou, ozářenou světlem nedostupným historické velikosti, podobně jako Masaryk. Jeho dramatický vstup do veřejné arény s gestem Cyrana v čele Charty 77 a jeho následná smrt za policejní asistence mu propůjčily nadživotní velikost. Je to pocta bohatě zasloužená vším jeho životem a prací, ač*

143 Tamtéž, s. 45.

144 Patočka, Jan: Věčnost a dějinnost. In: Patočka, Jan: Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 217-218.

zároveň dvojsečná. Patočka, celý život plachý vědec a vědecký filosof, se dnes stal spíš národním symbolem. ¹⁴⁵

1. Patočka a polis

Filosofie 20. století nezapomněla na myšlenky, které jí kdysi dávno odkázal Platón, právě naopak, 20. století je stoletím, kdy je lidská bytost ve vztahu k *polis* u některých myslitelů v naprostém centru jejich pozornosti. Platí to zejména u Hannah Arendtové, která znovu oživila pojem *vita activa*, jemuž rozuměla jako něčemu, co „vděčí za svůj počátek specifické historické konstelaci, z jejíhož stínu nikdy skutečně nevystoupil: procesu se Sókratem. To samozřejmě neznámá nic jiného, než že se zrodil z konfliktu mezi filosofem a polis.“¹⁴⁶ A právě tomuto *vita activa* musí být podle Arendtové znovu navracena jeho někdejší důstojnost, ba co víc – musí být postavena na stejnou úroveň *vita contemplativa*, tedy životu v rozjímání.

Jestliže Arendtová neponechává člověka napospas sobě samému a vnímá jej primárně jako politickou bytost, která skrze jednání a promlouvání manifestuje svou personální jedinečnost, uskutečňuje svou svobodu, ale i péči o duši a spolu s druhými splétá předivo lidských vztahů, tak i Ricoeur tvrdí, že je navždy hodno obdivu, že téměř žádný řecký myslitel nepřistoupil na vytěsnění politiky z oblasti rozumu, z oblasti toho, co se v člověku bytostně vztahuje k říši idejí, tedy duše. „Všichni nebo snad téměř všichni věděli, že kdyby politická sféra byla prohlášena za špatnou, cizí, „jinou“ vzhledem k rozumu a filosofické řeči, kdyby politično bylo doslova posláno k čertu, pak by se zhroutil rozum sám. (...) Každá velká filosofie chce pochopit politickou realitu, aby rozuměla sobě samé.“¹⁴⁷

Politickým myšlenkám je a vždy byla nakloněna i česká filosofie, která zejména ve 20. století zaznamenala svůj vrchol. Stalo se tak už jen z důvodů praktického usilování o obhajobu české svébytnosti a samostatnosti, ale také neustálého boje proti neodbytně se vnučující nesvobodě v nejrůznějších podobách.

Svébytná koncepce politické filosofie, která vědomě navazuje na fenomén péče o duši, se však zrodila teprve v 70. letech a to za vydatného přispění a vedení Jana Patočky. Patočka se totiž s děním v *polis* stýká ve svém třetím základním pohybu lidské existence, kdy je dosavadní životní smysl radikálně proměněn, dokonce tzv. otřesen.

145 Kohák, Erazim: Domov a dálava. Praha, Filosofia 2010, s. 265.

146 Arendtová, Hannah: Vita activa. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 21.

147 Ricoeur, Paul: Život, pravda, symbol. Praha, OIKÚMENÉ 1993, s. 83.

Člověk v tomto otřesení ovšem nezůstává sám, transcenduje bytostným způsobem do sféry druhých, odevzdává se druhým kvůli „nalezení společné ryzí niternosti“, a tak vzniká solidarita otřesených, tj. těch, kteří chápou, že dějiny jsou svárem „*pouhého života, holého a spoutaného strachem, s životem na vrcholu, který neplánuje budoucí dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a mír mají svůj konec.*“¹⁴⁸

Na tyto Patočkovy myšlenky navazují mnozí, mimo jiné i Václav Havel, který konstruuje hypotetickou představu zelináře, jenž latentně slouží totalitnímu režimu, aby pak nakonec prohlédl a začal žít život v pravdě a solidarizoval s těmi, kteří smýšlí podobně (Patočkova „solidarita otřesených“). Tímto postojem by však zelinář nejen porušil pravidla hry, nýbrž zrušil hru jako takovou, díky čemuž by byl označen za nebezpečného pro společnost (podobnost s osudem Sókrata). Východiskem z tohoto bludného kruhu by však nebyla pouze solidarita s ostatními, kdo jsou stejně otřeseni, nýbrž především toto společenství lidí shromážděné v *polis*, kterou Havel nazývá *paralelní polis*, jež tajně svou masarykovskou drobnou prací podkopává polis (diktaturu) stávající a která se nesoustřeďuje na nějakou určitou pravdu či myšlenku, ale spíše na konkrétního člověka. Paralelní polis tedy vrací politiku ke konkrétnímu člověku a nedovolává se neustále neživých norem, zákonů a pravidel.¹⁴⁹

V neposlední řadě tu však máme i Václava Bělohradského, který se v Patočkových intencích snaží znovu těsně propojit snahu člověka o pozvednutí své duše, o její péči se snahou politickou a s politickým budováním racionální společnosti, která je bohužel od jisté doby založena na imperativu neosobnosti, na představě dokonalého neosobního zákona a státu, a tedy je od konkrétního individua odtržena. Kritiku této tzv. eschatologie neosobnosti přináší nakonec až solidarita paralelní *polis* a disidentské úsilí o lidská práva, které odkazuje na přirozený rozum a přirozený svět a obnovuje diarchii legitimacy a legality jako základ evropského dědictví.¹⁵⁰

Výše uvedené bylo pouze jakési stručné nastínění politicko-filosofického ovzduší, které se formovalo okolo Patočkovy filosofie v 70. a 80. letech a v počátcích let devadesátých. Naším cílem však není objasnění české politické filosofie poslední čtvrtiny 20. století, dokonce ani její vtažení do širšího rámce politické filosofie světové či evropské, náš cíl je mnohem skromnější – chceme tvrdit, že ačkoliv Patočkova filosofie, jak jsme viděli, v mnohém „filosofii disentu“ inspirovala, nikdy nechtěla být

148 Patočka, Jan: Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha, Academia 1990, s. 141.

149 Srov.: Havel, Václav: Moc bezmocných,

http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.phpcat=eseje&val=2_eseje.html&typ=HTML

150 Srov.: Bělohradský, Václav: Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby). Praha, Československý spisovatel 1991, s. 61-125.

primárně politickou či k filosofii politiky směřovat jako ke svému celoživotnímu vyvrcholení. Například Jan Sokol tvrdí, že Patočkovy vystoupení v rámci Charty 77 mnohé překvapilo, neboť Patočka se prozatím nikdy do blízkosti praktické filosofie, natož politiky, nedostal. Tento jeho krok si lze proto vysvětlit pouze jakožto praktickou realizaci celého jeho dosavadního filosofického úsilí péče o duši, která je primárně fenomenologická a etická a až v druhém plánu politická.¹⁵¹ Také Aviezer Tucker, který Patočkovi věnoval významné místo ve svém spise *Fenomenologie a politika*, se v jedné z kapitol doznává k následujícímu: „*V Patočkově filosofii je politika podřízená etice, a etika zaručuje autenticitu. Politická rovina byla pro Patočku tou nejméně základní, je zde jen proto, aby zaručovala důležitější roviny etiky a autenticity jako života v pravdě.*“¹⁵² Dále i Erazim Kohák chápe Patočku jako filosofa apolitického: „*Jan Patočka, jemuž připadl úděl filosofa pro věk beznaděje, byl filosof spíše obecně lidský než výrazně národní či politický. Svůj politický úkol nevyhledával, ač se mu také nevyhýbal.*“¹⁵³ Tato apolitičnost je také viditelná v příkrém rozporu mezi tím, jak Patočka politické dějiny vnímá ve svých *Kacířských esejích* a jaký postoj zaujímá v *Chartě 77*¹⁵⁴. Podle Koháka¹⁵⁵ je tato zdánlivá Patočkova rozpolcenost¹⁵⁶, na níž si jeho někteří interpreti stěžují, důsledkem dvou diametrálně odlišných národních či dějinných situací, v nichž se Patočka ocitl – období beznadějném, které odráží jeho „útěšné“ *Kacířské eseje*, a období programovém, jež je manifestováno jeho osvícenským a humanistickým postojem v *Chartě 77*. Podle nás však je právě tato rozpolcenost rovněž důsledkem toho, že sám Patočka se za politického a angažovaného myslitele nikdy nepovažoval, a proto ani neměl v úmyslu své myšlenky z *Kacířských esejů* implementovat do praktického vystoupení v *Chartě 77*, jelikož vtělit něco, co nikdy nebylo psáno s politickou intencí, mu pravděpodobně nemohlo přijít ani na mysl.

Rovněž Petr Rezek důkladnou analýzou dochází k zjištění, že Patočkova koncepce politiky není jednoznačná a už vůbec ne „ryze politická“ a praktická jako tomu je například v již zmíněné filosofii Hannah Arendtové: „*Kacířské eseje vůči Heideggerovi a Husserlovi sice vznášejí námitku, že centrem dějin činí filosofii, a samy*

151 Srov.: Sokol, Jan: Jan Patočka a charta 77. Reflexe, č. 32, 2007, s. 15-20.

152 Tucker, Aviezer: *Fenomenologie a politika*. Olomouc, Votobia 1997, s. 138.

153 Kohák, Erazim: *Domov a dálava*. Praha, Filosofie 2010, s. 263.

154 Např.: *Aby lidstvo klidně rozvíjelo možnosti instrumentálního rozumu, aby byl možný pokrok vědění a dovedností, musí být přesvědčeno o nezbytnosti bezpodmínečně závazných a v tomto smyslu „posvátných“ principů, vymezených účely lidského usilování. Jinými slovy: požaduje se tu cosi zásadně netechnického, cosi neprůměrného, nikoli úskočná a příležitostná morálka, ale morálka o sobě.* (viz http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_02.php)

155 Srov.: Tamtéž, s. 298-299.

156 Kohák Patočku v tomto ohledu nazývá „Patočkou dne“ a „Patočkou noci“

se snaží vyzdvihnout úlohu politiky i pro samu filosofii, jenže sledujeme-li, co je to politická svoboda pro Patočku, zjišťujeme, že je to svoboda odvozená z jeho výkladů metafyziky – totiž zkušenost transcendence, zkušenost rozdílu mezi jsoucnem a nejvyšším jsoucnem (ideou).¹⁵⁷ Rezek dále dodává, že Patočkova bytostná nepolitičnost se manifestuje zejména tam, kde Patočka hovoří o „životě na hranici“, který představuje základní východisko veškerého existenciálního pohybu a který rovněž nutí člověka neustále se vztahovat ke zjevování samému a přitom nikdy nepodlehnout iluzi zjeveného či zjevného¹⁵⁸. Život na hranici se tedy nesmí odehrávat ve sféře jevů, ve světě jednání, a proto politický život, který je bytostně jednajícím a angažujícím se, není v pravém slova smyslu „životem v pravdě“, o němž Patočkovi v jeho filosofii jde.¹⁵⁹

Problematika Patočkova vlastního postoje k politice a političnu se tak nabízí ke srovnání s osudem Sókrata. I nad jeho osudem a filosofií vždy stála a stojí otázka, nakolik byl odpovědným a jednajícím občanem své polis. Přestože je tato otázka dosud nevyřešená, je zjevné, že politika a filosofie nikdy nestojí v diametrálním vztahu, ale vždy, byť latentně, na sebe působí. Přesto, nebo spíše právě proto ani Sókratés, ani Patočka neumírají pro svůj pozitivní výměr jednání či snad pro angažované hlásání nové pravdy na politické bázi, nýbrž díky tomu, že oba svou „péčí o duši“ ostatních takto latentně a skrytě podlamují kolena těm, kteří politickému dávají apriori přednost před psychickým, kteří společenské za každou cenu staví nad individuální.

Zároveň je si nelze nevšimnout, že Patočkův individuální koncept péče o duši v jistém slova smyslu politický je a být musí. Nelze jej však vykládat pozitivně, nelze v Patočkovi vidět politicky angažovaného myslitele či se snad domnívat, že jeho závěrečné politické vystoupení na sklonku života dovršilo celou předchozí filosofickou snahu. Patočkova individuální péče o duši je totiž zvláště nepoliticky politická, není to pozitivní vpád do zakonzervovaných norem polis, není to do důsledku ono výše

157 Rezek, Petr: *Filosofie a politika kýče*. Praha, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991, s. 49.

158 Není bez zajímavosti, že Rezek stejně jako v této práci i my na rozdíl od politického dopadu Patočkova díla oceňuje zejména jeho útlý spisek z 50. let – *Negativní platonismus*, kde vysvítá Patočkův individuální sókratovský aspekt péče o duši zřejmě nejdůkladněji: „*Budu se vám dle uvedeného schématu snažit doložit, že text, který Jan Patočka napsal před rokem 1955 a který je součástí série textů, jejichž vznik je patrně možno povětšinou datovat do druhé poloviny padesátých let, je pro pochopení jeho díla základní. (...) Věřím, že budu-li tvrdit, že uprostřed padesátých let nalézáme text nejjasněji formulující Patočkovu východisko i nejvlastnější problém jeho filosofie, že to přítomné symposium přijme se zadostiučiněním.*“ (Rezek, Petr: *Negativní platonismus Jana Patočky*. In: Rezek, Petr: *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha, OIKÚMENÉ 1993, s. 63.)

159 Srov.: Rezek, Petr: *Filosofie a politika kýče*. Praha, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991, s. 74.

načrtnuté schéma péče o duši¹⁶⁰, které počíná u Platóna a projevuje se v celých duchovních dějinách Evropy, ale právě naopak se jedná na základě objevení Sókratovy vlastní péče o duši o jeho „negativní“ rekonstrukci, o které bude ještě řeč dále. Tady snad ještě dodejme, že právě Patočkova nepolitická političnost je tím, co v podstatné míře může zamezit konfliktu v polis, co může být jedinou účinnou „zbraní“ proti konfliktům a válkám vůbec. Milan Kundera v duchu postmoderny píše, že „frivolita je radikální odtučňovací kúra. Věci pozbudou devadesáti procent smyslu a stanou se lehké. V takovém beztlížném ovzduší zmizí fanatismus. Válka se stane nemožná.“¹⁶¹ Patočka na to nepřímou odpovídá, že války a fanatismus mohou zmizet nejenom tehdy, když z duchovní krize Evropy „vybředneme“ za pomoci smíchu či jakéhosi zlehčování původní předmětné tíže, ale i tehdy, když se pravdy nadobro nevzdáme. Tyto války se naopak budou zdát ještě zbytečnějšími právě v okamžiku, kdy pochopíme, že pravda není věčně uchopitelná či zotročitelná a že „člověk je bytost pravdy, ale v silném smyslu v pravdě žít nemůže. To je vyhrazeno jen stále obnovovanému pokusu o život v pravdě, kterým je filosofie.“¹⁶²

2. Patočkova individuální koncepce péče o duši jako ovládnutí sebe sama

Platónova a Sókratova koncepce péče o duši, kterou Patočka nastínil a rozpracoval zejména ve svých pozdních přednáškách *Evropa a doba poevropská a Platón a Evropa*, samotného českého filosofa ovlivnila mnohem širěji, než je na první pohled zjevné. Nejen, že ji postavil do středu snahy o obnovu duchovních základů Evropy, ale rovněž na ni navázal¹⁶³ svou filosofickou snahou a vypracováním vlastní individuální (sókratovské) koncepce péče o duši, která by měla být tím, co po novověké epoše a století válek „otřesenému“ člověku znovu vlije síly (a nevnutí ho do spáru postmoderního skepticismu či relativismu) a zároveň jej naučí, že zážitek otřesu může být v jistém smyslu také pozitivní. Do této Patočkovy snahy lze zařadit tedy nejen jeho nejznámější koncepci trojího pohybu lidské existence, který kromě Husserla či Heideggera vychází rovněž z Patočkových vlastních analýz pohybu u Aristotela a

160 viz s. 11-13

161 Kundera, Milan: Nesmrtelnost (<http://www.douban.com/note/135654084/>)

162 Rezek, Petr: Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky. In: Rezek, Petr: Jan Patočka a věc fenomenologie. Praha, OIKÚMENÉ 1993, s. 93.

163 Píšeme zde „navázal“, jelikož to, co Patočka rozpracoval až ke konci svého života (v 70. letech), bylo v jeho myšlení latentně přítomno již předtím, než tyto myšlenky napsal či vyslovil.

jeho proměnách po něm¹⁶⁴, ale také mnohé myšlenky v pracích jako je *Negativní platonismus, Kacířské eseje o filosofii dějin* nebo jeho koncepce výchovy (zejména u Komenského) a především fenomén přirozeného světa lidské existence.

Přesto péče o duši tak, jak jí rozuměl Patočka, není ovšem žádným souborem ani souhrnem původně samostatných tezí a jednotlivých myšlenek, které Patočka v průběhu svého života „posbíral“, péče o duši je pro Patočku pouze jedna – a to ta, která má své kořeny již v prvopočátcích řecké filosofie a evropské racionality. Jestliže tedy má jít u Patočky o originální individuální koncepci péče o duši, jak o ní nyní referujeme, její vlastní originalita nespočívá v radikální transformaci Platónových a Sókratových myšlenek, originálním je možno nazvat již ono samotné rozvíjení fenoménu a hledání jeho stěžejních dozvuků v moderních evropských duchovních dějinách. S tím samozřejmě souvisí problém již zmíněného přirozeného světa, který představuje prostor, v němž se střetávají dvě základní entity – člověk a věda, které se postupem času v dějinách bohužel vzájemně odcizily. Patočka tuto situaci lapidárně charakterizuje takto: „*Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojím světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní.*“¹⁶⁵ V důsledku toho se jako nejdůležitějším a nejvíce negativním důsledkem jeví situace, v níž se člověk cítí jako agent objektivních sil, spíše jako věc, ne jako osoba. Je to stav, kdy se člověk sám sobě počíná odcizovat a více se spoléhá na objektivní síly přírody, jimiž se nechává spoutat či unášet, z čehož plyne přirozeně jeho pasivní postoj a neptání se po celkovém smyslu.¹⁶⁶

Patočkova koncepce péče o duši je tedy v konečném důsledku jakýmsi rozvíjením a oživením myšlenek antických myslitelů v podmínkách a možnostech novodobé destrukce naivního či přirozeného světa, v němž již pro samé odkrývání jsoucna nezbylo místo pro (na tomto odkrývání pravdy závislé) vědomé formování nás samých. Jako by tedy podle Patočky věda začala lapidárně suplovat prvotní vztah mezi jsoucnem, kterým jsme my sami, a tím, co nás převyšuje, jak jsme si hned na začátku definovali jeden z aspektů péče o duši¹⁶⁷.

164 „Ale hlavní důvod, proč Aristotelovi je pohyb/proces ve svém jádře nematematizovatelný, je ten, že jeho povaha není empirická (není to prostý fakt smyslově daný), nýbrž ontologická: pohyb není něco vnějšího, co se s bytostí děje, nebo pouhá změna jejich vztahů, nýbrž cosi vnitřního, co vytváří a buduje bytost v jejím jsoucnu, je určováním neurčitého nebo nedourčeného podkladu působnosti bytostného jádra, jehož přítomnost rozvíjí všechny „vlohy“ či „síly“ jisté „přirozenosti“ vydělováním bytosti z neindividuovaného okolí a tvůrčím vyplněním původně prázdného rámce.“ (Patočka, Jan: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1963.)

165 Patočka, Jan: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha, Československý spisovatel 1992, s. 9.

166 Srov.: Tamtéž, s. 19.

167 viz s. 11-13.

Právě toto falešné a zastírající suplování vertikálního vztahu vztahem horizontálním je pro Patočku tím nejdůležitějším, proti čemu je třeba znovu otevřít koncepci individuální péče o duši tak, jak byla dovršena v antickém Řecku u Sókrata a Platóna. Patočka si totiž nepřeje člověka jako pasivního hráče, nechce z člověka někoho, kdo sama sebe pojímá nedějinně jako předem hotovu věc a žije spokojen v platónské jeskyni¹⁶⁸, ale zároveň si od člověka nežádá nic jiného než „*jeho zájem o bytí na světě, o své vlastní bytí, které mu není lhostejné.*“¹⁶⁹ Dále Patočka k tomuto dodává: „*Toto bytí však podstatně není v přítomnosti dáno ani cele, ani aspektuálně. Nemůže vůbec být dáno, nýbrž pouze získáno, vydobyto, nalezeno – a to v boji proti něčemu, co je původně zastírá, zakrývá, falšuje. Tu může být to, co se nám z nás samých dává, nabízí, ukazuje, záminkou k odvedení pozornosti od vlastní úlohy otevřít teprve vlastní já. Domnívat se, že víme, věděl již Sókrates, je hlavní překážka na cestě k vědě, která začíná objevením otázky.*“¹⁷⁰

Tento důraz na vertikální vztahování duše k něčemu, co ji přesahuje, které je bytostným základem pro individuální aspekt péče o duši, však Patočka uplatňuje i v dalších svých pracích či koncepcích. Nejvíce zjevné to je v případě Patočkovy koncepce otevřené a uzavřené duše u Komenského. Patočkovy vlastní tvrzení, že „*staří i moderní filosofové často kladli duši do středu filosofického dotazování*“¹⁷¹, totiž platí i pro něj samotného, i on vidí duši coby prostor, v němž se zrcadlí celé universum dané doby, coby renesanční mikrokosmos, kde se protkávají síly všeho druhu. Právem se tudíž obává o stále sílící novověký model uzavřené duše, který duši zbavuje její prvotní a bytostné rozevřenosti či otevřenosti: „*Uzavřená duše je jakoby do sebe uzavřená, navenek ohraničená pevnina, nepřijímající nic cizího; její autonomie ji sbližuje s absolutnem nebo ji dokonce jím definuje. (...) Pro ni neexistuje nějaké „mimo“. Proto se může a musí vyrovnat s každým problémem jen vlastními silami a prostředky. Proto vidí své podstatné úkoly v perspektivě ovládnání, zmocňování a přivtělování. (...) Pojetí duše jako uzavřené je běžné naší přítomnosti, dokonce se stalo samozřejmým, a nás už ani nenapadne, že by tu byla ještě jiná možnost. A přece pojetí uzavřené duše není tak dávného data; byly časy, kdy to bylo něco nového a*

168 V níž lidé automaticky za reálné pokládají to, co je jim „servírováno“ před očima a kde není jediné touhy vyjít z jeskyně vzhůru (tj. i zde horizontální rovina zcela pohltila rovinu vertikální).

169 Patočka, Jan: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha, Československý spisovatel 1992, s. 177.

170 Tamtéž, s. 177.

171 Patočka, Jan: Komenský a otevřená duše. In: Komeniologické studie II. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 337.

neslýchaného. V Evropě pozdního středověku a na počátku novověku vystupovalo proti tenkrát běžnému pojetí duše. Toto tehdy běžné pojetí sice nepředstavuje jediný příklad „otevřené duše“, nýbrž jen jeden z jejích nejdůležitějších útvarů. Křesťanská duše je zásadně postavena před něco, na co nestačí, co ji naprosto přesahuje, dokud se jí to samo neodhalí a neuschopní ji k tomu, co je sice zásadně otevřeno její svobodě, co však je jí fakticky nedosažitelné (...).“¹⁷² Duše u Patočky právě proto nikdy nemůže být uzavřeným a předem hotovým objektem či snad předmětem v tom smyslu, že by byla postavena před nazírající subjekt a podle předem stanovených kritérií tvarována do určité podoby. Nejedná se o majetek psychoterapeuta ani vychovatele, kteří před sebou nahlíží typizovanou a předem zbudovanou schránku, v níž všechno funguje „na klíč“. Bytostná otevřenost, která je duši vlastní, totiž jakoukoliv takovou objektivizaci duše vylučuje.

Ryze sókratovské (ne již platónské)¹⁷³ stanovisko Patočkovy individuální koncepce péče o duši je však nejzjevnější tam, kde Patočka rozvíjí svou slavnou koncepci tří pohybů lidské existence, která je sice v mnohém inspirována například Aristotelem a Heideggerovou filosofií, přesto ve svém třetím pohybu je již cele sókratovská. Podle této jeho koncepce není naše existence, naše bytí statické a již předem dané, nýbrž je to vždy bytí v možnostech. Život se tedy podle něj vztahuje sám k sobě tak, že se koná, mění a vytváří. V Patočkově filosofii se proto nikdy nejedná o pouhé Husserlovo sebenahlížení, sebe-vědomí, které je rovněž důležité, ale které nevyjadřuje onen původní, bytostný přístup k sebe sama. Patočka z tohoto důvodu lidský život nahlíží jako trojjedinnost pohybů, v nichž se existence postupně rozvíjí. První pohyb je pro člověka zprvu jakési zakotvení, zakořenění do světa a věcí v něm, kde si přivlastňujeme tento svět v jeho neproblematické samozřejmosti. Druhý pohyb je pak pohybem reprodukce a sebedprodloužení, který nás nabádá k tomu, abychom tvořili, reprodukovali se a nejrozličněji se ve světě zajišťovali. Teprve však třetí pohyb, pohyb průlomu, je tím, v němž je lidská existence postavena tváří tvář k sobě a kde je uvolněna do říše svobody. Děje se tak na základě otřesu, který nacházíme, jak bylo napsáno výše, také u Heideggera. Patočkův otřes však nepochází z nahlédnutí naší vlastní konečnosti, tento otřes je mnohem spíše důsledkem otřesu našeho dosavadního smyslu, skrze nějž nám byla skutečnost nejdříve přístupna. Je to tedy otřes, který

172 Tamtéž, s. 337-338.

173 Platónskou péči o duši odkládáme v okamžiku, kdy jsme si nastínili, že Patočka oceňuje Platónovu a Sókratovu péči o duši v tom, že je účastna vertikálního vztahování duše k něčemu transcendentnímu, ji přesahujícím. Odtud však již půjdeme pouze se Sókratem a ukážeme si, v čem je Patočkova individuální péče o duši bytostně sókratovská.

pochází ze ztráty dřívější samozřejmosti¹⁷⁴ a z následného otevření horizontu nezajištěnosti a hledání. V tomto pohybu člověk rovněž odmítá žít anonymní a neproblematický život a je si vědom vlastní zodpovědnosti za svůj život, která jej nakonec vede k sókratovské péči o duši jako k tomu nejdůležitějšímu a poslednímu, oč má vůbec usilovat.

Tato sókratovská péče se pak u Patočky ponejvíce vyjevuje jako jakýsi „osamělý dialog“ duše se sebou sama. „Osamělý“ proto, že Patočka nikdy nehovoří o někom, pomocí něhož by tato péče o duši probíhala¹⁷⁵, není tu žádná Platónova záhadná *paideia*, ani nikdo povoláný, kdo by s námi hovořil tak, jako to dělal Sókratés, v Patočkově péči o duši jsme jakoby odkázáni jen na sebe sama¹⁷⁶. A „dialog“ pak proto, že jediné dialog¹⁷⁷, byť se sebou samým, je teprve tím, jak ukázal již Sókratés, co duši konkrétního člověka může v radikálním smyslu „otřást“ a vyvést ji z její dosavadní pohodlné a nezdravé zabydlenosti v sobě samé.

Nejedná se však o dialog, který by nebyl účasten žádného metafyzického nahlédnutí, žádné transcendentní sjednocující ideje a který by se libovolně pohyboval pouze v horizontálním kontextu jedincova života. Patočkův dialog se totiž vždy odbyvá pod zorným úhlem idey, tato idea je však pochopená negativně jako jediná non-realita, která „nemůže být výkladově odvysvětlena jako konstrukce z pouhých realit; není předmětem kontemplace, poněvadž není vůbec předmětem; je nezbytná k pochopení lidského života, jeho zkušenosti o svobodě, jeho vnitřní historičnosti; ukazuje a osvědčuje se jako stálý apel k překročení pouhé dané předmětnosti a věčnosti, jehož vnějším překladem je lidská tvorba nového a stále opakovaného úsilí vybědnout z úpadku, k němuž nás odsuzuje setrvání v pouze daném.“¹⁷⁸ Pro Patočku tedy nemá idea absolutní moc zpředmětnění, jak je tomu u Platóna¹⁷⁹, jelikož si je vědom toho, že

174 Sókratovo „vím, že nic nevím“

175 Pokud tedy nebudeme brát v potaz jeho teprve v podstatě nedávno vydané přednášky z 50. let pojmenované *Filosofie výchovy* (viz Patočka, Jan: *Péče o duši I.* Praha, OIKOYMENH 1996), v nichž sice Patočka hovoří jako filosof, ale které jsou psány ryze účelově a místy poněkud násilně pro potřeby zimního semestru 1938-1939 na odbočce Školy vysokých studií pedagogických v Táboře. Zde Patočka mluví o úloze vychovatele jako druhé osoby.

176 Není tu ani instance Boha, která stejně tak jako u Augustina a jiných křesťanských myslitelů ukáže svou vstřícnou tvář ve chvíli, kdy vidí, že člověk se k němu v plném odhodlání napřahuje.

177 Sám Patočka zdůrazňoval, že dialog je pro filosofii takřka nepostradatelný, a to již od útlého filosofova mládí: „*Důležitá též je věc, aby mladý člověk našel společnost mladých lidí téhož zájmu. Diskuze je mladému filosofovi tím, čím hudebnímu skladateli improvizace. Umění diskuse je právě tak těžké a dnes zapomenuté jako umění číst.*“ (viz Patočka, Jan: *Péče o duši I.* Praha, OIKOYMENH 1996, s. 125.)

178 Patočka, Jan: *Negativní platonismus.* Praha, OIKOYMENH 2007, s. 66.

179 Srov.: „*Idea jako pramen absolutní pravdy je zároveň pramenem všeho jsoucího a v tom všeho života; proto je stát také podstatně státem výchovy, která vede člověka k ideji, která celý jeho život z hlediska ideového reguluje, a v němž svoboda, která je vždy v nejhlubším smyslu svobodou k pravdě,*

Platónova idea dovedená do všech důsledků v novověku je akorát výzvou k člověku, aby se postavil do středu univerza a ovládl je. Patočka si je totiž vědom toho, že jen idea pojatá negativně ukazuje, že existuje cosi vyššího než člověk, bez čeho je existence člověka nemožná a bez čeho nutně vysychá.¹⁸⁰

Nyní jsme tedy tento „sókratovsko-patočkovský“¹⁸¹ dialog vykázali jako zvláštním způsobem vertikální (přestože negativní) a je třeba ještě dodat, že upomíná především na to, že v jeho poli se téměř nikdy nejedná o úspěch, jelikož intimní pole filosofického dialogu znamená naopak probouzet problémy. Filosofický dialog tedy neústí v předem naplánované či naprogramované cíle, cílem je dialog sám jakožto autentická možnost vztahování se otevřené duše k celku světa a jeho smyslu, který před námi nemůže vyvstat jinak než skrze otázky, jinak než právě skrze poctivý dialog. Ani filosofie, stejně jako tato „osamělá“ Patočkova péče o duši, by tedy neměla vést k předem nalezeným pravdám, neměla by člověka učit konečným odpovědím, právě naopak – měla by ze své podstaty neustále otřásat a hledat prázdný prostor tam, kde dosud vládl duch uzavřené duše. Přesto tato tvrzení nevedou, jak by se mohlo na první pohled zdát, filosofii do spárů životního relativismu a nenásilné otevírání duše není žádným popřením všech dosavadních hodnot, jelikož právě filosofie zachraňuje pro člověka možnost „opřít se o pravdu, která není relativní a „světská“, i když nemůže být formulována kladně a obsahově; ukazuje, co pravdy je na odvěkém metafyzickém zápasu člověka, na jeho boji o cosi povýšeného nad přírodnost a tradičnost, na zápase o věčné a nadčasové, na stále se obnovujícím boji proti relativismu hodnot a norem, a to při současném přítakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe, jeho obrazů života i světa.“¹⁸²

je společensky spravována, protože zde pravda sama v pozitivní, předmětné, zachytitelné podobě jest, existuje.“ (Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 21-22.)

180 Srov.: Tamtéž, s. 66-67.

181 Toto je pouze pracovní termín (stejně jako termín „osamělý dialog“), který se snaží postihnout nejjobecnější rysy Patočkovy individuální péče o duši.

182 Patočka, Jan: Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007, s. 68-69.

Závěr

Předkládaná práce měla za úkol přiblížit dosud málo diskutované téma u českého filosofa Jana Patočky – fenomén péče o duši v jeho individuální perspektivě. Nejprve se chvíli pozastavila u souvislosti péče o duši se samotnou snahou filosofie a také si vytyčila pole, v jehož rámci jí bylo přisouzeno se pohybovat. Další kapitoly se pak nesly v duchu historické pouti, která se započala u Sókrata, ale především jeho žáka Platóna, u něhož se vůbec tento specifický koncept podle Patočky zrodil a kde jej Patočka ve svých spisech a přednáškách zachytil. Práce poté pokračovala spolu s Patočkou dál a snažila se fenomén péče o duši, tentokrát již v její individuální podobě, zachytit i u dalších významných filosofů až po 20. století, u nichž si zároveň Patočka tříbil svůj vlastní postoj. V závěrečném oddílu bylo naším cílem nastínit Patočkovu vlastní koncepci péče o duši a zdůraznit, že tato jeho koncepce byla primárně sókratovská, nikoliv platónská, a proto nutně také individuální a zaměřená k „ovládnutí sebe sama“. Patočka nás tak de facto svým dílem upozornil na to, že to, co se děje uvnitř člověka, není něčím podružným a stojícím ve stínu lidské praxe ve smyslu vstoupení do chaotického světa *polis*, která pouze navenek žije v řádu, jak o to usiloval již Platón. Vždyť právě lidská duše je oním středem, kde ustavičně dochází k narušování předem vybudovaných metafyzických struktur¹⁸³ a je tedy vůbec tou nejbystrostnější podmínkou veškerého lidského vstupu mimo její vlastní svět do světa vnější *polis*, která právě z tohoto důvodu není nikdy stabilní a pevná a neustále se mění. Ale na péči o duši v její individuální rovině je třeba klást důraz paradoxně i proto, že duchovní a ekonomické¹⁸⁴ klima *polis* bude a je vždy odrazem individuální péče o duši i tehdy, když takto „osvícení“ jedinci do politického života aktivně nevstupují. Stačí si vzpomenout na proces se Sókratem, který nevědomě podrýval zdánlivě zkostnatělou stabilitu antické *polis* už jen přece tím, že „věděl, že nic neví“ a tuto základní myšlenku vštěpoval i ostatním, aniž by se ve své *polis* jakkoliv politicky angažoval.

Avšak Patočkova individuální péče o duši má svůj prostor a vůbec celkový smysl tam, kde odpovídá na duchovní krizi současné Evropy. Jestliže tedy půjdeme v intencích této jeho péče, není možné znovu zabřednout do století nasyceného vřavou válek, do novodobého naturalismu či vůbec podlehnout pozitivistické tendenci vědy, která přirozený svět člověka tříští a neposkytuje mu celkový nadhled. Ovšem i naopak,

183 Jak to ukázal Sókratés a spolu s ním i Patočka zejména ve svém spise *Negativní platonismus*.

184 Je velmi smutné, že ještě před několika málo desetiletími byla nejen u nás podle oficiální doktríny péče o duši odrazem tzv. ekonomické základny.

tato individuální péče o duši stojí také proti každé relativizaci hodnot, proti totálnímu skeptickému postoji vůči lidskému rozumu a proti všem postmoderním tendencím. Jestliže tedy již někdy na počátku 16. století postupně padla anticko-křesťanská opona a jestliže dnes současný člověk odmítá svůj duchovní život vést jako těsně sepnutý a ovládaný křesťanskou či jinou syntézou víry a rozumu, Patočkův „recept“ proti duchovní krizi Evropy mu poskytuje východisko v podobě individuální péče o duši, která se vyhýbá všem ovládajícím nárokům na jedinou pravdu, ale zároveň neupadá do totální a bezbřehé skepse – člověk podle Patočky totiž dokáže žít sub specie aeternitatis a zároveň být plně svobodný.

Zároveň je třeba zdůraznit, že Patočka už jen tím, že znovu oživil rozsáhlý a smysluplný koncept péče o duši, který vznikl v antickém Řecku, se zasloužil o mnohé. V důsledku toho dnes například můžeme poukázat na nesprávné konotace, které v souvislosti s péčí o duši mohou vyvstat. Péče o duši je totiž na první pohled pojem dosti vágní, a proto jej lze snadno zneužít v téměř jakémkoliv diskurzu. Pro filosofický diskurz je ovšem zásadní, že s tímto pojmem nemůžeme libovolně nakládat, ale vždy je třeba dívat se na něj prizmatem Platóna a celé řecké filosofie, na jejíž půdě vznikl určitý typ uvažování, charakteristický pro celé západní myšlení a kulturní tradici. Není tedy možné zabývat se například východní filosofií¹⁸⁵ a hledat v ní stopy péče o duši, ačkoliv laik by mohl namítat, že přece pečovat o duši lze v kterékoliv kulturní tradici. Péči o duši si však pro sebe reklamovala také psychologie (či přesněji řečeno psychoterapie), na jejíž půdě opět došlo k rozmlžení původního smyslu a možná i k jisté vulgarizaci toho, co rozumíme pod pojmem péče o duši¹⁸⁶. Péče o duši skutečně není libovolná péče, jak již bylo výše naznačeno, avšak není to také péče, kterou v současné době můžeme zakusit v případě, že buď psychicky onemocníme, nebo emocionálně selháváme ve světě našeho každodenního života.

V neposlední řadě je Patočka důkazem toho, že filosofie nemusí být právě díky individuálnímu aspektu péče o duši nemilosrdně odsouzena k zániku. V tomto ohledu se tedy péče o duši dostává do blízkosti samotné snahy filosofie, jejíž bytostný úkol by měl být přece tentýž – pečovat o duši a nenechat člověka napospas chaosu vnějšího světa. Je totiž v současné době více než tristní, že moderní člověk dnes mnohem raději

185 Jak bylo naznačeno výše – mystická a východní tradice neusiluje o tu péči o duši, která je charakteristická pro duchovní dějiny Západu, jelikož její intencí není „ovládnutí sebe sama“ skrze vztahování se k něčemu, co nás podmiňuje, nýbrž s tím, co nás podmiňuje (Absolutnem), přímo splynout.

186 Jak jsme si opět ukázali výše, za touto vulgarizací stojí do jisté míry nejen věda sama o sobě, ale první náznaky lze již pozorovat ve filosofii stoicismu.

a s větším automatismem hledá útěchu nikoliv ve filosofii¹⁸⁷, ale mnohem častěji se oddává četbě děl, která pocházejí z naprosto jiné duchovní a kulturní oblasti a zapomíná, že i filosofie v její západní tradici může současnému člověku pomáhat v orientaci a ukázat mu cestu k odpovědím na otázky nejenom po smyslu jeho života. Vždyť – není to dokonce její „kategorický imperativ“? A není individuální péče o duši v jejím nekonečném pokusu o život v pravdě tímto „kategorickým imperativem“ filosofie par excellence?

187 jako tyto nejznámější případy: středověký myslitel Boëthius (Filosofie utěšitelka) nebo v české filosofii Emanuel Rádl (Utěcha z filosofie)

Anotace

Cílem a smyslem této práce je postihnout fenomén péče o duši tak, jak jej v individuální rovině chápal a vykládal český filosof Jan Patočka, a zároveň v Patočkových intencích sledovat vývoj tohoto problému od antiky až po současnost, kde je nahlížen v jeho různorodých variacích a posunech. V závěru práce je pak tento Patočkův převážně individuálně zaměřený koncept péče o duši nahlédnut jako důležitý úkol („kategorický imperativ“?) každého ryzího filosofování.

Resumé

The aim and purpose of this thesis is to describe the phenomenon of Care for the soul as understood and interpreted, applied to an individual, by the Czech philosopher, Jan Patočka; and to separately, even though still in Patočka's footsteps, follow the development of the problem starting in ancient Greece leading up to the present time, where the problem is observed in its diverse variations and shifts. The thesis concludes in presenting the concept of Care for the soul as an important goal (“the categorical imperative”?) of each and every truly philosophical approach.

Bibliografie

Arendtová, Hannah: Vita activa. Praha, OIKOYMENH 2007.

Aristotelés: Etika Nikomachova. Praha, Rezek 1996.

Augustinus, Aurelius: Vyznání. Praha, Kalich 1992, s. 248.

Bělohradský, Václav: Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby). Praha, Československý spisovatel 1991.

Blecha, Ivan: Proměny fenomenologie. Praha/Kroměříž, Triton 2007.

Derrida, Jacques: The Gift of Death. Chicago, The University of Chicago Press 1995.

Findlay, Edward F.: Caring for the Soul in a Postmodern Age (Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka). New York, State University of New York Press 2002.

Fischer, Josef Ludvík: Případ Sokrates. Praha, NLN 1994.

Havel, Václav: Moc bezmocných,

http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.phpcat=eseje&val=2_eseje.html&typ=HTML

Jaspers, Karl: Filosofická víra. Praha, OIKOYMENH 1994.

Kant, Immanuel: Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou. Praha, Svoboda 1972.

Karas, Michal: Patočkova fenomenologická interpretace platónské péče o duši,

http://www.psychoterapie.cz/index.php?option=com_content&task=view&id=39

Kohák, Erazim: Domov a dálava. Praha, Filosofia 2010.

Kratochvíl, Zdeněk: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha, Herrmann & synové 1995.

Nietzsche, Friedrich: Soumrak model. Olomouc, Votobia 1995.

Palouš, Radim: Čas výchovy. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.

Patočka, Jan: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1963.

- Patočka, Jan:** Fenomenologické spisy I. Praha, OIKOYMENH 2008.
- Patočka, Jan:** Fenomenologické spisy II. Praha, OIKOYMENH 2009.
- Patočka, Jan:** Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha, Academia 1990.
- Patočka, Jan:** Komeniologické studie II. Praha, OIKOYMENH 1998.
- Patočka, Jan:** Negativní platonismus. Praha, OIKOYMENH 2007.
- Patočka, Jan:** O povinnosti bránit se proti bezpráví,
http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_02.php
- Patočka, Jan:** Péče o duši I. Praha, OIKOYMENH 1996.
- Patočka, Jan:** Péče o duši II. Praha, OIKOYMENH 1999.
- Patočka, Jan:** Přirozený svět jako filosofický problém. Praha, Československý spisovatel 1992.
- Patočka, Jan:** Sókratés. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1991.
- Platón:** Faidros. Praha, OIKOYMENH 2000.
- Platón:** Gorgias. Praha Oikúmené 1994.
- Platón:** Obrana Sókratova. Praha, OIKOYMENH 2000.
- Platón:** Ústava. Praha, OIKOYMENH 2005.
- Plótínos:** O klidu. Praha, Rezek 1997.
- Rezek, Petr:** Filosofie a politika kýče. Praha, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991.
- Rezek, Petr:** Jan Patočka a věc fenomenologie. Praha, OIKÚMENÉ 1993.
- Ricken, Friedo:** Antická filosofie. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2002.
- Ricoeur, Paul:** Život, pravda, symbol. Praha, OIKÚMENÉ 1993.
- Sartre, Jean-Paul:** Existencialismus je humanismus. Praha, Vyšehrad 2004.
- Scruton, Roger:** Masaryk, Patočka and the Care of the Soul. In: On Masaryk, ed. J. Novák, Amsterdam (Rodopi) 1988, s. 111-128.

Scheler, Max: Místo člověka v kosmu. Praha, Academia 1968.

Sokol, Jan: Jan Patočka a charta 77. Reflexe, č. 32, 2007.

Tucker, Aviezer: Fenomenologie a politika. Olomouc, Votobia 1997.

Umlauf, Václav: Základy antické psychagogie,

<http://umlaufoviny.com/www/publikace/publikace/Eseje/psychagogie.html>