

JIHOČESKÁ UNIVERSITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

TEOLOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

PÉČE O DUŠI U JANA PATOČKY

A JEJÍ NEZBYTNOST PŘI KONSTITUCI LIDSTVÍ

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Jaroslav Vokoun Th.D.

Autor práce: Vojtěch Kouba

Studijní obor: Humanistika

Ročník: 3.

2011

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.

Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

31. 3. 2011

Vojtěch Kouba

.....

Děkuji vedoucímu bakalářské práce Doc. Mgr. Jaroslavu Vokounovi Th.D. za podnětné připomínky a vedení práce a za totéž děkuji své matce, PhDr. Vladimíře Koubové.

OBSAH

<u>ÚVOD</u>	5
1 <u>PÉČE O DUŠI U JANA PATOČKY A JEJÍ VYBRANÉ ASPEKTY</u>	
1.1 <u>JAN PATOČKA A SÓKRATOVSKÁ PÉČE O DUŠI</u>	7
1.2 <u>KE KONCEPCI PLATÓNOVY NOVÉ OBCE</u>	8
1.2.1 <u>SYMBOLIKA „STŘEDU“</u>	9
1.2.2 <u>ANALOGIE POJMŮ THYMOS A TAPAS</u>	11
2 <u>NÁSTIN ROZVRHU PÉČE O DUŠI U JANA PATOČKY A NÁSTIN JEHO CESTY K NĚMU</u>	
2.1 <u>OTEVŘENOST SVĚTA A OTEVŘENOST ČLOVĚKA</u>	13
2.2 <u>TŘI EXISTENCIÁLNÍ POHYBY U JANA PATOČKY</u>	14
2.3 <u>TŘI HLEDISKA PÉČE O DUŠI:</u> <u>ONTOLOGICKÝ ROZVRH, POLIS A OVLÁDNUTÍ SEBE SAMA</u>	16
3 <u>UPŘESNĚNÍ VZTAHU FILOSOFIE A PÉČE O DUŠI</u>	
3.1 <u>CO JE TO FILOSOFIE, PÉČE O DUŠI?</u>	18
3.2 <u>CO JE CÍLEM FILOSOFIE, PÉČE O DUŠI?</u>	20
4 <u>ÚTĚCHA Z FILOSOFIE A ZABYDLENÍ SVĚTA ČLOVĚKEM</u>	
4.1 <u>LOGOS A PŘÍTOMNOST</u>	23
4.2 <u>„BYTÍ DOMA“, SMYSL ŽIVOTA A LIDSKÉ BEZDOMOVECTVÍ</u>	25
4.3 <u>FILOSOFIE A EXAKTNÍ VĚDA, JEJICH VLIV NA CHÁPÁNÍ SVĚTA</u>	27
<u>ZÁVĚR</u>	29
<u>PRAMENY A LITERATURA</u>	30
<u>ABSTRAKT</u>	32
<u>ABSTRACT</u>	33

ÚVOD

Má práce je pokusem nastínit ve čtyřech kapitolách to, jak péče o duši, tak jak ji Jan Patočka popsal v dílech *Kacířské eseje o filosofii dějin, Evropa a doba poevropská a Platón a Evropa*, napomáhá v řešení duševní krize člověka, jež dle mého názoru obecně neustále přetrvává, není-li v některých ohledech ještě hlubší. Rád bych proto poukázal na nezbytnost péče o duši při formování sebe sama, lidského společenství a přístupu ke světu. V neposlední řadě chci popsat i to, jak péče o duši pomáhá najít skutečný a naplňující smysl života a že jakožto filosofie nám může být útěchou v dnešním ne zcela veselém světě. Abych k tomuto dospěl pokusím se vybrat její důležité aspekty a přiblížit je a tím alespoň otevřít daná témata, která v rozsahu této práce rozhodně nemohu vyčerpat.

Člověk jak přirozeně hledá to, co ho činí šťastným, celistvým, dává smysl jemu samému i jeho životu, naplňuje ho. Můžeme si povšimnout, že „střed“ tohoto hledání a zároveň i nalézání se v dějinách čas od času přesouvá. V dějinách evropských jsou tyto přesuny patrné snad nejvíce, což se nyní pokusím zobecnit a vyjmenovat tak nejdůležitější přesuny tohoto středu.

Od svých židovsko-helénských kořenů se „střed“, a s ním i interpretace světa, přesouvá ke křesťanské tradici, odsud do osvícenského pozitivismu a následně do „středu“ moderní doby, jež bychom, dle mého názoru, mohli nazvat jako ekonomicko-technický¹. V době počátků tohoto posledního „středu“ se objevuje Edmund Husserl jako zakladatel fenomenologie, která postuluje stát se vědou, jež by zakládala všechny ostatní a tak napomohla krizi moderní vědy, jíž Husserl nahlížel, a také by napomohla při řešení duševní krize člověka s jeho rozdvojeným pohledem na svět, jak tento pohled Patočka popsal² v díle *Přirozený svět jako filosofický problém*, způsobeným konstrukty moderní vědy (přírodovědy). Právě na Husserla, kromě dalších, navazuje Jan Patočka, ačkoliv se od jeho verze fenomenologie později odklání a vytváří vlastní.

Začnu tam, kde péče o duši dostává jasně formulovanou podobu, tedy u Sókrata, a to v podobě, ve které ji Jan Patočka předkládá v díle *Sókratés*. Dle jeho výkladu se tedy pokusím vystihnout základy, důležité motivy a důsledky sókratovské ideje péče (starosti) o duši. Následně se zaměřím na koncepci Platónovy nové obce. Budu se zabývat jejím vznikem a vzápětí se zaměřím na její strážce a na jejich výchovu, přičemž budu vycházet především z díla *Evropa a doba poevropská*.

1 Tím mířím k pojmu „intelektualismus“, jak ho Jan Patočka užíval pro označení fenoménu moderní doby, jež se mimo jiné vyznačuje právě snahou o ekonomickou efektivitu a technický pokrok. Intelektualismus je jakési chtěné přehlížení skutečné pravdy. Pokud je nějaká ne-pravda legitimizována zákonem, či konvencí, stává se z ní pro jak pro antického sofistu, tak pro moderního intelektualistu (např. politika) pravda, kterou pak dále hájí.

2 „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě světe, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda... Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.“ In: PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 9.

Dále se zmíním o symbolice „středu“ a její souvislosti s péčí o duši, s ustavením nové obce a její politickou a geometrickou organizací, v čemž mi pomůže především J.-P. Vernant a jeho dílo *Počátky řeckého myšlení*. Kapitulu uzavřu zajímavou analogií mezi pojmy *thymos*, který je důležitý právě u strážců Platónské obce, a *tapas*, který se vyskytuje v největších východních náboženstvích, tedy v hinduismu a buddhismu.

Ve druhé kapitole se zaměřím na pokus o interpretaci rozvrhu péče o duši u Jana Patočky v jeho základních rysech a pokusím se přiblížit myšlenkovým cestám, jež k tomuto rozvrhu vedly. Nejprve rámcově nastíním ony cesty, přičemž se zaměřím hlavně na pojem „otevřenosti“ a budu vycházet z díla *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Dále přistoupím k interpretaci třech existenciálních pohybů, které Jan Patočka zavedl a kapitolu uzavřu prezentací třech základních a koherentních hledisek péče o duši, jak je Jan Patočka popsal v dialogu s Platónem. Ve střední a závěrečné části jako primární zdroje použiji internetový zdroj³ a opět dílo *Evropa a doba poevropská*.

Třetí kapitola si bude klást za cíl upřesnit vztah mezi filosofií a péčí o duši a tedy nejprve osvětlit etymologii slova filosofie, kde se ukáže, že význam tohoto slova je zároveň podstatou toho co slovo filosofie vyjadřuje a že Jan Patočka tedy právem nazývá filosofií péčí o duši v její podstatě, přičemž mým pramenným zdrojem bude dílo Martina Heideggera *Básnický bydlí člověk*. Na závěr kapitoly si dovolím vlastní filosofickou úvahu, s pomocí díla Mircei Eliadeho *Mýtus o věčném návratu*, které mi pomůže v mé úvaze a navíc ještě přidá upřesnění symboliky „středu“.

V poslední kapitole se budu snažit podat výklad toho, proč si myslím, že filosofie skutečně je onou *boetheiou*, filosofickou pomocí a neméně útěchou, a v posledku přináší smysl života, v němž se cítíme být „doma“. Po tomto, s pomocí *Kacířských esejů o filosofii dějin*, ukážu, co se stane, když člověk pod vlivem exaktní vědy a techniky přestane pečovat o svou duši a nakonec se pokusím načrtnout srovnání filosofie a exaktní vědy, pod zorným úhlem chápání světa a chování člověka, které plyne z rozdílu mezi nimi a některé důsledky, které s tímto souvisí.

3 Dostupný z WWW: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/patock.html>

1. Péče o duši u Jana Patočky a její vybrané aspekty

1.1. Jan Patočka a sókratovská péče o duši

V díle Jana Patočky *Sókratés*⁴, je nám osoba a odkaz tohoto přinejmenším jednoho z největších řeckých filosofů přiblížena hned z několika hledisek. Budu se nyní v krátkosti zabývat zejména pátou přednáškou s názvem „Starost o duši“⁵.

Pro Sókrata stojí na počátku starosti o duši ono dnes až příliš okřídlené „vědění o nevědění“. Čeho se toto „nevědění“ ale vlastně týká? Týká se posledního, podstatného a bytostně určujícího cíle života, totiž dobra. Nevědění jako takové nás vždy nutká k tázání, hodnocení, kritice a dalším podobným činnostem, jež v důsledku, zejména v dialogu s druhým stejně nevědoucím a stejně tak jako my hledajícím onen nejvyšší cíl životního údělu člověka, utváří naší osobnost, lépe řečeno naše samotné bytí.

Sókratés viděl nedostatečnou a pokřivenou mravní úroveň své doby a také věděl, že otázky dobrého a zlého nejsou samy od sebe jasné. Nepřišel však s odpovědí, nýbrž s otázkou, respektive s tázáním se⁶. Ono tázání se po posledním dobrém, se pak snaží probudit i ve druhých, kteří se takto začnou formovat a proměňovat, když předtím život přijímali jen pasivně: *„Otázka po posledním dobrém působí v duši celkový obrat. Nutí ji, aby se obrátila k sobě samé, aby zkoumala to, co je jejím posledním cílem a jejím vlastním posláním.“*⁷

Sókratés si všiml, že různě orientované nauky⁸ nikdy nemohou poskytnout dostačující odpověď na otázky, k nimž nás ono nevědění vybízí. Každá z nich má totiž svůj účel, cíl, svůj objekt a své *relativní dobré*, jemuž je tento účel podřízen. Ptáme se tedy: *„Existuje taková nauka pro život vůbec, jež nám dá odpověď na otázku co je smyslem života?“*⁹ Dle Sókrata nám odpověď jistě nedá sofistika, jež svou rétorikou umně překrucuje pravdu ve prospěch onoho relativně dobrého, respektive ve prospěch právě té "pravdy", hodnoty či cíle, jež zrovna chceme obhajovat, nebo se nám například hodí v rámci politické propagandy, získání či udržení moci, tedy zejména politické a vládnoucí. Právě tato moc skupiny vládnoucích, ony *relativně dobré cíle*, hodnoty a pravdy produkuje a obhajuje často i za cenu toho, že překračuje a boří různé *hranice*¹⁰ (lidství, soužití atd.), mezi kterými ovšem, pokud nejsou překročeny

4 PATOČKA, J. *Sókratés*. 158 s.

5 Tamtéž, s. 108 – 125.

6 V řečtině ελεγχος, elenchos a metoda z tohoto vyvozená elenkтика.

7 Tamtéž, s. 108.

8 τέχνη, techné – odborné vědění, umění. Viz tamtéž, s. 102.

9 Tamtéž.

10 Též ve slavném nápisu „*Poznej sám sebe*“, neboli „*Poznej svou mez, hranici*“, který četli mnozí, jež si přicházeli pro věštbu do Delf, je skrytá jakási pohnutka k péči o duši každého jednotlivce. Snažím-li se totiž poznávat sebe sama, touto snahou se zároveň formuji, to platí nutně, ať už sebe sama poznávám v dialogu, či sebereflexi. Lidská snaha o překročení těchto svých hranic, pokud není

a pobořeny svěvolí vládnoucích, či jednoduše svěvolí naši, nacházíme ony odpovědi na otázky po smyslu života. Pokud pobořeny jsou, nelze je nalézt tak snadno jako v opačném případě a navíc se vystavujeme jistěmu nebezpečí–persekuci, jež ústí z podřívání a problematizování hodnot a pravd bez nichž není schopen žít ani jedinec ani polis.

Ono *vědění nevědění* v sobě zahrnuje ještě jeden důležitý aspekt, který z něj Sókratés vyvodil. Totiž, že: „Zkoušení a probuzení z této nevědomosti je největší službou, kterou může své obci prokázat a k níž jej vyzývá sám bůh, že je tedy bohoslužbou.“¹¹ Tato bohoslužba, *boží pověřenectví*¹², stojí na základu *radikální reflexe*, jak píše Jan Patočka¹³, tedy právě na onom problematizování, odkrývání sofisticky zahalené pravdy. Je to zároveň cesta k původnímu dobrému, neskrytosti určenému, božskému stavu. Když je Sókratés jakožto *pověřenec boží* obviněn z bezbožnosti, je to jen důkazem zaslepenosti polis, která si neuvědomuje potřebu vymanit se z naivity, z oboru *relativního dobra*.

1.2 Ke koncepci Platónovy nové obce

Tato nová obec může být ustavena teprve poté, co se *pověřenec boží*, ten který způsob vládnutí ve staré obci řídil, respektive měl vliv na její běh (sofisté), podrobil zkoušce jejího žihání v ohni řeči–logu a *daimonia*, byl zasvěcen smrti¹⁴.

Nová obec není, nemůže být už dílem božského pověřence, člověka pronikaneho pohybem ohně řeči–logu a pohybem pneumatického *daimonia*, jenž v nitru staré obce zviditelňoval a nechával slyšet její božsky nadvládne pozadí, nýbrž jeho dědiců. Jsou to ovšem, a to na prvním místě této nové obce, v roli jejich strážců a soudců, dědicové, kteří sice jsou prolnutí *pyro–pneumatickou energeiou, thymem*, ta je však zároveň ukázněována¹⁵, harmonizována, uváděna do souladu se zákony nadindividuální a nadčasové geometrie, což umožňuje stav, kdy ti nejlepší jsou služebníky všech. Takový stav se v ideální obci projevuje například také ve výtvarně urbanistickém uspořádání měst, jež jsou hierarchizována a geometrizována.

Ti, kteří svou duši udržují v pohybu a s ní i svůj *thymos*, se stávají strážci, skrze ně promlouvá *logos–oheň* ve smyslu Hérakleitově, jsou strážci našeho domova. Vždyť právě oni dosáhli toho, co Hérakleitos¹⁶

ukázněna uměřeností, respektive onou *čtyřjedinou areté*, kterou nalezneme jen s pomocí péče o duši, vede ke strasti, k úzkosti z nenaplněné touhy a k vnitřní dezintegraci.

11 Tamtéž, s. 103.

12 Termín Jana Patočky, viz in: PATOČKA, J., *Evropa a doba poevropská*, s. 63.

13 Tamtéž.

14 Příkladem je Sókratés, odsouzený k vypití číše bolehlavu a také Jan Patočka, umírající po výsledích STB, a mnoho dalších.

15 Ukáznění vede k *sófosyné*, což je vlastně pozitivní společensko–politicko–etická síla, jež udržuje harmonii a řád v obci.

16 Žák Thaletův, dílo *Peri fýsis*, nejstarší filosof, tvůrce zeměpisu, nakreslil mapu, „pralátkou“ je nekonečné a neomezené, nesmrtelné a bez zániku, jež objímá a řídí svět, vylučuje se z něj teplo a chladno, proto pohyb–vývoj. In: *Slovník antické kultury*, s. 249.

popisuje ve zlomku B 63¹⁷ z Hippolyta: „*Tam jsoucimu se postavit a stát se bdělými strážci živých a mrtvých.*“ Svádí životní zápas o svoji identitu, tím, že se neustále musí pokoušet v sobě sloučit dva protichůdné principy: přátelskou náklonnost–φιλία, již ustavuje rozum a filosofie¹⁸ a na druhé straně, thymem–srdnatostí, jež pochází z naší při-rozenosti¹⁹. Dosažením této duševní integrity, jež v sobě paradoxně nese udržování neustálého napětí, se strážcům ovládajícím svůj thymos–srdnatost dostává ochrana jejich identity, jelikož thymos „*chrání to, co je vlastní*“²⁰. *Vlastní* zde tedy chápeme jako jakési jádro duše–obsahující naši osobnost, naše Já, naši totožnost. Duše s takto ochráněným jádrem pak směřuje ke spravedlnosti, dobru, pravdě a snad i Bohu ve vztahu k vlastní osobě a k ochraně, pomoci a udržování dobré polis, domova ve vztahu k druhým.

Výchova, *paideia* strážců, nebo jak píše Jan Patočka, „duchovních lidí“, je ve zkratce popsána takto: „*Péče o duši v této první fázi usiluje tedy o to, aby se upevnila záliba v samozřejmém, v souladu mezi étosem, dikcí, mélem, záliba v tom, co nás obklopuje prostou harmonií ve vytvořeních, pracovních výkonech, usiluje o vytvoření citu pro styl v životě; a je to životní styl prostě zmužilý, způsob života lidí udatných, nezměkčilých, ale toužících po harmonii, nepatetický, vyhýbající se vášním a emocím, mužný v nouzi a životním nebezpečí, a na druhé straně nepouštějící ze zřetele utváření sebe a druhých rozhovorem. Těmuž cíli pak bude sloužit i gymnastika: není tu kvůli péči o tělo jako takové, kvůli dobrému tělesnému pocitu a tělesnému výkonu samému; má být spíše prostá, praktická, má sloužit válečné zdatnosti, neboť odvážný člověk musí být připraven na tělesná nebezpečí, člověk je odvážný v těle, přestože duší.*“²¹

Takováto *paideia*, která neznamena nic jiného než udržování pohyblivosti duše, která se takto vychovává k *sófosyné*²², tedy *uměřenosti*, a zároveň *rozvážnosti* a neustále si uchovává svůj vnitřní oheň, směřuje k dobru. Harmonie, již strážci–duchovní lidé zakouší v hudbě a tanci, takto krotí thymos, respektive ho usměrňuje k *sófosyné*. „*Pro thymos je správné, aby byl ukolébán ke klidu, aniž by zmalátněl či zmizel. Toho lze dosáhnout dobrým skloubením múzické výchovy a gymnastiky, a velkým nomothetům přísluší péče o duši především v tomto smyslu; v této harmonii má nová obec svůj vnitřní základ.*“²³

1.2.1 Symbolika „středu“

Polis má ve svém středu, podle Vernanta²⁴, „ohnisko“ v podobě veřejného krbu, Hestia koiné, jako obraz středu světa i jeho arché, energetické-

17 HÉRAKLEITOS, *Řeč o povaze bytí*, s. 49.

18 Ta společně s rozumem umožňuje nahlédnout co je dobré.

19 Při-rozenost jakožto instinktivnost, a *fortiori* pudovost.

20 PATOČKA, J. *Evropa a doba poevropská*, s. 82.

21 Tamtéž, s. 80.

22 Respektive k areté, ctnosti, která v sobě *sófosyné* zahrnuje.

23 Tamtéž, s. 85.

24 VERNANT, J.–P. *Počátky řeckého myšlení*. s. 82.

ho, duchovního původu universa, kosmu, který „se rozhořívá podle míry“. Tuto latentní nadvládu logu a thymu, respektive sófrosyné poté, co obec je racionalizována a geometrizována, a nutnost ji poslouchat, ilustruje Sókratův výrok zachycený Platónem v *Obraně Sókratově*: „*Já vás, Athéňané, ctím a miluji, budu však poslouchat víc boha než vás, a dokud budu živ a dokud budu s to, nepřestanu filosofovat a vás napomínat a každého z vás, kohokoli potkám, upozorňovat svým obvyklým způsobem...*“²⁵

Logos a *thymos* jakožto dva projevy „ohně“, jejichž prostřednictvím udržujeme pohyblivost své duše²⁶, byl v centrech starořeckých městských států ztělesněn právě jako *Hestia koiné*, veřejný, společný krb. I dnes jeho podobu tušíme, přinejmenším při představě i praktikované zkušenosti táborového ohně či ohně fungujícího jako centrum shromažďování určitých komunit.

Svět antické polis je bipolární: soupeření a konkurence se zde druzí s pocitem příslušnosti k jedné a téže společnosti. Stát je jeden, homogenní, přičemž lidské společenství heterogenní²⁷. Duch boje (*agón*) se projevuje ve všech sférách společnosti, nejvíce však ve válce a muž vlastní koně je i nadále privilegován a smí se účastnit i politického života. Politické diskuse (slovní klání – ovlivněny *agónem*) se pak odehrávají na shromaždišti (*agora*). Zde jsou si diskutující rovni a *arché* již není soukromým vlastnictvím, nýbrž záležitostí všech. Řekové použijí pro tuto skutečnost výstižnou charakteristiku a sice: „*Rozvažování, rozhodnutí je třeba přenést doprostřed, na obecné místo.*“²⁸ To se projevuje i v uspořádání města: stavby dříve soustředěné kolem paláce se přesouvají do prostoru kolem *agory* a celé město je pak obklopuje hradbami. Ve chvíli, kdy se *agora* stává středem města, stává se město obcí, polis.

Důležitost zachování hranic či jakési vymezenosti v rámci harmonického uspořádání ideální obce ukazuje například Jean-Pierre Vernant když ve svém díle píše: „*První urbanisté jako Hippodamos z Milétu jsou totiž politickými teoretiky; organizace prostoru města je pouze aspektem obecnějšího úsilí o uspořádání a racionalizaci lidského světa. Sepětí mezi prostorem obce a jejími institucemi nacházím ve zřetelné podobě ještě u Platóna a Aristotela. Nový společenský prostor je soustředěný. *Kratós*, *arché* a *dynasteia* nestojí na vrcholu...nýbrž jsou sneseny do středu, doprostřed lidského kolektivu. Spása obce spočívá na lidech nazvaných *hoi mesoi*, neboť díky tomu, že stojí stejně daleko od opačných extrémů, zajišťují v obci rovnováhu...Středem veřejného a společného prostoru je *agora*. Všichni, kdo na ni mají přístup, jsou sobě rovni, *isoi*...Symbolem této pospolitosti je zřízení *Hestia koiné*, obecního krbu...obvykle na *agoře*...poutvrzuje sepětí jednotlivých domácích krbů a přitom stojí jakoby ve stejné*

25 PLATÓN. *Obrana Sókratova*, s. 48.

26 Jako je tomu u strážců, pro které je to povinnost, stále znovu svádět vnitřní boj a tím dosahovat *sófrosyné*.

27 Tamtéž, s. 35.

28 Srv. VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*, s. 36.

*vzdálenosti od domácností, z nichž se obec skládá; reprezentuje všechny a přitom s žádnou z nich není totožný. Soustředěný prostor, společný a veřejný, laicizovaný a určený k rozpravě.“*²⁹

V tomto novém systému společenského uspořádání má rozhodující váhu *slovo*, jako politický nástroj, klíč k autoritě ve státě, prostředek vlády. Slovo již nemá rituální hodnotu, nýbrž je *dialogem*, diskusí rovnovážných stran s předpokladem publika jakožto soudce. Tímto demokratickým přístupem se mění i způsob myšlení, což přináší otevřenost duchovního světa všemu lidu (*démos*). Jsou zveřejněny znalosti, myšlení a hodnoty uchovávané a strážené rodinnou tradicí, jsou vystavovány diskusí a stávají se důležitou součástí politiky a nejen to. Obecné kontrole jsou vystavovány i další oblasti jako státní úřady či oblast duchovní.

Řecká filosofie je od svého zrodu dvojznačná. Filozofové stále nahlízejí mystéria, která nejsou dostupná všem, a zároveň vystupují s výsledky svého bádání a vědění ve veřejné diskusi. Někteří se pak díky vědění cítí být kvalifikovanými k vládě, jiní s několika učedníky zakládají malá společenství na krajích obce, kde se věnují „moudrosti“ a kontemplaci soukromě.

Ke slovu a veřejnosti pak přibývá ještě jeden charakteristický rys. Totiž koncept *isonomie*, tedy rovné účasti všech občanů na výkonu moci, s vědomím, že rovnost občanů je zároveň jednotou polis. V polis je vojenský a občanský stav totéž. Kdo má místo ve vojenské formaci, má ho i v politické organizaci³⁰. Ovšem 7. století př. Kr. s sebou přináší nové techniky boje a bojové jednotky. Příkladem jsou *hoplité* (často drobní vlastníci – *démos*), těžkooděnci bojující v sevřené formaci a *hippeis* (jezdecká aristokracie) ztrácí své výsady. Dochází tedy k *demokratizaci* vojenské moci, která je přístupná každému, kdo si může dovořit koupit hoplitské brnění. Je upuštěno od individuálního hrdinství *hippeis* a důraz je kladen na schopnost podřídit se společné disciplíně. „*Válečnická ctnost již není vášně (thymos), nýbrž sófrosyné, dokonalé sebeovládání, sebekontrola, schopnost podřídit se společné disciplíně.*“³¹ Hoplit se pak stejně jako občan stává zaměnitelnou jednotkou. Toto má za následek psychologickou proměnu celé společnosti, která odmítá veškeré výsady vedoucí k nerovnosti, závisti a nejednotě polis. Individualita a její hodnota se má uplatnit pouze ve společném záměru.

1.2.2. Analogie pojmů *thymos* a *tapas*

V indických náboženstvích a filosofických cestách života³² hraje zásadní roli pojem *tapas*, tedy jakýsi *vnitřní žár* askeze, v duchovním i fyzickém smyslu, který stejně jako *thymos* spaluje negativní vášně uvnitř duše, stejně tak jako vášně obecně rozněcuje, je nutno ho tedy držet na uzdě,

29 Tamtéž, Kap. *Nový obraz světa*, s. 79–85.

30 VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*. s. 44.

31 Tamtéž, s. 45.

32 Tím míním hinduismus a poté buddhismus, džinismus.

ale tak, aby bránil střed jenž obklopuje, aby udržel duši v jejím pohybu k dobru³³. Tapas se mi jeví jako analogie k Platónovu pojmu thymos a tato skutečnost je pro mne jeden z důkazů o Platónově potencionální inspiraci právě v indickém náboženství a potažmo filosofických školách, o níž se čas od času spekuluje. Tak jako se thymos, řečeno s Janem Patočkou, *vzpírá proti nízkosti* v nás, tak tapas spaluje negativní vášně askety, jenž směřuje k vymanění se z věčného koloběhu života, jež je kvůli touze pln strasti a utrpení.

Je tu tedy ještě jeden aspekt této analogie, který má podle mého, ještě zásadnější, totiž *dějinnou* povahu. Ukazuje totiž na souvislost, nebo lépe řečeno spojení, respektive podobnost, mezi východní a západní myšlenkovou tradicí. Pojmy thymos i tapas jsou v těchto tradicích přítomny již v jejich začátcích³⁴. Tak jako se thymos ve středověku mění v rytířskost, nebo v mnišských řádech zprostředkovává cestu k Bohu, tak tapas směřuje asketu k nahlédnutí samsárového koloběhu, prostřednictvím čehož je schopen se z něj vymanit a dosáhnout nirvány. Tato analogie, i když velmi zkratkovitě, naznačuje, jak jsou si lidé, ač prostorově vzdáleni, blízcí ve svém myšlení a také naznačuje potřebu dialogu v obecném smyslu, tedy na úrovni mezinárodní, mezikulturní, mezináboženské atp., kde na základě „podobného“ lze dojít ke kompromisům, řešícím mnoho ožehavých problémů naší doby³⁵.

33 Osobně však thymos chápu i v souvislosti s plápolajícím tvůrčím duchem, z něhož bytí přímo tryská. Není to snad ona síla, jež nám propůjčuje nadlidské schopnosti, které se projeví v nepřekonatelných uměleckých dílech, nových vynálezech či skutcích statečnosti?

34 U Platóna, ve védských textech, v Buddhově nauce a jinde.

35 Zejména v oblasti náboženství, v širším rámci, v řešení problémů dvou od sebe odlišných kultur, jejichž vzájemný náhled, který pod jhem etnocentrismu, často krystalizuje v odmítavý postoj vůči přijetí nových kulturních prvků, jen proto, že ta či ona kultura se jeví jako vůči té naší jaksi deviantní, například právě kvůli náboženským rozdílům, od kterých se odvíjí celá řada dalších kulturních a společenských projevů. Dialogem lze dospět k porozumění a kompromisu.

2. Nástin rozvrhu péče o duši u Jana Patočky a nástin jeho cesty k němu

2.1. Otevřenost světa a otevřenost člověka

Na začátku této kapitoly je vhodné zmínit Jaroslavu Peškovou, když cituje a komentuje Jana Patočku a píše: „*Patočkův Platón je filosofem usilujícím o „rekonstrukci otřeseného života polis“ a Patočkův dialog s Platónem dává ožít sókratovsko-platónské ideji „péče o duši“ při tematizaci krize doby pozdní moderny.*“³⁶

V díle Jana Patočky nacházíme dva silné myšlenkové proudy: za prvé husserlovskou analýzu přirozeného světa a za druhé Platónskou (Sókratovskou) péči o duši. Husserlovské pojetí světa jakožto „Lebenswelt“, světa našeho života, se odklání od pozitivistického, mechanistického a tedy umělého názoru na svět, od chápání skutečnosti, jako na nás nezávislé (tedy o sobě jsoucí) matematicko-přírodovědné struktury, jež se odráží v postulátu karteziánského já³⁷, tedy nezúčastněného pozorovatele. Edmund Husserl pochopil, že „přirozený svět“ není možno zachytit metodami, jež používá přírodověda, a zaměřil se na to, jak se věci jeví, zjevují se, potažmo na celek zjevu světa a na to, jak a proč se ukazuje tak, jak se ukazuje.

Nedlouho potom Martin Heidegger pochopil, že na světě existuje jedno jsoucno vynikající nad všemi ostatními tím, že dokáže *rozumět bytí*³⁸ a je s to se pro ukazující se věci *otevřít*. Touto *otevřeností* se míní výkon, který podáváme, když se nám jsoucno samo od sebe jeví tak, jak jest. Věc se pro nás stává fenoménem³⁹, to je naší bytostnou zvláštností, jako například smích. My jsme tedy otevření jsoucnu v tom, jak se jeví (je nám otevřeno) ve svém bytí, jež mu bytostně náleží. Poskytujeme jsoucnu možnost ukázat se tak, že jest. Sami ve své podstatě vlastně jsme touto otevřeností⁴⁰. Naše chování pak směřuje k jejímu rozvoji, rozšiřování a tradování, jež můžeme pozorovat v řeči⁴¹, náboženství, mýtu, umění, z nichž každé má svůj způsob odhalování jsoucna. „*Otevřenost se odehrává jako událost života jednotlivců, ale týká se všech prostřednictvím tradice.*“⁴² Z toho jasně vyplývá, že otevřenost světa, jež je nám k dispozici, je nutně *dějinná* a jako taková odkázána na ty, jež ji svým myšlením zachycují a podržují v přítomnosti a zároveň takto vztahují k budoucnosti tak, že ji tradují.

36 Viz in: PEŠKOVÁ, J., ŠEVČÍK, O. *Filosofie – kultura – civilizace*, s.62.

37 Jan Patočka užívá pojmu „subjektivní nitro“.

38 „*Tím, že se k němu vztahuje, chová se k němu*“ In: PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. s. 25.

39 „*Ukazuje se v tom, že je a jak je.*“ In: Tamtéž.

40 Srv. Tamtéž.

41 „*Řeč jako zásoba toho, co se ukazuje a nástroj tradování toho, co bylo nahlédnuto.*“ Srv. Tamtéž, s. 27.

42 Tamtéž, s. 28.

2.2. Tři existenciální pohyby u Jana Patočky

Jan Patočka dále upozorňuje na dva základní *pohyby*⁴³ tohoto otevřeného chování: jednak je to získání a tradování otevřenosti a jednak zakotvení ve světě, kam jsme byli, řečeno s Heideggerem, vržení, obrana a udržování tohoto světa. S těmito dvěma pohyby, kde „*Teprve vyšetření a pochopení vzájemných vztahů všech těchto pohybů by dalo obraz toho, co je přirozený svět*“⁴⁴, *svět lidského života*.“⁴⁵, úzce souvisí i trojice pohybů, jež Jan Patočka chápe jakožto základní pro existenci a její průběh:

1. pohyb sebezakotvení (člověk přijímá situaci, do které je vržen, a je přijat druhými jako člověk)
2. pohyb sebe-zbavení prodloužením – pohyb práce, životního obstarávání (člověk si všímá pouze věcí, které mu mohou sloužit, které "prodlužují" jeho možnosti, druhé lidi i sebe sama chápe jako předmět užitku, se kterým lze manipulovat)
3. pohyb sebenalezení (člověk přesahuje svět okamžité danosti a dokáže se vztahovat ke světu jako celku, odmítá žít anonymní konzumní život, je si vědom vlastní konečnosti a zodpovědnosti za vlastní život, která ho vede k platónské "péči o duši" jako k tomu nejdůležitějšímu, oč má usilovat)⁴⁶

V průběhu svého filosofického zrání se Jan Patočka postupně odklání od svého učitele Edmunda Husserla a zavádí svoji verzi fenomenologie, již nazývá *asubjektivní*. Ke všemu, co nám může být dáno, co se nám zjevuje, je třeba připočítat horizont nedaného, který však nesmí být (jako u Husserla) odmýšlen, tedy stát před *závorkou*, jako něco nežádoucího pro následné reflexivní procedury, ale naopak započítán jako podmínka právě držené zkušenosti. To znamená, že to, co podává z tohoto hlediska vždycky až následná čistá reflexe, není vším, co jest a co může být dáno, a že se tedy *reflexivní výkony* opírají o kognitivní aktivity, jež se nikdy nemohou dostat do jejich zorného pole, ale jež nesmějí být přehlíženy. Tyto *prereflexivní výkony* nás váží k celku světa a prostírají se v diachronii daného a nedaného, zjevného a nezjevného, aktuálního a inaktuálního. Nemohou být vázány na tradičně pojatého nositele, jímž je novověkou filozofií postulovaný subjekt⁴⁷, ale na jakési

43 Tamtéž, s. 29.

44 Všechno, co vědomě **intendujeme** (tedy k čemu zaměřujeme své myšlení, co myslí uchopujeme) v názoru, zkušenosti, představě, myšlení, hodnocení –, nazývá Husserl "fenomémem", a proto se také věda o tomto vědomí nazývá "fenomenologií". Srv. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*. s. 427. Pokud tyto fenomény „očistíme“ (tzv.: fenomenologickou redukcí, neboli metodou „uzávorkování“) dostaneme „čisté“ podstaty, které tvoří *přirozený svět*. Ten můžeme nahlédnout jen tak, jak se nám sám od sebe ukazuje, zjevuje se, a v této konsekvenci tak nahlédnout smysl jeho konstituce. Je tedy nutné zbavit se názoru, jež pro nás konstruuji přírodní vědy. Náš svět je totiž teoriemi, jež vědy produkují, „rekonstruován“.

45 PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 29.

46 ZVĚŘINA, P. Dostupné z WWW: <http://www.totalita.cz/vysvetlivky/opatockaj.php>

47 Tradiční, tedy Husserlova, fenomenologie postuluje ideální transcendentální subjektivitu. K tomu srv. pojem transcendentality u Kanta, jakožto podmínku možnosti poznání.

aktuální „sum“, které poznává „ted' a tady“⁴⁸, vyznačuje se tedy pohybem v prostoru a svým umístěním v reálném čase. Toto aktuální „Já“ si, na rozdíl od Husserlovi transcendentální subjektivity, podržuje „horizont nedaného“ (tedy toho, co není aktuálně uskutečněno) a započítává ji jako podmínku zkušenosti samé.

Zvláště ve svém pozdním období, v němž je zřejmá inspirace mj. filosofií F. Nietzscheho a H. Arendtové se Jan Patočka věnoval analýze existenciálního pohybu prereflexivního „sum“ ve struktuře světa a rozlišoval přitom jeho tři mody, které měly jak individuální, tak i sociální a historický aspekt. První pohyb je *pohyb zakotvení*, respektive *akceptace*, jímž se člověk umísťuje do světa a do společenství ostatních lidí, od nichž se dožaduje přijetí. Je spjat s pudově–instinktivní stránkou života, s uspokojováním jeho základních potřeb a s tvorbou rodinných společenství.

Druhý pohyb, tzv. *pohyb fungování v zařazenosti* (též sebevzdávajícího sebeprodlužování či reprodukce a *obrany*) je orientován na prodloužení existence, jíž si zajišťuje instrumentální činností – prací, jejímž prostřednictvím se sebevzdáváme druhému, jehož akceptujeme. Akceptace je jako řetěz⁴⁹, do kterého se zapojujeme právě pohybem sebevzdávajícího sebeprodlužování, jelikož práce je disponování sebou a také disponování touto prací jinými.

Třetí pohyb je spjat s otřesem dosavadního smyslu⁵⁰, skrze nějž byla skutečnost přístupna, takže se jedná o pohyb průlomu, též sebeziskávání sebevydáváním, resp. o pohyb pravdy. Jsoucno ztrácí svou samozřejmost a otevírá se horizont *nezajištěnosti* a hledání. To vyžaduje odvalu vystát jeho problematičnost a schopnost tázat se po celku světa. Tak vzniká filozofie, jež vytlačuje mýtus, a spolu s ní i nové společenství svobodně jednajících a odpovědných lidí (*polis*), založené na „péči o duši“, která nyní musí svádět zápas se svou výchozí nezajištěností. Tím opouští člověk, v tomto smyslu zejména člověk evropský, původní *před-dějinnou* epochu a vstupuje do epochy dějinné, jak to Jan Patočka popisuje ve svých Kacířských esejích o filosofii dějin.⁵¹

48 Každý člověk, poznávající svět, je disponován možnostmi, tento zjev světa odkrývat, jelikož „**má**“ svět tím, že je mu „**otevřen**“, jinými slovy dokáže „**rozumět bytí**“, jednoduše dokáže poznat, že něco evidentně existuje, ted' a tady. Toto **bytí „ted' a tady“** je počátkem všech vědeckých zkoumání, všeho co vědomě intendujeme, k čemu upínáme svou mysl. Tato naše dispoze prostě umožňuje prereflexivní poznání věci, neboli **před-vědecký názor**. Proto fenomenologie postuluje stát se vědou, jež by založila všechny ostatní, s vědomím, že jako taková, vždy začíná u podstaty, nebo lépe řečeno smyslu.

49 Srv.: PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. s. 46.

50 Jan Patočka popisuje zážitek „*frontového otřesu*“, spjatý s druhou světovou válkou.

51 Předchozí čtyři odstavce převzaty a částečně upraveny. Zdroj FF MUNI, kolektiv autorů, dostupný z WWW: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/patock.html>

2.3. Tři hlediska péče o duši: ontologický rozvrh, polis a ovládnutí sebe sama

Péče o duši je pro Jana Patočku motivem prolínajícím se a charakterizujícím řeckou filosofickou tradici. Tato péče, jak byla rozvržena Sókratem a jeho žákem Platónem, v sobě zahrnuje tři okruhy⁵², za podmínky, že jeden vždy předpokládá oba ostatní. Tyto okruhy zasahují celek bytí, stát a jeho představbu, plynoucí z oné péče a sebepoznání, sebeprohloubení, ovládnutí sebe sama.⁵³ Péče o duši jako taková pak stojí na základech neutuchajícího tázajícího se myšlení, jež má formu zkoumavého rozhovoru se sebou samým či s druhým člověkem, s podmínkou možnosti kladení nových a nových apórií, tedy i problematizací toho, co se zdá být samozřejmým. Péče o duši je dle Jana Patočky neustálým, ze sebe vzniklým pohybem⁵⁴, je spíše cestou než cílem, je plamenem živícím se ze sebe a zářícím tím jasněji čím více a hlouběji proniká poznáním. Čím hlouběji ke stálým a pevně uchopitelným základům se duše dostává, tím jasnější a ohraničenější dostává podobu, tím víc nachází svůj smysl a člověk tak svůj domov.

Jan Patočka tedy popisuje péči o duši, po vzoru Platónově, ze tří hledisek⁵⁵:

1. péče o duši v jejím obecném projevu jako ontologický rozvrh
2. péče v obci jako konflikt dvojího způsobu života, smrt pravdivého a spravedlivého jako zánik polis a rozvrh duchovní(nové) obce;
3. péče o duši jako její vnitřní život, její poměr k tělesnosti a netělesnosti, problém nesmrtelnosti a věčný osud světa a duše.

Ad 1.) Jan Patočka upozorňuje na skutečnost, že Platón pravděpodobně chápal matematiku jakožto paradigma bytí, ergo souhrnného rozvrhu bytí v celku a dále upozorňuje na střední postavení duše v tomto celku, jež takto získává jakýsi vertikální rozhled⁵⁶ a tím i pochopení v úrovních bytí.⁵⁷ Duši Jan Patočka chápe jako původně neindividuální, jako kosmický princip, jež dává jednotlivým duším původ a oporu. A shrnuje: „*Duše je to, co samo sebe určuje ke svému bytí a co se tedy zaměřuje buď k zákonnému růstu, k růstu bytí, nebo naopak k úpadku a ztrátě bytí: duše je ukazatelem magistrály bytí.*“⁵⁸ Pokud toto připustíme, a péči o duši nahlížíme jakožto cestu, bereme tím na vědomí i to, že:

52 Viz kapitoly 9, 10, 11 in: PATOČKA, J. *Evropa a doba poevropská*. s. 70 – 91.

53 Tamtéž, s. 87.

54 „Samopohyb“ duše Jan Patočka, vycházejíc z Platónovy filosofie, pokládá dokonce za počátek pohybu vůbec.

55 Tamtéž, s. 69.

56 A možnost pohybu v tomto rozhledu.

57 Tamtéž, s. 70.

58 Tamtéž, s. 72.

„Duše je to, pro co má smysl dobro a zlo.“ Duše tak ospravedlňuje existenci dobra, ke kterému stupňovitě směřuje a umožňuje hierarchii bytí ve smyslu dobra vůbec. To platí i naopak. Toto *směřování k dobru*, nebo spíše nahlédnutí toho, co je dobré a co zlé, je posláním, úkolem péče o duši, která vycházejíc z tohoto základu a převedena do tradice, stává se tím nejpodstatnějším pro ustavení a fungování dobré obce.

Ad 2.) Jan Patočka zde zdůrazňuje úlohu filosofa v obci, jako tázavě zkoumajícího pečovatele o duši. Svým tázáním ovšem objevuje pro veřejnost její slabiny a nemoci, a tak se může stát nenáviděným, v očích veřejnosti, podkopávajícím „nedotknutelné“ pravdy potřebné pro její každodenní fungování. Péče o duši v obci není individuální záležitostí, vždyť: „*Obec sama je přece oduševněna duševním pohybem svých členů.*“⁵⁹ A z toho také vyplývá možnost vyčistit strukturu vlastní duše ze struktury obce, jež by ve své ideální podobě byla vytvářena duchovními lidmi, pečujícími o duši ve společném směru, tedy i záměru. Důležitým pojmem je zde Sókratova čtyřjediná areté⁶⁰, tedy výtečnost, jež poukazuje na to, že duše je složena z částí (žádostivých i uměřených), jejichž soulad vede k ohraničování a formování duše, je tedy cestou péče o ní.

Ad 3.) Jan Patočka zde vyzdvihuje důležitost tohoto hlediska péče o duši, bytí duše pro sebe samu a v sobě samé a její pohyb vzhůru, k dobru, pravdě, či naopak k úpadku, k životu pouze *vegetativnímu*. „*Duše je to, skrze co a proč pravdivé jest, proč se pravdivé zjevuje a je pak zobrazováno a vyslovováno.*“⁶¹ Důležité je uvědomění si své konečnosti a tím nabývání odpovědnosti za svůj pobyt na světě a potažmo svobody.

59 Tamtéž, s. 75.

60 „*Duše, jež si sebe samu uvědomila ve vědění nevědění, duše, jež sebe samu utváří, zakusila bytí: je statečná v sebeproblematizování, moudrá ve vědění nevědění jakožto zkoumání, zdrženlivá a disciplinovaná, jelikož svému myšlenkovému konání podřizuje všechny ostatní životní záležitosti, a spravedlivá, jelikož činí to, co jí přísluší, co je pro ni závazné, jen svou povinnost, nevyplíná se.*“
Tamtéž, s. 68.

61 Tamtéž, s. 88.

3. Upřesnění vztahu filosofie a péče o duši

3.1. Co je to filosofie, péče o duši?

Pro Jana Patočku je filosofie „*péčí o duši v její vlastní podstatě a v jejím živlu*.“⁶² Co vlastně ale pojem filosofie znamená? Často se setkáme s výkladem, že filosof je „*milovníkem moudrosti*“, a tak si nejspíše představíme nějakého mudrce, zkušeného a důstojného pána, který je díky zkušenostem, jež v životě posbíral zkrátka moudrý, ví jak se co činí, dokáže anticipovat v dané situaci nebo dokáže někomu poradit. Tento výklad ovšem, ač není nesprávný, je dozajista nepřesný a nedostatečný pro to, abychom pochopili, co je to filosofie. Rád bych proto zde celou otázku týkající se bytnosti filosofie osvětlil s pomocí Martina Heideggera, jehož výklad je pro mou práci myslím nejvhodnější.

Chceme-li pátrat po tom, co je to filosofie, bude nejlepší, když se obrátíme zpět, a budeme pátrat v době kdy vznikala, totiž ve starověkém Řecku. A budeme-li pátrat právě zde, musí i způsob dotazování se být jaksi řecký. Ptáme-li se řeckým způsobem, τὶ ἐστίν, tedy „*co něco jest?*“, ptáme se vlastně po *quidditas*, „*covitosti*“ dané věci, po její bytnosti, formě. Tímto způsobem tedy necháváme stranou všemožné „*teoretické obaly*“⁶³ jsoucna, jak jim je přiřkla exaktní věda, což platí především dnes, nebo, jinak řečeno, nezkoumáme nějakou kvalitu, kvantitu či habitus daného jsoucna, nýbrž zkoumáme jeho jsoucnost, to, že jest.

To, že něco „*je*“, je pro většinu z nás zcela evidentní, je to zkušenost, kterou vlastně mnohdy ani nevnímáme, je pro nás samozřejmostí, stejně tak jako vnímání samotné. A tak otázku po jsoucnosti, jež pro filosofii je, nebo by přinejmenším měla být, otázkou výsostnou a na prvním místě, odsouváme jaksi do pozadí a ptáme se spíše: „*Co je to tam v té dálce?*“ A dostaneme odpověď: „*Strom*.“⁶⁴ To nám ovšem nepřibližuje toliko *quidditas* „*onoho v dálce*“, nýbrž tato odpověď jsoucno *pojmenovává*, a toto pojmenování nás vede od *quidditas* ještě dál. U Platóna by *quidditas* byla nějaká *idea* stromu, tedy nějaký obecný pojem, u Aristotela by to byla *esence*⁶⁵, bytnost jsoucna, tedy jakási „*stromovitost*“ atp. „*V každém případě platí, že ptáme-li se: Co to je? Vzhledem k filosofii, klademe otázku, jež je původně řecká*.“⁶⁶ Cesta, kterou dláždí právě otázka po tom, co je filosofie, se vine od antického Řecka až do dnešní doby a snad i pokračuje dále, to platí především pro naši západoevropskou společnost, rostlou na židovsko-křesťansko-helénské tradici.

Máme-li tedy začít filosoficky, a ne jen konverzačně, přistupovat k naší otázce, v podstatě bychom měli filosofii jakožto filosofii zproblematizovat. To se dá ovšem učinit jen za předpokladu, že už jsme nějak

62 Tamtéž, s. 66.

63 Konstrukty moderní vědy.

64 HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*, s. 111.

65 Lépe řečeno ουσία, ousia.

66 Tamtéž.

nahlédli, co to filosofie je. A tak se, zdá se, dostáváme do kruhu. Do kruhu, v němž se donekonečna všechno problematizuje, i to co je samozřejmé a evidentní. Jediné co nás může utěšit je to, že do tohoto kruhu smíme patřit jakožto problematizující. Kde ale hledat, abychom se mohli na onen kruh podívat z něho vysvobození? Směr podle Heideggera udává samo slovo φιλοσοφία.

Velmi důležitě je být pamětlivi toho, že „*v řecké řeči je to, co je touto řečí řečeno, zároveň i tím, co ono řečené pojmenovává.*“, a tedy, že „*slyšíme-li řecké slovo řecky, sledujeme jeho λεγειν, jeho bezprostřední výklad.*“ (To proto, že řečtina je λογος). Pronikáme tedy přímo k podstatě věci, již prostřednictvím λογος, logos vyslovujeme.

Adjektivum φιλοσοφος⁶⁷, filosofos, jež je zřejmě původnější, než φιλοσοφία, filosofia, začal nejspíše užívat Hérakleitos z Efesu. Člověk s přívlastkem φιλοσοφος, ovšem není člověk filosofický, nýbrž člověk, jenž φιλει τό σοφόν, filei τό sófón, který miluje σοφόν, sófón, je s ním v *harmonii*. V Hérakleitově smyslu pak φιλειν, filein, znamená όμολογειν, homologein, totiž *srozumění se s logem*⁶⁸, jež pro Hérakleita nese nejen význam *slova*, ale také *ohně*, jež se rozhořívá dle míry a je principem kosmu, je αρχέ, *arché* – vládou, principem, počátkem.

Zamyslíme-li se nad tím, co je všem existujícím věcem společné, asi nás hned nenapadne, že je to ta nejtriviálnější vlastnost, tedy existence – bytí samo. Všemmu jsoucnu je tedy společné jeho bytí. Σοφόν, sófón vyjadřuje právě tuto *jednotu*. „*Bytí shrnuje jsoucno v tom, že je jsoucnem.*“⁶⁹

Údiv, jakožto počátek filosofování vůbec, nad onou triviální a přitom snad tou nejpodstatnější *skutečností*, odolal díky prvním filosofům – Řekům, tehdejším sofistickým výkladům, avšak takovéto útoky⁷⁰ neustávají ani dnes. Ti, kteří si ochránili svůj údiv, svým myšlením tedy dychtivě směřují k nahlédnutí onoho σοφόν-jednoty všech jsoucna v bytí. Toto dychtivé směřování–touha, má atributy Erótu⁷¹, vášnivě, ohnivě lásky, respektive dychtění, jehož moc pocítil každý, kdo se zamiloval a toužil po druhém. Po tomto se tedy φιλειν τό σοφόν dá vcelku vyložit jako *dychtění po harmonickém souznění se souhrnem jsoucna v jeho bytí*.

Tento způsob nahlížení oné otázky nás od Hérakleita a Parmenida⁷², přes Platóna, přivádí k Aristotelovi, u něhož se filosofie jako taková

67 Tamtéž, s. 115.

68 V tomto smyslu pak Heidegger nahlíží člověka jakožto jsoucno schopné *rozumět bytí*.

69 Tamtéž.

70 Útoky nejen jako interpretační přízpůsobení pravdy relativnímu dobru(cíli), ale často také jako devalvace otázky po bytí jsoucího vůbec.

71 Smyslem erotické lásky je rozkoš, a to jak fyzická, tak duchovní(alespoň by měla být). Proto když filosofujeme a odkrýváme tak pravdu věcí, ono dychtění se po dospění filosofujícího k uspokojivému odkrytí pravdy, nebo alespoň její části, transformuje v rozkoš z poznání.

72 Jeho hlavní tezí je rovnice: Bytí = myšlení(logos)

ustavuje na otázce po *ousia* jsoucna, tedy po jeho jsoucnosti, v němž spočívá jeho bytí. K odkrytí odpovědi na tuto otázku nám pak pomůže teoretický názor, „podívaná“ ve smyslu *schopnosti a povolání*⁷³ nahlédnutí prvních důvodů a příčin, jež bytí jsoucna tvoří.

*„Pomocí aristotelské charakteristiky filosofie si lze sice představit a vyložit jak před-aristotelské a před-platónské myšlení, tak i filosofii po Aristotelovi. Avšak bez námahy lze ukázat, že filosofie sama i způsob, jímž si představovala svou vlastní bytnost, se v následujících dvou tisíci letech mnohonásobně proměňoval. Kdo by to chtěl popírat? Nesmíme však pominout ani to, že filosofie od Aristotela až k Nietzschemu zůstává právě na základě těchto proměn a skrze ně stále touž. Neboť proměny jsou zárukou příbuznosti v témže.“*⁷⁴

Tato aristotelská definice filosofie je sice výstižná, nejspíše však neplatí absolutně. Je spíše „*pouze určitým výkladem řeckého myšlení a toho, co mu bylo uloženo.*“⁷⁵ To nic nemění na faktu, že z výše uvedeného lze vyčíst základní charakteristiku a podstatu filosofie a tedy i podstatnou součást péče o duši a také počátky myšlení, jež zakládá naši evropskou civilizaci „nahlédnutí“⁷⁶.

3.2. Co je cílem filosofie, péče o duši?

Snaha o nahlédnutí řádu světa, jakožto souhrnu jsoucna v jeho bytí, nás vede různými cestami myšlení. V posledku se ale toto naše myšlení vždy vrací zpět do výchozího bodu a nutkavě se na nás obrací. *Dychtivé zkoumání* jsoucna, jakožto toho, co se k nám, řečeno s Heideggerem, „*hlásí v záři bytí*“, naše otevřenost těmto jsoucnům–schopnost je poznat, nás postupně vždy přivádí zpět k nám, respektive k naší duši, o kterou takto pečujeme tím, že je pohybována. Za otázkou po *arché* světa–kosmu se tedy nalézá i otázka, jež je pro člověka jako takového bytostná a určující a ke které vždy, třeba jen latentně, směřuje. Je to otázka smyslu⁷⁷ sebe sama, po své identitě a také vnitřní integritě, na níž není snadné nalézt odpověď. (Kdo ji ovšem nalezne, nalezne radost, domov nebo snad i blaženost.)

S nalézáním své identity, jež vede k vnitřnímu sjednocení, se člověku otevírají nové *horizonty* života. Přichází doba, kdy se vyjevuje další zásadní motiv, jenž je podtextem, „*stínou*“, která vystupuje v mnoha světových mytologiích, tradicích a filosofických naukách,

73 Srv. Tamtéž, s. 119.

74 Tamtéž, s. 121.

75 Tamtéž.

76 Srv. PATOČKA, J. *Platón a Evropa*, s. 92.

77 „*Filosofie je nejen očistou vnější a vnitřní, ale „zároveň nejdůležitější a nejintenzivnější praxis, jediné schopná dát životu jednotlivce i společnosti potřebnou jednotu, dát mu aktuálně ono vnitřní centrum, které každý v sobě potencionálně chová jako nevyplněný smysl svého života.*“ In: PEŠKOVÁ, J., ŠEVČÍK, O., *Filosofie – kultura – civilizace*, s. 61.

v naší západoevropské kultuře je ale zřejmě nejpregnantněji vyjádřena v křesťanství. Věc velmi smysluplně naznačuje Mircea Eliade ve svém díle, když mimo jiné prohlašuje: „*„Střed“ je tedy zónou posvátnosti par excellence, zónou absolutní reality. Ve Středu se zároveň nacházejí všechny ostatní symboly absolutní reality (Stromy života a nesmrtelnosti, Zřídla mladosti atd.). Cesta vedoucí ke Středu je „svízelná cesta (dúrohana), což se projevuje na všech úrovních reality: nesnadně vinutý přístup k chrámu (jako k chrámu Borobudur⁷⁸), pouti k svatým místům (Mekka, Harduár, Jeruzalém aj.), nebezpečné hrdinské výpravy za Zlatým roumem, Zlatými jablky, za Bylinou života atd., bloudění v labyrintu, potíže toho, kdo hledá cestu k sobě, ke „středu“ své bytosti atd. **Cesta je příkrá a plná nebezpečí, protože představuje ve skutečnosti obřad přechodu od profánního k posvátnému, tj. od efemérního a iluzorního k realitě a věčnosti, od smrti k životu, od člověka k božství.** Dosažení „středu“ se rovná posvěcení, iniciaci; po existenci, která byla ještě včera profánní a iluzorní, následuje **existence nová, reálná, trvalá a účinná.** Jestliže akt Stvoření uskutečňuje přechod od nezjeveného ke zjevenému, nebo v kosmologickém pojetí od Chaosu ke Kosmu, jestliže Stvoření v celé své šíři začíná ve „středu“; jestliže tedy všechny formy bytí, od bezduchého k živému, se mohou uskutečnit jedině ve svatém prostředí par excellence – pak se nám skvěle objasní symbolika svatých měst („středů světa“), geomantické teorie, které hrají důležitou úlohu při zakládání měst, a koncepce, které jsou podkladem obřadů provázejících jejich stavbu.“⁷⁹*

„Cesta“ filosofie⁸⁰, jako hledání prvních příčin či jako ono dychtivé φιλειν τό σοφόν a v posledku péče o duši, se tedy v jakési *horizontální fázi* vydává ven do světa, aby se prostřednictvím reflexe hned zase vrátila zpět a vztahovala se k naší *duši–středu*⁸¹. Duše sama, takto posílená, se pak neustále snaží o pohyb vertikální, totiž směrem nahoru. Onen pohyb „nahoru“, jenž je zmiňovanou *stínohrou*, je popisován různými filozofy a theology různě, má však společnou charakteristiku. Ať je to tedy směřování k Bohu, Dobru, Duchu, z něhož jednotlivé duše emanují či snaha o bytí Aristotelským *makariem - polobohem* nebo o dosažení božské blaženosti – *eudaimón*, vždy je to něco „nad námi“, nějaká Transcendence, jejíž poznání přesahuje naši přirozenost. Zde všude se nakonec ukazuje přítomnost oné *stínohry*, a také fakt, že tohoto „návratu“ není možno docílit v rámci pozemského života⁸², je ho ovšem možné

78 Chrám na Jávě, je obrazem kosmu, má podobu umělé hory–středu světa, stejně jako zikkuraty.

79 ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*, s. 16., všimněme si v tomto citátu opět i symboliky středu.

80 Patří sem i filosofie jakožto součást náboženské tradice, jako nedílná, korelující součást náboženství.

81 Duše takto získává vertikální rozhled, jak jsem již zmiňoval.

82 Budeme-li uvažovat tak, že je-li to, k čemu se duše snaží přiblížit či navrátit svou podstatou nekonečné, a tedy nemateriální, logicky z toho vyplývá, že duše se nemůže navrátit dokud je v těle (zde odsouvám stranou tělo vzkříšené).

již během něj, po řádné přípravě⁸³, zakusit, jak o tom svědčí četné příklady mystiků⁸⁴, jogínů a dalších.

Co je ovšem důvodem výskytu oné *stínohry*, podtextu, ona snaha o přechod od lidského k božskému? A co je důvodem vytváření „kulturních konstruktů“ jako je filosofie, náboženství a mytologie? Podle mého názoru, za vším tímto stojí *motiv*, který je a vždycky byl pro člověka tím největším pramenem úzkosti, beznaděje a nejistoty a zároveň tím největším tajemstvím. Je to snaha o vyrovnání se s vlastní konečností a s konečností druhých⁸⁵.

Když si uvědomíme svoji konečnost, ptáme se po smyslu svého údělu, říkáme si: „Jaký to má všechno *smysl*, když každý musí zemřít?“ A tak se naše tázání zacykluje a vrací se na počátek, k *arché*.

83 Takovou „přípravu“ určují různé náboženské tradice a filosofické školy různě. Společným rysem je dle mého žití ctnostného života a dále některá přikázání atd.

84 Například sv. Teresie z Avily nebo sv. Jan od Kříže.

85 Existenciální filosofie, jak ji rozvrhl Kierkegaard, tvrdí, že v blízkosti smrti (bližního), se přibližujeme k poznání Boha, je to vskutku existenciální zážitek.

4. Útěcha z filosofie a zabydlení světa člověkem

4.1. Logos a přítomnost

Filosofové jako Jan Patočka zpravidla pracují s pojmy a jejich vzájemnými vztahy. Jejich pracovním nástrojem je slovo-logos. Pracují tedy logikou, logicky. Filosofie přesto není s logikou totožná, respektive není totožná s oborem logiky, jak mu dnes běžně rozumíme. To proto, že materiálem a zároveň nástrojem i výrazovým prostředkem díla filosofů je logos jako řeč, případně vespólná řeč⁸⁶. Pojem „logu-řeči“ dodnes živým, určujícím způsobem pojednal Hérakleitos z Efesu⁸⁷. Svou představou logu-řeči jako ohně-ducha, který se rozhořívá podle míry, zřejmě navazoval na Anaximandra z Miletu, na jeho pojetí arché jakožto apeiron⁸⁸.

V Hérakleitově pojetí se řeč, logos, jeví jako „mocnost“, která existenci a práci filosofa předchází, aktuálně ji umožňuje, a v čase – směrem do minulosti, budoucnosti i z hlediska hodnoty, totiž míry svého podílu na bytí – přesahuje. Protože čas ve smyslu našich dnešních znalostí je zároveň prostorem, logos-řeč filosofa a jeho promlouvání a i jeho dalšími způsoby uskutečňované filosofování přesahuje také v prostoru.

Logos jako nástroj jeho práce činí tedy filosofa jednak současníkem ostatních filosofů v čase, jednak z hlediska politického prostoru spoluobčanem ostatních filosofů, jejichž dílo se objevilo a zachovalo v onom hérakleitovském „společném světě všech bdících“⁸⁹ tím, že bylo publikováno a tradováno. Tedy představeno ve světle veřejného prostoru – tím se myslí nejen „knižně“, ale už například tím, že bylo prosloveno v dialogu s jinou osobou a zachovalo se v jejich vzpomínkách a posléze paměti obce nebo i nevědomé (archetypální) kolektivní paměti. Běžně se pracuje s tím, že knižně nezachovaná díla filosofů se zachovala prostřednictvím takových vzpomínek, zlomků, citací v dílech kolegů a následníků či odpůrců.

Filosofův pracovní nástroj, logos-řeč, tedy nenechává filosofa ani jeho dílo o samotě. Mimo spojení s jinými filosofy v čase vyměřeném jeho osobní historií (jakkoli toto srozumívající spojení může aktuálně u výjimečných, nadčasových talentů vážnout) je filosof a jeho dílo skrze svou logos-řeč stále v dobré společnosti: se svými kolegy minulými i bu-

86 Zde připomeňme, že například dle C.G. Junga adjektivum vespólný nechává myslet na adjektivum kolektivní přiřazované nevědomé, nadčasové, nesmrtelné části lidské duše, její paměti, jež vystupováním, aktualizováním svých obsahů–archetypů tak, že jsou mocnostmi ovládajícími jako dominanty určité epochy či období individuálního i obecního života, prakticky ovlivňuje dějiny, tato kolektivní psýché je tedy, tak jako logos – řeč, mocností, jež působí – *es wirkt*, a tedy je skutečností – *die Wirklichkeit*. Srv. STARÝ, A., *Potíže s hlubinnou psychologií*, na více místech.

87 Podle Vernanta je logos u Anaximandra z Miletu *to apeiron*, prvotní skutečnost, jež má důstojnost arché vykonávající vládu, *nekonečná, nesmrtelná, božská, vše objímající a všemu vládoucí*, liší se od všech živelů, je zdrojem, z něhož se všechny látky rovnoměrně napájejí. Srv. VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*, Kap. *Nový obraz světa*, s. 79–85. Aristotelés vysvětluje proč: kdyby nekonečnost náležela jen některému z prvků, ostatní by jím byly zničeny – musí proto proti sobě stát „v rovnosti moci“, tzn.: řád není hierarchický, spočívá v udržování rovnováhy mezi sobě rovnými silami. Dodávám, že tato Vernantova charakteristika funkce *apeiron* jako *arché* odkazuje ke stavebně

doucími⁹⁰. Logos jej situuje vždy do dialogu. Vymaňuje filosofa z osamění také z hlediska jeho „jen lidských“ možností. Pokud totiž uvažujeme z před-filosofického, „přirozeného“ hlediska, je řeč, logos už z hlediska své fyzické podstaty podmíněna dechem, dýcháním. Tedy tím, pro co máme obtížně definovatelné označení „dech života“, *duch, pneuma*, posléze Duch, případně Boží dech, Duch svatý, První hybatel. Filosof pěstující přátelství–φιλία s logem, filosof který s nasazením své osobní historie „řeční“, jakoby se sám stával dechem, pneumatem jako podstatou svého logu–řeči, se dotýkal božského. Je jeho nástrojem? Není tomu už spíše tak, že by o něm platilo úsloví „*má ducha*“, ale ještě více, *duch-dech, logos–řeč „má“* filosofa?

Vzdor, a právě vzdor, tomuto omezení jeho toliko lidské svobody a vzdor vlastnímu nejasnému postavení, filosof usiluje o užívání jasného rozumu, chce vytvořit „vysvětlovací systém“ (termín J.–P. Vernanta). Toto úsilí je heroické i tragikomické – vede k sókratovské ironii, úsměvu nad sebou samým tváří v tvář právě moci logu a zjišťování, že úsilí filosofie je nekonečné, že za každým „horizontem“, ke kterému filosof na své cestě dorazí, se vynoří další kraj(–ina, horizont), další rozhled k možnostem dalších cest. Vynoří se mu svět ne jako danost, ale jako otevřenost.

Souvisí s tím i to, když Gabriel Marcel ve svém eseji „Přítomnost a nesmrtelnost“⁹¹ hovoří o „přítomnosti“ druhé osoby, která je přítomna skrze oblativní lásku, analogickou s řeckou *αγαπή, agapé*, která je láskou sebe–vydávající a sebe–obětující, nejčastěji pozorovatelnou u žen–matek, nebo v křesťanské tradici obecně. Opakem je láska posesivní, toužící dobýt, vlastnit a mít z toho rozkoš, stejně tak, jako řecký *ερός, erós*. (Hérakleitos by byl jistě velmi potěšen nad dalším podpůrným sloupem jeho myšlení o protikladech), jelikož ve filosofii se ony protikladné „*typy lásky*“ sjednocují podle míry, již určuje logos–ohněn–slovo. Filosofii totiž doprovází nejen touha a v posledku rozkoš z poznání, ale také sebe–vydání se filosofujícího, zanoření a odevzdání se logu.

Když člověk „*má*“ filosofii a ví že nějakým záhadným způsobem „*má*“ i svět, nemůže být osamocen⁹². Často nám přijde, že ve světě, u druhých lidí, nenalzáme pochopení, cítíme se osamoceni ve svém

– výtvarné představě klenby – srovnajme k tomu též funkci klenby, *firmamenta*, v biblické knize Genesis – klenba nad vodami, z moře vydělená pevnina, umožňuje život vůbec – ale také duhy, jež mimo to, že jsou symbolem smlouvy a naděje, jsou fakticky i vizualizací struktury – spektra světla, ohně.

88 *Slovník antické kultury*, Svoboda 1974, s. 249.

89 srv. k tomuto pojem *cultura animi* in: ARENTOVÁ. H. *Krise kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*, s.152.

90 Srv. např. popis působení dechu Ducha pravdy, Ducha Božího, u sv. Bernarda z Clairvaux, totiž: „*Vede nás od jasnosti k jasnosti...hned nás uchvátí svým světlem, a hned světlo zmírní.*“ , z Kázání o Písni písní 17,8 In: *Růženec se svatým Bernardem*, s.39. Odpovídá to popisu života logu jako ohně u Hérakleita z Efesu – oheň se rozhořívá podle míry. Hérakleitos také předznamenává názor, že k autorské činnosti, činnosti strážců obce, k níž jsou vybaveni ohnivou srdatostí *thymos*, náleží povinnost být na hranici, strežit a vymezovat ji ve vztahu k bohům, mít duši riskující „*zanoření* v

myšlení, zdá se nám, že nám nikdo nerozumí. Přítomnost filosofie jakožto péče o duši, zejména ve formě zkoumavého dialogu, vnitřního i s druhým, nás ovšem o samotě nikdy nenechá⁹³.

4.2. „Bytí doma“, smysl života a lidské bezdomovectví

Logos je „řádovorný“⁹⁴, skrze něj nacházejí jsoucná své místo v řádu bytí, v kosmu. Jsme nad tímto řádem, když dokážeme někdy rozeznat alespoň jeho obrysy a jindy zas proniknout mnohem hlouběji? Nebo do tohoto řádu(světa) patříme, stejným způsobem jako ostatní jsoucná? Pro mne dostatečnou odpověď dává křesťanská tradice, jež učí, že člověk je „*sadařem v zahradě světa*“, totiž, převedeno na filosofickou úroveň, tím, že dokáže rozumět bytí, dokáže *ὁμολογεῖν*, homologein, získává ze své přirozenosti na jedné straně obrovský dar a na straně druhé, stejnou dávku odpovědnosti za onen svět. Není přehnané mluvit o obrovském daru⁹⁵. Skrze ohnivý logos se nám zjevuje naše skutečnost, a my zase jeho prostřednictvím *naš svět* pojmenováváme, čímž v něm ustavujeme bytí pojmenovaných jednotlivin včetně abstraktních ideí, literárně a heideggerovsky řečeno, „*věci skrze oheň logu zazáří ve světle bytí.*“ Tím, že se dokážeme zanořit do logu, a jsme mocni promluvy a nahlédnutí bytí věcí našeho světa, tím, že skrze nás promlouvá bytí samotné (věřící řekne Bůh), stává se pro nás svět *světem našeho života*, zde tedy ve významu *domova*.

Starám-li se o svoji duši, filosofuji-li, postupně se tak rozšiřují horizonty-krajiny mého domova. Otevřenost světa mi totiž dává nekonečné množství možností, jak v něm „*být doma*“. Možná zde hraje roli i to, co popisuje Aristotelés v IX. Knize Etiky Nikomachovy, totiž že „*poznávající se nějakým způsobem stává totožný s poznávaným*“. To platí pro lidské vztahy, dle mého je ovšem onen princip aplikovatelný i obecně, respektive nejobecněji, na poznávaný svět.

Nechce se tím říci, že když poznáváme například kámen, ztotožňujeme se s oním kamenem. Je to tak, že z poznávací činnosti, jež nám je umožněna a *osmyslněna* prostřednictvím logu, respektive prostřednictvím *otevřenosti* světa, a naším rozumem, člověk získává časoprostorovou identitu „*tady a teď*“, identitu sebe sama a lidí, věcí, jež může takto bezprostředně vnímat jakožto jsoucí. A jelikož bytí shrnuje

Logu a čichající k Hádu.“ Dále srov. zlomek: „*K duši patří logos, který roste sám sebou.*“ a komentář: „*Logos, řeč, smysl, množí sebe sama. Ne tím, že vágní řeč nebere konce, ani pouze tím, že se vždy můžeme ptát: „A co dál?“ Co z toho plyne? Ta množivá hlubina řeči.*“ Jednotlivé komentované zlomky in: HÉRAKLEITOS, *Řeč o povaze bytí*. 87 s.

91 MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. s. 89–104.

92 Alespoň „v duchu“.

93 Všichni jsme přeci na světě osamoceni a zároveň, například díky filosofii, v té nejlepší společnosti, v jakémisi dějinném dialogu.

94 Srv. RAPPAPORT, R. *Ritual and Religion in the making of humanity*. s.348.

95 Tímto darem nabývají možnosti našeho poznání atributy podobné těm božským, sice v omezené míře, ale stejného druhu.

jsoucno v jeho bytí, mohu se cítit „*být doma*“, kdekoli na světě, pokud ovšem mám dost *odvahy*, jelikož já jsem jsoucnu otevřen, jsem *vztahem* k jeho bytí.

Otevřenost světa tedy osmyslňuje naše poznání a v posledku vlastně i naše bytí. Totiž doma je člověk tam, kde, řečeno s Janem Patočkou, nachází *smysl života*. Člověk vlastně není „doma“ nikde jinde, než právě ve smyslu života, po kterém neustále pátrá a jakožto pečující o duši problematizuje a jeho duše se pohybuje od sebe a hned k sobě a poté míří vzhůru k *návratu*.

Smysl života je jako oheň u Hérakleita. Rozhořívá se a uhasíná pro nás s tím, jak se o něj staráme, ptáme se, jestli mu něco nechybí⁹⁶(díváme se jestli není třeba „přiložit“) a případně ono chybějící hledáme. Takto pečujeme o svou duši, staráme se o své bytí. V momentu oné problematizace pak opět hraje důležitou roli *thymos*, jakožto ohnivá složka duše rozněcující srdnatost–odvahy, s jejíž pomocí jsme schopni problematizovat onen smysl v rámci nás samých a v posledku v rámci obce. Je-li tedy *thymem* náš střed ochráněn jakožto pohybuující se, staráme-li se o svou duši, uskutečňujeme svůj autentický *pobyt*, kde se nám zamane. Pokud si toto uvědomíme, můžeme být ve světě skutečně „*doma*“, tím že svět „*máme*“.

Toto uvědomění je pro náš život důležité a směrodatné. Domov většinou chápeme jako nějaký dům nebo byt, kde bydlíme, tedy spíme, jíme, vedeme rodinný život atd. Z jiného úhlu pohledu ale člověk moderní doby ve světě svůj „*domov*“ vůbec nemá. Na rozdíl od zvířat a rostlin a vůbec všeho živého se člověk ve světě „pouze“ *zabydluje*⁹⁷. S výjimkou člověka, který je nadevše přírodní „*povýšen*“, z přírodního jaksi „*vykloněn*“, jak píše Jan Patočka⁹⁸, jelikož je s to ono přírodní poznat tak, jak se jeví ve svém bytí, je *vztahem* mezi přírodním(v tomto smyslu jsoucím) a bytím. Z tohoto „*povýšení*“ plyne pak jeho odpovědnost za ono přírodní, ale také „*bezdomovectví*“, viditelné zvláště v dnešní době, plynoucí ze ztráty zájmu o onen vztah, tedy zároveň o sebe sama a o Bytí jako takové, o jeho smysl.

Tato ztráta zájmu plyne nejspíše z *rekonstrukce* světa, jeho převedení na vypočitatelné a předvídatelné, jak nám ji poskytuje, nebo spíše vnucuje moderní věda. Což dokládá i Jan Patočka, když parafrázuje Hannah Arendtovou: „*Bytí přestalo být problémem, když všechno jsoucno ve své vypočitatelné nesmyslnosti leží nabíledni.*“⁹⁹ Toto bezdomovectví se projevuje buď doslova v podobě toho moderního, nebo v podobě vypočítavé a řeklo by se ne-lidské krutosti, obrácené v posledku proti člověku samému, jejíž příklady snadno nalezneme ve válkách 20. století či v ekologických katastrofách. Oba příklady vycházejí z toho, že člověk,

96 To činíme problematizací (onoho smyslu).

97 Srv.: PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. s. 123.

98 Tamtéž.

99 Tamtéž.

který „přestal být vztahem k Bytí a stal se Silou.“¹⁰⁰ Silou v tom smyslu, že svět, který už ovšem, aniž o tom ví, „má“, nechce poznat, nýbrž ovládnout.

4.3. Filosofie a věda, jejich vliv na chápání světa

Při všech těchto úvahách mi přijde vhodné, abych se ještě krátce zmínil o rozdílu mezi filosofií a vědou v exaktním smyslu. Je zřejmé, že u obou je prvotním motivem poznání a z něho plynoucí vědění. Když se zamyslíme, vidíme, že se od myšlení Hérakleita, Parmenida, Anaximandra a dalších presokratiků, dostáváme až například k Edmundu Husserlovi a jeho žákům, který oživil a navázal na ono myšlení svou koncepcí fenomenologie obsahující mimo jiné pojmy jako „uzávorkování“ a „epoché“, tedy zdržení se vědou konstruovaných soudů, nebo také „nechání být“, nazírání jsoucna tak, jak se nám samo od sebe jeví. Pozorujeme tedy jakýsi návrat filosofie zpět k jejím antickým kořenům. S vědou se to ovšem má jinak. Počínaje vynálezy ohně, páky, kladky atd., a konče pozorováním hvězd tisíce světelných let vzdálených prostřednictvím Hubbleova teleskopu, genetickým inženýrstvím, počítačovými technologiemi a dalšími výtvarky moderní společnosti, můžeme pozorovat, někdy pozvolněji, jindy zas milovými kroky jdoucí *pokrok*. K čemu tento *pokrok* směřuje? Je to *ovládnutí věcí* v náš prospěch ve jménu užitečnosti¹⁰¹ a ekonomické efektivity.

S tím souvisí i to, o čem píše nábožensky antropolog Roy Rappaport¹⁰²: „*Ekonomické podmínky jsou nesouměřitelné s ekologickými a stav „rozvinutého“ světa přesvědčivě ukazuje, že regulace ekosystému v souladu s ekonomickými referenčními hodnotami¹⁰³ pravděpodobně skončí zničením životního prostředí, stejně jako řízení společenských vztahů a zdravotní péče na ekonomickém základě může vést k úpadku společenských vztahů a stát v cestě lékařskému ošetření.*“¹⁰⁴ Na základě osvojeného kognitivního modelu světa, jenž je charakteristikou toho, co víme o prostředí v němž žijeme a jaké o něm máme představy, si vytváříme i *škálu cílů*, jež odpovídá „*adaptivní hranici udržitelnosti pro konkrétní ekosystém*“¹⁰⁵. Z nastavenosti této škály, která je dnes určena ekonomickou oblastí, třímající ve svých otěžích vědu a techniku, tedy nutně vyplývá i postupné vydrancování přírodních zdrojů a v posledku zničení ekosystému.

Snad ještě není pozdě a moderní vědy zabývající se ochranou a obnovou životního prostředí nás dokáží před leccím varovat a v důsledku toho i ochránit. Je už jen na lidech, jak na jejich varovné volání odpoví, jestli přijmou zpět odpovědnost za svět v němž se *zabydlují*.

100Tamtéž.

101Ať se to týká smrtelnosti, přírody, nebo třeba jednou v budoucnu vzdálených planet.

102RAPPAPORT Roy A. *Ecology, meaning and religion*, 272s.

103Tzn. kulturní model toho, jak by měl fungovat svět a vztahy v něm. Tamtéž

104BOWIE, Fiona, *Antropologie náboženství*, Portál, 2008, Praha, s. 120.

105Tamtéž.

Vědy jako fyzika, chemie a biologie přinesly mnoho dobrého a pozitivního, v osvícenském slova smyslu, zejména pokroky ve farmaceutice a lékařství obecně zachránily mnoho životů. Je tu ovšem druhá strana mince. Neustále zvyšující se ekonomický tlak člověka nutil a nutí k nadměrnému využívání přírodních zdrojů, k drancování přírody, k efektivitě na úkor budoucnosti životního prostředí. S dosažením efektivity roste moc a bohatství toho, kdo je ekonomicky efektivní a s mocí a bohatstvím roste obava (leckdy oprávněná) o ztrátu oné moci a bohatství.

Problém je v tom, že je velký rozdíl mezi mečem a atomovou bombou. Druhá zmíněná zbraň se již doslova vymyká lidské kontrole, svou ničivou schopností ho přesahuje, nezabije jednoho, ale statisíce. Existuje mnoho jiných případů, kdy se věda, donucena sobeckou a drancující nerozvážností *moci*, obrací proti nám a v posledku proti celému světu. A co je věda? Způsob „*člověčenství*“. To člověk stojí proti sobě a světu, třímající v rukou, byť nevědomky, vědu a techniku jako svoji zbraň.

Z rozdílů mezi filosofií a vědou, jak jsem jej naznačil výše, tedy vyplývá, že člověk uvažující filosoficky, jaksi více cítí, nebo je veden k odpovědnosti za svět, nechce ho ovládnout, chce se s ním *srozumět*, chce si udržet svůj *domov*, nebo rozšířit jeho hranice tím jak proniká poznáním, chce zkrátka být v harmonii s řádem světa a tento řád udržovat.

ZÁVĚR

Člověk je, řečeno s Heideggerem, „vržen“ do světa, do svého bytí. Jelikož ale má duši, je předem vybaven, se s touto vržeností vyrovnat. To, že je takto vybaven, ale neznamená, že se s ní dokáže vyrovnat k dobru svému i ostatních takto vržených. Nejdříve si musí uvědomit, že o svou „vybavenost pro vrženost“, duši, musí pečovat. Musí svou duši udržovat v pohybu, což činí toliko kritickým, reflektujícím a věčně tázajícím se myšlením. Takové myšlení, jež se později stává prostředkem k vyrovnání se s vržeností, která směřuje ke smrti, ovšem musíme umět pěstovat. S tím začínáme nevědomky již v dětství, když se neustále ptáme: „Co je to? A proč?“ Odpovědi jež dostáváme nám, kromě jiného, slouží k socializaci a enkulturaci, tedy k pasivnímu přijetí norem, idejí, zkrátka systému společnosti, do které jsme byli vrženi. Pokud jsme dále dobře vzdělávání a vychovávání, naše myšlení získává schopnost nejen pasivně přijímat, ale také reflektovat a kritizovat. Přijdeme na to, že není vše tak zřejmé jak se zdálo. Třeba, že svoboda není tak úplně svobodou a že spravedlnost není tak úplně spravedlností. To nás nemůže nechat klidnými. Pokud nechceme jen tak nečinně „vegetovat“ a máme dost odvahy, začneme pečovat o uchování pohyblivosti své duše, neděláme jen to, že přijímáme náš svět jako danost. Ptáme se sami sebe a také rozmlouváme s jinými v dialogu a to i dějinném. Pak vidíme, že pravda naše nemusí být pravdou ostatních a naopak, že pravda obecně přijímaná nemusí souznít s naším přesvědčením, nebo spíše míněním, které vychází z „filosofických ohledání“. Ať je to tak, či tak, jde o to, že duše je takto v pohybu, přesněji řečeno v „samopohybu“, jak píše Jan Patočka, jelikož ono věčně tázající se myšlení je součástí duše. Když nic jiného, myšlení je její součástí nutně, stejně jako její(naše) „otevřenost“, schopnost poznávat atd. O některých součástech ale teprve oním myšlením rozhoduje. Zda bude statečná či zbabělá, uměřená či neuměřená, spravedlivá či nespravedlivá, dobrá či zlá atp. Samopohyb duše jí totiž umožňuje rozlišení oněch protikladů a následování toho či onoho. Duše takto opečovávaná přirozeně tíhne k dobru, spravedlnosti, uměřenosti a statečnosti, tedy k areté. Pokud se nám skutečně areté podaří dosáhnout, přinese to dobro nejen nám a lidem v našem okolí, ale i prostředí v němž žijeme. Pokud o duši nepečujeme a život je pro nás daností, duše se stává apatickou, žije jen přítomností, nepohybuje se a když už, tak jen směrem od dobrého, od svého původu. Ovšem duše opečovávaná, se vztahuje k budoucnosti naší i světa, uvědomuje si svoji konečnost a také odpovědnost, která plyne z toho, jakou úlohu hrajeme ve vztahu jsoucna a bytí, že jsme ve své podstatě tímto vztahem, že tímto svět „máme“ a pokud v něm chceme „opravdu být“, musíme se o něj starat prostřednictvím duchovní i fyzické činnosti a v této činnosti setrvávat statečně, když si uvědomíme, že s výsadou, jež byla člověku dána v jeho přirozenosti, jde ruku v ruce i jeho ujařmení¹⁰⁶.

106 Židovský národ je „vyvolený“. Tato vyvolenost je ovšem spíše břímě, než výsada.

PRAMENY A LITERATURA:

PRIMÁRNÍ:

HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993, 185 s. ISBN 80-5241-40-4

PATOČKA, J. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, 115 s. ISBN 80-106-017-8

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, 162 s. ISBN 80-00-0263-4

PATOČKA, J. *Sókratés*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 158 s. ISBN 80-04-25383-0

VERNANT, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1993, 87 s. ISBN 80-85241-45-5

SEKUNDÁRNÍ:

ARENDOVÁ, H. *Krize kultury: Čtyři cvičení v politickém myšlení*. Praha: Mladá fronta, 1994, 157 s. ISBN 80-204-0424-4

BOWIE, F. *Antropologie náboženství*, Praha: Portál, 2008, 335 s. ISBN 978-80-7367-378-9

HÉRAKLEITOS, *Řeč o povaze bytí*. Praha: Herrmann, 1993, 87 s.

ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: ISE, 1993, 102 s. ISBN 80-85241-51-X

MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Přeložila P. Bendlová, Praha: Mladá fronta, 1998, 138 s. ISBN 80-204-0701-4

PATOČKA, J. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofía, 2007, 225 s. ISBN 978-80-7007-264-6

PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, 281 s. ISBN 80-202-0365-6

PLATÓN. *Obrana Sókratova*, přeložil J. Ludvikovský, Praha: Odeon, 1971, 102 s.

PEŠKOVÁ, J., ŠEVČÍK, O., *Filosofie – kultura – civilizace*. I. díl, Praha: PF UK, 1997, 128 s. ISBN 80-86039-17-X

RAPPAPORT Roy A. *Ecology, meaning and religion*, Cambridge: North Atlantic Books, 1979, 272 s. ISBN 978-0-938190-27-1

RAPPAPORT, R. *Ritual and Religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University press, 1999, 535 s. ISBN 0521-22873-5

Růženec se svatým Bernardem. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996, 47 s. ISBN 80-7192-117-3

Slovník antické kultury. Praha: Svoboda, 1974, 717 s.

STARÝ, A., *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha: Prostor, 1990, 215 s. ISBN 80-85190-03-6

STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*. 2. rozšíř. vyd. Praha: Zvon, 1992, 560 s. ISBN 80-7113-058-3

ZVĚŘINA, P. Dostupné z WWW: <http://www.totalita.cz/vysvetlivky/opatockaj.php>

FF MUNI. Kol. autorů. Dostupné z WWW:

<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/patock.html>

ABSTRAKT

Kouba, V. *Péče o duši u Jana Patočky a její nezbytnost při konstituci lidství*, České Budějovice 2011. Bakalářská práce. Jihočeská universita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Vokoun.

Klíčová slova: péče o duši, filosofie, arché, střed, polis, strážce, thymos, logos, dialog, přítomnost, otevřenost, existenciální pohyby, domov, smysl života, boetheia, pokrok, odpovědnost.

Práce se zabývá ideou péče o duši, jak byla představena Janem Patočkou a její nezbytností ke konstituci lidství, které směřuje k dobru na osobní, společenské i globální, ekologické úrovni. První část práce se zabývá péčí o duši u Sókrata a v Platónské polis, zdůrazněny jsou některé pojmy týkající se výchovy jejích strážců. Poté jsou přiblíženy tři existenciální pohyby, které Jan Patočka z péče o duši vyvozuje a dále tři hlediska péče o duši. V další části je naznačen nejdříve vztah péče o duši a filosofie a původní motiv a zároveň cíl těchto dvou činností. Poslední část je pokusem ukázat jakým způsobem můžeme dojít k tomu, že mluvíme o „útěše z filosofie“, jak pomocí péče o duši vnímáme svět jako náš domov a jaké mohou být důsledky toho, když o duši nepečujeme a věnujeme pozornost pouze poznatkům exaktní vědy.

ABSTRACT

Care of the soul by Jan Patočka and its necessity in the constitution of humanity

Key words: care of the soul, philosophy, arché, center, the polis, the guardian, thymos, logos, dialogue, presence, openness, existential movements, home, sense of life, boetheia, progress, responsibility.

The work deals with the idea of caring of the soul, as presented by Jan Patočka and its necessity for the constitution of humanity, which seeks to do good on the personal, societal, and global, ecological level. The first part deals with the care of the soul by Socrates and in the Platonian polis, there are highlighted some concepts related to education of its guardians. Then there are described three existential movements, which Jan Patočka educes from the care of the soul and its three aspects. In another part is firstly implied relation between the care of the soul and philosophy, and then the original theme and herewith the aim of these two activities. The last part is an attempt to show how it can happen, that we are talking about „succour from philosophy“, then how to use the care of the soul for we could see the world as our home and what the consequences will be there, when we don't care of the soul and instead we paying attention only to the exact knowledge of modern science.