

Originaltext auf Tschechisch

Jak jsme my smrtelníci nesmrtelní? Jan Patočka a péče o duši¹

Ivan Chvatík²

1. Husserlovo pojetí Evropy jako racionality.

Dramatické dějinné události konce šedesátých let – studentská povstání na Západě, okupace Československa vojsky Varšavské smlouvy a následná, stále se utužující „normalizace“ politických poměrů – to vše přimělo Jana Patočku znovu přemýšlet o evropské civilizaci, jejích základech a vyhlídkách do budoucnosti. Nejkonkrétněji byly na počátku 70. let tyto úvahy podány v Patočkově německy psaném, za jeho života nepublikovaném rukopisu *Evropa a doba poevropská*,³ v němž lze nejlépe sledovat, jakými cestami se ubíralo Patočkovu myšlení před sepsáním *Kacířských esejů o filosofii dějin*. Přihlížím přitom částečně k Patočkově německy psanému rukopisu *Doba poevropská a její duchovní problémy*,⁴ zachovaném rovněž v pozůstalosti.

V návaznosti na celoživotní úsilí Edmunda Husserla pokusil se Patočka, jak píše, „nechat kroužit celý běh evropských dějin kolem jednoho jediného principu, nebo spíše kolem jediného – byť velkého a rozhodujícího – důsledku, který z principu vyplývá“ (80). Později uvidíme, jaký důsledek měl Patočka na mysli.

¹ Přednáška proslovená německy dne 10. 10. 1999 na konferenci *Bildung als Grundlage europäischer Identität. Denkwege mit Eugen Fink und Jan Patočka*, Freiburg i. Br. 7.–10. 10. 1999, pod názvem: *Wie sind wir Sterblichen unsterblich? Jan Patočka und die Sorge für Seele*. Sborník z konference kvůli úmrtí pověřeného editora nikdy nevyšel. Německý text byl publikován jen interně, in: *Reports of the Center for Theoretical Study* (Praha 1999), no. CTS-99-20.

² Ivan Chvatík, ač absolvent jaderné fyziky, se od konce 60. let intenzivně věnoval filozofii. Zásadním se mu stalo setkání s Janem Patočkou, jehož dílu nakonec zasvětil svůj profesní život. Po Patočkově smrti spolu s přáteli zachránil jeho literární pozůstalost a v samizdatu vydal 27 svazků jeho sebraných spisů. Zároveň v době normalizace navštěvoval a organizoval bytové filozofické semináře. V rámci Archivu Jana Patočky pokračoval ve vydávání Patočkových textů a péči o jeho odkaz i po revoluci. (<https://www.memoryofnations.eu/cs/chvatik-ivan-20180320-0>)

³ J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*. V přítomném překladu přednášky je použit český překlad Věry Koubové *Evropa a doba poevropská*, in: *SS-2/PD-II*, str. 80-148. Za citáty v závorkách uvádíme odkazy na stránky vydání tohoto souboru v OIKOYMENH, sv.2, 1999.

⁴ J. Patočka, *Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in: *AS/PD-3*, str. 371–381. V přítomném překladu přednášky je použit český překlad *Doba evropská a její duchovní problémy*, in: *SS-2/PD-II*, str. 29–44. Odkazy na stránky vydání tohoto souboru v OIKOYMENH, sv. 2, 1999 uvádíme za citáty v závorkách, v tomto případě za zkratkou *DE*.

Tuto cestu viděl naznačenu v nedokončeném pozdním díle Edmunda Husserla *Križe evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Říká o tom: „Že Evropa je logos a ratio, je ovšem známo odedávna, stejně jako to, že se zde vynořila všeobecnost a universalnost, která jediná byla s to učinit svět *jedním* světem. Avšak co logos a ratio znamená, mohlo se vyjasnit teprve tehdy, když byl odhalen základní mechanismus mínění a náhledu ..., za což vdčíme tomuto mysliteli“ (80). Porozumění pro obecnost a universalitu je založeno v „rozumové reflexi, tj. reflexi, jež veškeré jednání a myšlení zakládá nahlédnutím“ (84). Z tohoto „principu nahlédnutí“ jeví se „dějiny Evropy jako jednotné dění“ (98) a sama „Evropa jako jednotná politická, sociální a duchovní skutečnost“, která však poté, co prošla dějinnou fází „suverénních partikulárních organismů“ (84), dospěla až k dějinným katastrofám, v nichž jako taková zanikla. Husserl psal své pozdní dílo, říká Patočka, „aby *zabránilo* poslední katastrofě evropského světa“ (83). Ve své diagnóze vykázal „nepřeklenutelnou propast mezi přirozeným světem a světem matematickopřírodovědecké, fyzikalistické racionality, ohrožující tak „životní jednotu v tehdejší ještě stále existující Evropě“ (DE 41). Byl to Husserl, který „se pokusil tváří v tvář pozitivismu a fyzikalismu běžné evropské racionality, jak se projevovala ve vědě a technice, vybudovat racionalitu hlubší“: poukázal na „kořeny oné racionality v přirozeném světě, který výslovnou, aktivní racionalitu předchází“ (DE 41), a tím přemostit rozšiřující se trhlinu.

2. Patočkova kritika Husserlova pojetí racionality.

Až potud Patočka s Husserlem souhlasí a říká, že toto přemostění „je jednou z velkých zásluh jeho díla“ (DE 41). Nyní však přicházejí rozdíly:

„Fenomenologie jako jedinečná syntéza platonismu, kartesianismu a empirismu chtěla dospět k tomu, že by se přirozený svět na základě radikalizované metody reflexe zpřístupnil racionalismu nového typu. Měla se najít cesta k absolutnímu základu vši racionální objektivity, a to v objektivně uchopené ne-objektivitě zvané transcendentální intersubjektivita.“ (DE 41)

A v tom spočívá problém. Husserl ukazuje, že fyzikalismus racionalizuje původně subjektivní zkušenost o světě a chce, jak říká Patočka, tentýž krok opakovat a ukázat, že i předvědecká zkušenost na úrovni přirozeného světa je náhodná subjektivní konstrukce. A toto celé, tuto dvoustupňovou konstrukci, chce Husserl racionalizovat, zpřístupnit na pevné, absolutní půdě subjektivity vyššího stupně, která sebe samu uchopuje v reflexi. Tímto objevem, tímto přemostěním propasti mezi přirozeným světem a světem

matematické přírodovědy, s jejíž pomocí bylo europeizované lidstvo vybaveno nakonec již nekontrolovatelnou technikou a pozbylo tím smysl své existence, chtěl Husserl ukázat cestu z krize.

Avšak takto, jak ukazuje Patočka, „nedělá nic jiného, než že ještě jednou připomíná podnik moderní Evropy, jehož cílem je ve všech oblastech, nejen v oblasti vědy, ale i v oblasti praxe, a to jak praxe jednotlivců, tak praxe společensko-politické, uskutečnit totéž pojetí absolutnosti subjektu.“⁽⁴²⁾ V uskutečnění Hegelovy myšlenky státní suverenity, „jež ve státu vidí konkrétní podobu svobody, kde se nic hodnotného nemůže odehrávat mimo něj, nýbrž jedině v jeho nitru, v jeho rámci“, vidí Patočka „politické završení evropského usilování, evropského pojetí absolutnosti subjektu.“ Takovou racionalizací však nebyla odstraněna iracionalita, nýbrž „utekla se do plurality státních skutečností Evropy a odtud spustila imperiální dialektiku, jež ve svých důsledcích vedla k onomu faktickému rozplynutí Evropy“ (DE 42-43). A podobně, domnívá se Patočka, by tomu bylo s Husserlovým řešením.

Krizi – a nyní nejen vědy, nýbrž evropského vědomí jako takového – vidí tedy Patočka v sebeabsolutizaci subjektivity: „Sebeuzavření skrze absolutizaci – v tom by pak bylo evropské *proton pseudos*.“ (DE 43)

3. Patočkovovo pojetí „otevřené duše“

Z této konfrontace se ztroskotáním Husserlova podniku Patočka vyrozumívá, že je nezbytné učinit něco daleko radikálnějšího než Husserl. Domnívá se, že základ je zapotřebí položit hlouběji. „Je nutno novým způsobem pojmout lidskou subjektivitu.“ (DE 43)

Při hledání jejího nového pojetí neztrácí Patočka ze zřetele, že se koneckonců nejedná o uspokojení teoretika, který chce vytvořit definitivní nauku o celku universa, nýbrž že ve skutečných obtížích je samo lidstvo a že učenec, nemá-li se cítit jako zrádce, musí se pokusit k řešení krize nějak přispět – a že je toho také svým přemýšlením schopen. Proto se Patočka ve svém filosofickém úsilí zaměřil nejen na vysoce abstraktní, čistě ontologické otázky, nýbrž přitom vždy také i na problémy dějin a politiky a na problematiku mravnosti.

Jeho hledání duchovních základů evropské dějinnosti a politiky začíná Patočka tam, kde je ve shodě s Husserlem a Heideggerem, tedy v Řecku. V Platónových dialozích nachází původní pojetí subjektivity zvané duše, jímž byl celý dějinný pohyb evropského lidstva až do současnosti nesen, jež však nebylo pojetí uzavřené, absolutizované subjektivity naší přítomnosti.

V návaznosti na Heideggerovu filosofii lidské existence a jako alternativu k ní rozvrhuje Patočka na začátku sedmdesátých let své pojetí „otevřené duše“. Přitom přichází s pozoruhodnou interpretací platonismu a démokritovské atomistiky a prohlubuje Husserlovu analýzu racionality jako principu evropských dějin.

Čím se vyznačuje otevřená duše? Proč se nazývá otevřená? Poněvadž se neuzavírá proti jinému, proti cizímu, které není její vlastní, poněvadž je pojata jako na toto jiné odkázaná, a to nejen vnějškově, ve smyslu „odkázanosti ‚vědomí‘ na transsubjektivní kvality, obrazy, data, reality“, nýbrž vnitřně, tak, že „lidská odkázanost – či konečnost – sahá tak hluboko, že prostupuje i původním elementem oné jasnosti, díky níž lze vůbec mluvit o lidském vědomí, totiž porozuměním bytí, porozuměním tomu, že je svět, v němž i já sám jsem a k němuž patřím“ (DE 43). Toto nové pojetí subjektivity vyžaduje rovněž nové pojetí fenoménu. Odtud pak vede cesta k Patočkovu pokusu o asubjektivní fenomenologii. Tou se však nyní nebudeme zabývat. Zůstaneme u duše.

Pojetí „otevřené duše“ je pojetí „konečnosti, která je nepřekonatelnou lidskou bídou a zároveň tím jediným bohatstvím, které člověk má“ (DE 44). Jedině takovéto pojetí subjektivity má být s to vytvořit půdu pro vyřešení problému poevropského lidstva.

„Jedině když bude kultivována mentalita, která bude s to pojmout všechny tradicionality jako články nutně jednostranného, vždy konečného odhalování se bytí celku, bude moci být učiněno něco vskutku planetárního a lidskému duchu odpovídajícího, proti nebezpečí ideologizace ustrnulých komplexů tradic v době gigantů, kteří budou formovat novou epochu.“ (44)

Otevřená duše je tedy bytostně konečná a žije v odkázanosti, ale přesto se nám zdá, že Patočkovu pojetí je stále ještě prostoupeno určitým, řekněme platonistickým optimismem. Ve stati o filosofie výchovy J. A. Komenského z téže doby se praví:

„Člověk není věc, nýbrž v základě svého bytí je člověk světlo, průhlednost a jasnost, a jen zdánlivě, kvůli své situovanosti mezi věci, má bytnost definovatelnou vlastnostmi, silami, věcnými vztahy. Lidské bytí nemá charakter danosti, nýbrž člověk musí své bytí vykonávat, nést, a vykonávat toto poslání může jen díky tomu, že vykračuje mimo sebe, ‚otevřít se‘, to znamená, vydává se, rozdává a přichází k sobě jedině tehdy, když vychází ze sebe ven. Člověk totiž nachází své vlastní bytí sebou jedině tím, že zahlédá něco, pro co může být použit, spotřebován a sám vydán, a to tak, že na sebe vezme úkol, který v běžném světě objevil.“⁵

Takovéto „vycházení ze sebe ven“, takovéto přebírání úkolu, nazývá Patočka *vzmach*. Opačné chování, když se člověk uzavírá v sobě a jen se zajišťuje, když se oddává jen svým vlastním žádostivostem, charakterizuje Patočka – ve shodě s tradicí platonismu, křesťanství a spolu s Heideggerem – jako *upadání*.

Schéma *vzmachu* a *upadání* lze koneckonců použít i na dějiny. Řečeno Patočkovými slovy: „Ekonomické poměry a výrobní síly tvoří jen obecný rámec, uvnitř něhož se rozpoutává mocenský boj.“ Ale moc – a zde Patočka připomíná Hegela – je fenoménem mravním. Je podmíněna „mravním činem, pohrdáním smrtí či strachem z ní, tedy překonáním nebo nepřekonáním úpadkové tendence“ (*Evropa a doba poevropská*, 99). Proto nestačí opírat se v době mas pouze o schopnost technického rozvažování, jež zjednáva prostředky, nýbrž potřebujeme mravní rozum, mravní nahlédnutí, které „určuje cíle – totiž své vlastní sebeuskutečnění“ (91).

„Je nyní důležité pochopit, že dějinný náhled není žádným ‚ideovým‘ poznáním, že v dějinách vůbec nejde o ‚poznatky‘ a jejich užití, nýbrž že tu jde o nahlédnutí těchto základních mravních vztahů *vzmachu* a *úpadku*, o možnost svobody i její podřívání.“ (99)

vjak ale může člověk na základě takového porozumění jednat? To ještě není jasné. Patočka píše:

„Mravní nahlédnutí není nic jiného než sedimentace a kodifikace této zkušenosti: točí se kolem vzestupu a pádu duše člověka, kolem ‚dobrého‘ života v jeho dvojznačnosti; ‚dobro‘ může znamenat stupňované pohodlné uspokojování bezprostředních ‚potřeb‘, ‚dobro‘ může však také znamenat odvážné vystoupení proti obecné nouzi, proti zalézání do ulit, pokus obrátit moc společenského celku proti jeho tíži a uvést jej na cestu záchrany.“ (99).

Tato dvojznačnost je sice pojmenována, ale zdá se nám, že není dostatečně analyzována. Znaky, kterými se má falešné dobré jednání rozlišovat od pravého, nejsou podle mého mínění dostatečné. Je přece

⁵ *Die Philosophie der Erziehung des J. A. Comenius*, Paderborn 1971, str. 15. Viz též *AS/Kom-II/2*, 2.36.19.

tak snadné si představit, jak zavádějící mohou být mnohé odvážně prosazované kroky, jakkoli usilují o to, aby směřovaly k záchraně.

Patočka přirozeně o tomto nebezpečí ví. Je však pozoruhodné, že tuto námitku odmítá argumentem, že odvaha je sice „základním předpokladem, na němž může mravní nahlédnutí stavět“, sama však ještě nahlédnutím není. Nahlédnutí je totiž „zajištěné vědění, na němž se vždy lze shodnout a jež je prosto veškeré skepse“. Patočka samozřejmě ví také, že takové nahlédnutí je obtížné „nabýt a udržet; snadno se zaměňuje s omylem, jen s námahou se odlišuje od pseudonahlédnutí,“ je mu jasné, že „podléhá vlivu nikoli rozumového, ale nutkavého prvku v nás: tendenci“, že nahlédnutí „samo si není dost jasné: nedokáže obecně a předem rozlišit, jak daleko sahá a do jaké míry je smíšeno s pouhým nerozumovým míněním.“ Ale snad právě proto, – jak jsem již citoval ze stati o Komenském –, že duše je vposled „světlo, průhlednost a jasnost“, že je to hlavně lenost a zbabělost, co nám překáží v získání nahlédnutí. Je třeba duši povzbuzovat, pomáhat jí, aby přišla k sobě samé, poněvadž i v nejhlubším úpadku je s to zpozorovat paprsek světla a svým vlastním přičiněním, tím, že na sebe vezme úkol a vydá se, zachrání svou otevřenost. Tato pomoc je jedna z forem vzdělávání a filosof v ní má důležitou roli, protože duši ukazuje, co a jak ona je: „Pouze pojetí ‚otevřené duše‘ může být s to člověku předvést, že svou existenci nesmí chápat jako věc a tak s ní zacházet, a umožňuje mu pochopit základní faktum jeho existence, že lidské bytí není něco hotového a prostě konstatovatelného, nýbrž něco, co je třeba *nést* a *nasadit*, něco, čeho je třeba se *vzdát* a co je třeba *vydat*.“ (DE 44).

Patočka žádný z „méně pozitivních rysů nahlédnutí“ netají a opakuje, že „život založený na nahlédnutí“ přesto zůstává „odvážným činem“, výrazem „filosofické vůle k životu“, přičemž ovšem taková filosofie „neztrácí svůj problematický ráz a zůstává opovážlivostí“ (100). Nárok nahlédnutí „na obecné uznání“, totiž to, že je lze „různými jedinci vždy zopakovat“, zdá se Patočkovi dostačovat k tomu, abychom nahlédnutí chápali „jako životní princip“, abychom uznali „mravní jádro každého nahlédnutí a nahlédnutí jako jádro každé mravnosti.“ (100)

„Právě takováto tradice zformovala Evropu.“ (101). V tomto smyslu je třeba se v naší dnešní krizi k této tradici opět obrátit.

O co Patočka tuto pozici opírá? Zcela zřejmě o interpretaci předsókratovské a sókratovské filosofie, které jsou oproti mýtu cestou k novému, vyššímu pojetí lidskosti.

Vznik filosofie vidí Patočka jako vynoření se z mýtu, jako zrod samostatného člověka, který se učí „zaujímat od sebe odstup, (...) žít ve výslovném vztahu k celku, (...) k tomu, co v pomíjivém přetrvává, co v každé mnohosti je jedno, (...) ve veškeré nahodilosti nikdy nechybějící a nutné, (...) nikdy nezanikající a věčné“ (104). Aby se tomu mohl učit, musel by však člověk „objevit v sobě cosi, co je tohoto vztahu schopno, a co je tudíž věčné (božské)“ (105). V souhře těchto dvou úkolů se na jedné straně rozvíjí filosofický požadavek zdůvodňování, požadavek zjednat si přístup k tomuto Jednomu, Nepomíjivému a Nutnému, aby se člověk zajistil proti nespolehlivé mnohosti věcí, lidí a nejistotě osudu, na druhé straně vzniká nový druh nauky o duši.

Oba tyto úkoly vězí sice hluboko v mýtu samém, ale nyní se rozvíjejí v podobě metodické reflexe. Bylo by možno říci, že Patočka interpretuje celé dějiny nejen řecké filosofie, nýbrž celého západního světa jako pokus uchránit se před osudem krále Oidipa způsobeným jeho „údajným věděním“ (102). Úkolem tedy je dospět k takovému nahlédnutí, které je skutečným nahlédnutím do toho, co jest, k nahlédnutí, které vydrží v průběhu času a ve střídě situací, které vytrvá a nebude nakonec demaskováno jako klam a mam.

Již předsokratikům se přístup ke skutečnému základu, k universu samému, zdál nedosažitelným, ale při pokusu jej dosáhnout se člověk přece jen něčemu naučil: hledat důvody, procházet postupem zdůvodňování. „Existují důvody, které nejsou posledním *základem*. S jejich pomocí lze učinit několik kroků nad bezprostřední danost. Pravým zakládajícím důvodem by byl celek. Nemáme-li jej, mohou roli celku v jistém ohledu převzít zakládající důvody dílčí. (...) I když nebylo dosaženo hluboké půdy, bylo zbudováno lešení, jež stojí.“ (108) To je podle Patočky výdobytek předsokratiků.

Tento dějinný pohyb vedl k takzvanému řeckému osvícenství. Ale Oidipův příběh – „osvícenství není nic jiného než Oidipús zaslepený leskem svého dne a zvláště Kreón“ (106) – se mnohonásobně opakoval, až se tato osvícená společnost nakonec sama zničila; a zde Patočka připomíná Thúkydida, u něhož „je ovšem centrálním motivem zaslepení a světlo, které samo sebe uvádí na scestí.“ (107).

Přitom však vzniká „zcela jiné dědictví“, které je daleko mocnější, které princip nahlédnutí na mnohem vyšší úrovni nese dál a formuje, jak říká Patočka, „vědomí o nových úkolech, vědomí povznesené nad předchozí katastrofy“ (108).

4. Vzmach je třeba kultivovat péči o duši

Filosofická reflexe, jež by se pokusila připravit cestu „pevnou, zřetelnou a trvale schůdnou“, byla podle Patočky rozhodující podmínkou, jak vybudovat z jednotlivých tradičních matematických a geometrických praktik souvislou půdu důkazů, jejichž platnost by bylo skutečně možno nahlédnout. „Matematika ukazuje cestu k rozmanitosti a mnohosti, cestu míjející Jedno a vedoucí k obsahu světa“, říká Patočka. „Ale k tomu, aby byl tento význam matematiky objeven, je zapotřebí filosofie.“ Naopak teprve na matematice se filosofii ukázalo, co je opravdové zdůvodňování. Od té doby začala mít matematika pro filosofii nesmírnou důležitost. „Filosofie usiluje o to, aby za pomoci matematického zdůvodňování pronikla k *pravému bytí*, aby dosáhla *posledního základu*, jenž je jejím cílem, naznačeným v celkovém horizontu.“

Oba hlavní filosofické směry, které se ve spolupráci s matematikou vypracovaly na filosofické doktríny, tj. atomistika a nauka o idejích, neztrácely ze zřetele, co bylo původním cílem jejich filosofického snažení – dobrý lidský život. U obou Patočka vidí to, co spolu s Platónem nazývá péči o duši.

4a. Démokritova péče o duši vede k vědě a k rezignaci na politiku

„Až atomistika *skutečně* pozvedla matematiku na organon filosofie,“ (118) říká Patočka. Velké úspěchy v matematice připravují na jedné straně půdu, na které se mohou rozvíjet jednotlivé vědy, na druhé straně vedou Démokrita tak daleko, že „se domnívá, že se může usídlit v srdci tohoto bytí, u jeho skutečného počátku“ (120). Jeho péče o duši podle Patočky slouží tomuto účelu.

„Duše nesmí ani na okamžik kompromitovat pronikavost svého smyslu pro pravdu, nesmí se zkazít, jinak je ztracena pro tento pravý svět, do něhož ji vede filosofická kontemplace. (...) Duše se ocitá v jiné krajině bytí, kde neplatí kritéria běžného praktického, a především občanského života, kde nezuří boj o čest a prvenství, o bytí a nebytí, boj na život a na smrt, neboť tam, kde se prostě nazírají a vysvětlují nepomíjivé věci, tento rozdíl už neexistuje.“ (Tamt.)

Tím, že u Démokrita pečuje člověk o duši jen kvůli absolutnímu vědění, „nepřekonává nakonec Oidipovo bloudění, nýbrž zahajuje jeho novou etapu“ (Tamt.).

4b. Sokratovská péče o duši

Přes nesmírný význam, jaký pro duchovní založení Evropy mělo Démokritovo „filosofické zkoumání světa, opřené o obecné principy a vybudované na základě co možná exaktních, dobře

promyšlených zdůvodňovacích postupů“ (121), hlavní nedostatek shledává Patočka v tom, že Démokritos nevidí, „že poznávání a vědění může být organon původní *činnosti*, tedy praxe původně mravní povahy, že dobro může být věděním v takovém smyslu, že nikoli vědění determinuje dobro, nýbrž dobro vědění“ (121).

Touto tezí jsme se konečně dostali k tomu, co nás – jak říkával Patočka – udržuje v napětí, totiž: jak „být dobrý“ může být věděním. Nebolí, co to znamená, že vědění je determinováno oním „být dobrý“, a dále jaké jsou pro to opory v Platónových dialozích.

V návaznosti na Gaiserovu knihu *Platónova nepsaná nauka*⁶ Patočka dále rozvíjí své pojetí sókratovské cesty k pochopení vztahu člověka k universu, ke společnosti a k sobě samému. Podle Gaisera má platónské universum hierarchickou strukturu, v níž „ontologická priorita, právo na roli nejvyšší podstaty,“ (129) přísluší toliko ideji. Ve všeobecně klesajícím odstupňování bytí závisí vždy to nižší na vyšším, které je zároveň ontologicky silnější a obsažnější. Ontologická struktura platónského universa „vychází z principů (jedno a neurčitá dvojice), pokračuje idejemi (se schémata dělení jako rozličnými pochopitelnými λόγοι), přes matematiku jako soubor objektů myšlení, které jsou v duši, v tom, co se pohybuje, vždy znovu přesně a identicky realizovatelné, až dospívá nakonec k tělesnosti“ (129–130).

Duše je v tomto schématu tím prvním pohyblivým, teprve ona zná čas a s ním počet v aritmetickém smyslu slova, teprve ona umí počítat, určovat, rozlišovat, chápat. To všechno duše umí, protože je schopna pohybovat se celým universem, procházet všemi stupni bytí, tedy od toho nejvznešenějšího, co lze poznávat, od ἀσύμβλητοι ἀριθμοί,⁷ kterými jsou ideje, přes exaktní oblast matematiky a kolísavou neurčitost věcí tělesných, až k nepostižitelné iracionalitě látky a bezmeznosti žádostivosti a vášní. Toto bezmezné může však být pohybem duše formováno. Duše jakožto zdroj všeho pohybu, τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν,⁸ je především duše světa, „svým kosmologickým původem náleží k nebi, kosmu, a jednotlivé duše pak mají v této kosmické duši (...) svůj původ a také oporu“ (131). Duše je tím, co pohybuje nejen sebou samou, nýbrž uvádí v pohyb i vše ostatní.

⁶ Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Klett-Cotta, 3. Aufl. 1998.

⁷ Aristoteles, *Met. XIII*, 1080a29.

⁸ Platon, *Faidros*, 245e7.

Na pozadí tohoto ontologického schématu formuluje Patočka péči o duši ještě přesněji: „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...“ (131). A tím se ocitáme u původu schématu vzmachu a upadání. V souladu s tím lze také říci, co znamená pro Patočku vzdělávání: „Duše ze sebe může v péči o sebe samu učinit buďto pevný útvar, anebo, nedbá-li o sebe a vyhýbá-li se jakékoli *παιδεία*, může propadnout neurčitosti, neohraničenosti žádostivosti a rozkoši.“ (131)

Vzmach, v němž se duše činí „pevným útvarem“ a „určuje se k bytí“, je třeba chápat analogicky s geometrií. Geometrické útvary, které si kreslíme v písku nebo na tabuli, nejsou ty čisté a přesné útvary, o které nám ve vlastním smyslu jde, o kterých mluvíme a u kterých svou duší jsme. Ony kreslené figury chtějí být čisté, ale „něco jim k tomu chybí,“⁹ nejsou takové. Toto chybění je interpretováno jako nedostatek bytí. Jejich bytí, jejich podobnost s čistými útvary je pouze vypůjčená, není úplná. Tyto útvary nejsou plně jsoucí. Je to tato nedostatečnost, co duše chápe ve svém pohybu, do něhož se sama uvádí a jímž je s to překračovat hranici mezi nečistým a čistým. Tímto aktem pohybu přebývá duše v oblasti čistého a v ní se pohybuje dál, když se cvičí v geometrických konstrukcích, podává důkazy, čímž se stává vědoucí. Učí se něco o tom, co více *jest*, a tím i sama získává více bytí. Skrze vůli něco se naučit a skrze čin, který z toho pochází, určuje sebe samu k více bytí.

Podobně tomu má být v oblasti praktické, v oblasti dobra a zla. Duše je totiž „to, pro co má smysl dobro a zlo“ (131). I tam má duše svým činem rozhodovat o tom, zda tím, že se rozhodne pro dobro, získá více bytí, nebo zda se opačným rozhodnutím odsoudí k bytostné ztrátě. Opačné rozhodnutí znamená upadání do onoho bezmezna a neurčita žádostivosti, ztrátu míry.

Co však nyní znamená rozhodnout se pro dobro? „Tím, že se objevuje nebo zapadá sféra čistého, vzniká však také pro *ψυχή* samu teprve možnost, stát se skutečně *jednou*, sjednotit se, zbavit se konfuze, disharmonie a rozporu, nebo do nich zapadnout,“ říká Patočka v přednášce z roku 1972.¹⁰

Nyní však dávejme pozor. Duše může jen tehdy *byť*, může jen tehdy být *jednou* duší, míří-li její základní pohyb do sféry čistého, chápe-li, že je pro ni dobré o tuto čistotu usilovat. Na druhé straně Patočka říká: „dobro samo jakožto cíl a úběžník všeho má smysl jen tehdy, když existuje takový pohyb. Jen

⁹ Srv. Platón, *Faidón*, 74d.

¹⁰ J. Patočka, *O duši u Platóna*, SS-2/PD-II, str. 61.

pokud existuje něco, co může stupňovat své bytí pohybem k dobru, je dobro účinné, tzn. *jest*“. Takovouto, řekněme transcendentální dedukcí ospravedlňuje Patočka celé teleologické pojetí universa, „celkovou hierarchii bytí ve smyslu dobra“ (Tamt.), a tím, jak říká, „dává odpověď na otázku (kterou položil výslovně až Nietzsche), proč volit dobro, a nikoli zlo, proč pravdu, a nikoli (eventuálně účinnější) zdání“ (131).¹¹

Patočka chválí Platóna za to, čím se jeho myšlení liší – nehledě na obsah doktríny – od Démokrita:

„Platón rozvrhl v rámci rozvíjení svého názoru o filosofickém životě jednu z nejvelkolepějších systematik, které kdy byly vytvořeny, a položil tak základ filosofické tradici, jež dodnes nebyla přerušena. A nejspécifitější a jedinečné na jeho výkonu je *zřeknutí se*, jež do tohoto základu zároveň vložil: tento systém se zřiká nároku na pravdu, neboť má charakter cesty, po níž se člověk ubírá.“ (132)

Platónova doktrína nenabízí člověku žádné konečné vědění o bytí, žádnou nauku o tom, co a jak universum ve své bytnosti opravdu je, nýbrž dláždí pouze cestu, na níž „se mu může otevřít cosi jako lidské nahlédnutí bytí“ (132). Má to být cesta zdůvodňování. Pro všechno má být filosof, popřípadě každý dobrý člověk schopen uvést důvody, byl vyslán „hledat dobro a rozumovou jasnost o všem, co promýšlí, říká a činí“ (132). Toto hledání jasnosti je hledání dobra. Tak jako říkáme, že dobrý je ten, kdo usiluje o dobro, tak Patočka říká, že kdo hledá jasnost, žije v pravdě. Toto hledání jasnosti skrze tázání a zkoumání, díky kterému jediné lze lidské mravnímu chování a jednání označit za dobré, je podle Patočky péče o duši. Člověk pečuje o duši, tj. „snaží se poznávat, ptá se a zkoumá, aby zajistil duši nejvyšší, či alespoň vyšší bytí“ (147).

Nyní tedy vidíme, jak „poznávání a vědění může být organon původní *činnosti*, tedy praxe původně mravní povahy“, jak „dobro může být věděním v takovém smyslu, že nikoli vědění determinuje dobro, nýbrž dobro vědění“ (121). Chápu-li to správně, chce Patočka říci: Kdo je dobrý v tom smyslu, že *chce* být dobrý, že *hledá* dobro, ten sice od začátku neví, co dobro je, ale v Sókratovi, v platónském filosofovi, ve vzdělání založeném na platónském dědictví je mu nabídnuta opora; je mu nabídnuta cesta, na které duše pečuje o své bytí, cesta, na které může být dobrý ve vyšším stupni, na které si může zajistit vyšší stupeň bytí. Na této cestě „byly vytvořeny myšlenkové formy a možnosti dovolující myslet nové reality, klást jim otázky mravního náhledu, a zakládat tím jednotu života, který je formován stylem tohoto náhledu“ (147).

¹¹ F. Nietzsche, *Radostná věda*, § 344.

Na této cestě bude pak možno rozvrhovat „novou lidskou obec, obec ἀρετή, a především obec spravedlnosti“ (148).

Na této cestě učiní duše také zkušenost, „že existuje hloubka bytí, kterou člověk odkryje jen tehdy, když kráčí zcela proti proudu a obecné tendenci reality, věčnosti“ (144). Tato tendence, jak na témže místě čteme dále, je „obecná tendence reality k nicotě a znicotnění“. Obrácením životního směřování, tím, že jde proti „obecné tendenci reality“, je duše s to „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 sebeporozumění“. Toto porozumění shrnuje Patočka ve větě, která se v různých obměnách objevuje i v jiných jeho spisech:

„V srdci světa, dalo by se říci metaforou, musí být něco, co určuje – byť různým způsobem – jak realitu, věčnost, tak i pravdu, takže realita může sice pravdu plodit, ale nemůže ji nikdy zakládat a určovat, zatímco pravda sice realitu prostupuje, ale nikoli na způsob reálné ‚síly‘, tedy čehosi, co způsobuje a určuje pohyb v čase.“ (144)

A tím se platónská nauka o duši završuje: „Pokud v oblasti bytí existuje tato základní komponenta, jež má bytostný vztah k duši, pak je jí duše ve své nejnirternější bytnosti prostoupena a určena, a to lze vyložit jako její nesmrtelnost.“ (145 N-6)

5. Kritika Patočkova pojetí založená na motivech a argumentech z jeho vlastních spisů

Je však paralela mezi matematickým a mravním nahlédnutím udržitelná? Je mravní nahlédnutí, je jasnost, kterou si pro své jednání můžeme zjednat tázáním a zkoumáním, je tento život v pravdě, toto vědění, pomocí kterého je nám jasné, co děláme, je již toto vše ‚být dobrým‘? Patočka přece zdůrazňoval, že platónská konstrukce je jen hypotetická, což lze v Platónových dialozích vskutku vykázat. Sókratés by něco tak pozitivního nikdy netvrdil, na to je příliš moudrý: právě v této rezignaci na pozitivní vědění přece jeho moudrost spočívá.

Něco tak pozitivního však netvrdí ani Patočka. Vždyť přece říká, jak jsme citovali, že mravní nahlédnutí není nic jiného než sedimentovaná a kodifikovaná zkušenost o vzmachu a upadání duše, o zápolení duše o ‚dobrý‘ život v jeho dvojznačnosti.

Sedimentovaná a kodifikovaná však mohou být jen schémata jednání, které bylo v minulosti dobré. Jistěže mohou být inspirativní a ilustrativní, v žádném případě však neposkytují určení ideje. Je to jako u Platóna, když Lachés uvádí příklady statečnosti nebo když se pokouší statečnost určit svými nepovedenými definicemi. Duše musí vždy znovu, ve stále nových situacích, svou soudností rozhodovat, co má udělat, aby se udržela ve vzmachu. Jiná otázka však je, *proč* má zůstat ve vzmachu, jak se podle Patočky ptá Nietzsche. Duše musí toutéž soudností rozlišovat, kdy je dobré usilovat o vzmach a kdy nikoli – to však znamená: kdy je dobré zůstat „v úpadku“. Teprve toto rozhodnutí je nejvyšší výkon soudnosti.

Pojmový pár vzmach–úpadek pak ale, jak vidíme, na rozlišení mezi dobrým a ne-dobrym už nestačí. Vzmach je nyní jen modus dobrého života, v němž si klademe do budoucna nějaký cíl, kterému obětujeme přítomné okamžiky. Hodnota těchto okamžiků spočívá v tom, že slouží dosažení vytčeného cíle. Mohli bychom totiž v těchto okamžicích dělat něco jiného, co by nám bylo takřkajíc milejší, co by mělo cíl v sobě samém, co by nemířilo nad sebe někam do budoucnosti, k cíli, který je mimo ně.

Jen zřídka se nám podaří uvést oba mody do vzájemného souladu, tj. klást si takové cíle, kde cílem by bylo již i jednání ve směru vytčeného cíle. To jsou okamžiky božské εὐδαιμονία, to je například Aristotelova νόησις νοήσεως. Ale většinou tomu tak v našem životě není, řekl by Aristotelés, a já říkám: není tomu tak *nikdy*, neboť je v tom logický spor. Jeden nebo druhý modus bude totiž v tomto *unio mystica* zbytečný. Proč bychom totiž měli mluvit o nějakém cíli, kterého je třeba teprve dosáhnout, když už u cíle jsme? Anebo: proč si namlouvat, že jsme u cíle, když je nutno jej teprve dosáhnout? Sjednocením obou těchto modů by totiž byla zrušena časovost naší existence. To je faustovský motiv naplněného okamžiku, kterému slovy Goethovými říkáme: „Prodli přec, vždyť jsi tak krásný!“ Mefistofeles však ví, že to už není život.

Ve skutečném, tedy lidském, nikoli božském životě pečuje duše právě o to, aby mezi těmito dvěma mody rozlišovala, aby rozhodovala, kdy a jak dlouho je dobré setrvat v soběstačném naplnění, a kdy je dobré toto setrvání obětovat nějakému cíli, a jakému.

Ale protože jde o rozhodování, může duše rozhodnout dobře nebo špatně. Zde se tedy již musíme ptát, jak to pozná. A hned vidíme, že tato otázka je dvojznačná. Musíme ji rozdělit na dvě. Jedna věc je vědět, co *bude* dobré učinit, druhá je vědět, co dobře učiněno *bylo*. To první se zdá být obtížnější, ale je to jen zdání. Obojí má totiž, pokud jde o rozlišení mezi dobrým a ne-dobrym, budoucnostní charakter. Zda

to je dobré, nemůžeme s jistotou říci nejen o tom, co teprve učiníme, ale ani o tom, co jsme již učinili: pokud jsme na tom mezitím neztratili veškerý zájem, nemůžeme s definitivní platností tvrdit, že to bylo dobré. Obojí nás udržuje v napětí, o obojím musíme vždy znovu rozhodovat a důsledky svých rozhodnutí nést. Toto napětí, ve kterém jsme, pokud jsme, je život sám.

Kdybychom toto napětí měli přeložit do řečtiny, nemohli bychom říci nic jiného než: δύναμις. Skutečnost života ve smyslu neustálého udržování se v tomto napětí by pak bylo možno přeložit do řečtiny pomocí aristotelské definice pohybu z XI. knihy *Metafyziky* jako ἡ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἡ δυνατὸν ἐντελέχεια.¹² Přibližně takovým způsobem bylo by také možno ospravedlnit Patočkovu pojetí lidské existence jako pohybu. Ale zpět k našemu problému:

Otázka, jak poznáme, zda je naše jednání dobré, tedy nebyla dvojznačná, nýbrž nezodpověditelná. Pokusy jednoznačně ji zodpovědět, i když se omezily jen na formální stránku věci, charakterizují – jak Patočka ukazuje – celé dějiny Evropy. Tyto pokusy však vedly k tomu, že jeden z oněch dvou modů lidské existence na sebe strhl veškerou váhu, totiž ten, v němž si klademe smysluplné budoucí cíle. Absolutizace této cílesměrnosti, podřízení obyčejných lidských cílů jednomu jedinému cíli, v němž jsou všechny částečné cíle zrušeny a uchovány a které představují pouhé milníky na cestě k *tomuto* cíli, jenž je právě proto dobrým cílem o sobě, tedy dobro samo – tato absolutizace představuje vyprázdňování onoho konečného cíle, neboť veškerý obsah přece leží v oněch jednotlivých částečných cílech, které jsou na onen nejvyšší zaměřeny. Proto už není na místě nazývat jej cílem, účelem, nýbrž je třeba nazvat jej spíše smyslem, totiž tím, co našemu snažení dává správný směr, co však samo o sobě je nedosažitelné, nýbrž je jen úběžníkem. Absolutizace cílesměrnosti vede, jak ukazuje Friedrich Nietzsche a Pavel Kouba ve své knize o něm,¹³ k mravnímu nihilismu.

Odmítnutí absolutizace, jež Patočka právem vidí již u Platóna samého, vede jej k tomu, že lidský život, jak jsem již zmínil, pojal jako pohyb existence, podařilo se mu rozvrhnout existenciální interpretaci Platónovy myšlenky o samopohybu duše. Zdá se nám však, že odmítnout tuto absolutizaci nestačí. Je třeba odmítnout i cestu, která k ní vede. Je třeba odmítnout i pojetí, které identifikuje bytí se smyslem, když zacílený vzmach si všechno bytí nárokuje pro sebe, zatímco bezcílné setrvávání je stigmatizováno jako

¹² Aristotelés, *Metafyzika XI*, 1065b33.

¹³ Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, Fink Verlag 1999, str. 122 n.

upadání. Je třeba odmítnout i jemnější verzi téhož, která se u Patočky vyskytuje – kde se nejedná o dobro jako takové, kde mravní nahlédnutí není zakotveno v poznání universa, nýbrž kde jde o naše lidské dobro, které ve stálém tázání a zkoumání přezkušujeme a které musíme dokládat pokud možno nejnevyratitelnějšími důkazy. Toto odmítnutí se ovšem týká i Heideggerova pojetí autenticity a upadání v *Bytí a času*, to však zde nechme stranou.

Život v pravdě, sebezodpovědné usilování o jasnost o všem, co děláme, je vždy jen částí toho, čeho je duše schopna. Pokud modu bezcílného bytí u cíle v relativním setrvání téměř všechno bytí upřeme a nazveme jej upadáním, které je ne-dobré, nadmíru si ztížíme právě sebezodpovědnost v modu cílesměrnosti. Cílesměrnost se nasazuje pro dobro, dobro je identifikováno s cílesměrností, se vzmachem. Čeho se tím dosáhne? Koneckonců jen *iluzie*, že jsme dobří. Ze života v pravdě, který ví o tom, že jsme konečné bytosti, jež o dobru nemohou mít žádnou matematickou nauku, se stane život v pravdě, který se cítí zodpovědný a s dobrým svědomím si přirrhne autenticitu, což mu umožní vyvyšovat se nad druhé, kteří o duši správně nepečují.

Pokusili jsme se naznačit, že rozhodování o dobrém a ne-dobřem nelze uchopit pojmovým párem vzmach–upadání a že duše může více. Zvláštnost duše, její nejvyšší *ἀρετή*, kterou můžeme nazvat *φρόνησις*, soudnost nebo vkus, spočívá v tom, že dovede volit dobro, které je přiměřené dané situaci, aniž by k tomu měla oporu v nějakém vědění, v nějaké nauce. Tuto *ἀρετή*, jak Platón dobře ví, nelze vyučovat. Jediné, co zde pomáhá a co považuji za paradigma veškeré výchovy, je to, co Platón říká v *Sedmém listě*: „... to nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného spolubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se to již samo živí“.¹⁴ Nechceme tedy zahrnout tázání a zkoumání, jen se domníváme, že tuto nejvyšší schopnost duše, která je také nejhlubším kořenem vši racionality, nelze podříditi kontrole *ratio*, na to jsme příliš koneční. A právě tato konečnost to je, co nás nutí vážně rozlišovat mezi dobrým a ne-dobřím. Jde přece o bytí a nebytí.

Když totiž rozhodneme dobře, tak, jak to věci a situace vyžadují, otevíráme nové možnosti bytí, nebo alespoň nerušíme ty, které už otevřeny jsou, a to nejen své vlastní, nýbrž často i možnosti druhých. Za svůj čin sklídíme pochvalu nebo tím vznikne něco nového nebo se vyjeví něco, co dosud nikdo neviděl

¹⁴ *Platon, Listy, 341c.*

nebo co ještě neexistovalo a co vydrží, prosadí se a potvrdí. Pak je takový čin tvůrčí, pravdivý a jeho výsledek je na svém původci nadále nezávislý – je tedy novou skutečností.

Když ale rozhodneme špatně, uzavíráme možnosti bytí, sklídíme ostudu, odsudek, pohrdání, svou vlastní nespokojenost nebo dokonce úplné znemožnění bytí, smrt.

Tím, že žijeme, tím že užíváme svou soudnost, riskujeme své bytí. Pokud toto chápeme, bereme svůj život, své rozhodování mezi dobrým a špatným vážně. Při tomto úkolu je pro duši tou poslední a nejvlastnější oporou smrt. Teprve když v sókratovském tázání a zkoumání uvážíme nezměrnost tohoto úkolu, který má cíl v sobě samém, totiž vést život tváří v tvář smrti, můžeme opravdu souhlasit s Patočkou a Platónem, že duše je samopohyb a jako taková si zaslouží být zvána nesmrtelnou. Pak je to jako u Hérakleita: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθεῶτες.¹⁵ V mém poněkud vyostřeném překladu: „Smrtelníci jsou nesmrtelní, nesmrtelnými jsou však jen jakožto smrtelní: žití těchto nesmrtelných je bytí k smrti, ale život, jež umírají, je životem nesmrtelných.

6. bibliografické odkazy

Aristotelés. *Metafyzika XI*, 1065b33.

Comenius, J. A. *Die Philosophie der Erziehung des*, str. 15. Viz též AS/Kom–II/2, 2.36.19. (Paderborn: 1971).

Chvatík, Ivan. *Wie sind wir Sterblichen unsterblich? Jan Patočka und die Sorge für Seele*. In: Reports of the Center for Theoretical Study. no. CTS-99-20. (Praha 1999).

Diels, H. / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Herakleitos*, zlomek B 62.

Gaiser, Konrad. *Platons ungeschriebene. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Klett-Cotta, 3. (Aufl.: 1998).

Kouba, Pavel. *Die Welt nach Nietzsche, Fink*, str. 122 n. (Verlag 1999)

Nietzsche, F. *Radostná věda*, § 344.

Patočka, J. *Europa und Nach-Europa*. sv.2, (Praha: 1999).

¹⁵ H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Herakleitos, zlomek B 62*

Patočka, J. *Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in: AS/PD-3, str. 371–381. V in: SS-2/PD-II, str. 29–44. sv. 2, (Praha: 1999)

Patočka, J. *O duši u Platóna*, SS-2/PD-II, str. 61.

Platon. Faidros, 245e7.

Platón. Faidón, 74d.

Platon, Listy, 341c.