

Sókratovsko-platónská a křesťanská podoba péče o duši*

Martin Cajthaml

Cílem tohoto článku je rozvést téma, které Jan Patočka ve své koncepci evropských duchovních dějin kroužící kolem motivu péče o duši¹ právem považuje za klíčové pro konstituci vlastního jádra specificky evropské podoby ducha, jemuž se však věnuje spíše okrajově. Tímto tématem je vztah mezi sókratovsko-platónskou podobou péče o duši a její specificky křesťanskou podobou, na jejímž základě se duchovně konstituovala Evropa ve vlastním smyslu. Následující analýzy vztahu mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši jsou v některých ohledech inspirovány Patočkovým způsobem tematizace a conceptualizace sókratovsko-platónské péče o duši. Platónská podoba péče o duši je v nich však myšlena v jejím metafyzickém kontextu, nikoli v „resokratizované“ podobě, kterou má v Patočkových textech.² Důvodem pro tento postup je přesvědčení, že Patočkova myšlenka přiblížit se k zachycení vlastní podstaty evropské podoby ducha prizmatem problematiky sókratovsko-platónské péče o duši a jejího vztahu ke křesťanské podobě pečování o duši stojí za další promyšlení, přestože některé aspekty Patočkova pokusu o její charakterizaci se jeví jako problematické.³

* Článek vznikl v rámci studentské grantové soutěže, grant CMTF_2011_001 „Vybrané otázky metafyziky a etiky“.

¹ Viz především J. Patočka, „Evropa a doba poevropská,“ in *Péče o duši*, sv. 2, *Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*, Sebrané spisy Jana Patočky 2, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 80–148; J. Patočka, „Platón a Evropa,“ in *Péče o duši*, sv. 2, s. 149–355; J. Patočka, „Evropa a evropské dědictví do konce 19. století,“ in *Péče o duši*, sv. 3, *Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*, Sebrané spisy Jana Patočky 3, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 84–97; J. Patočka, „Evropa a její dědictví,“ in *Péče o duši*, sv. 3, s. 241–256.

² K Patočkově „resokratizaci“ Platóna a k obtížím, které tato interpretace přináší, viz M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši: Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 60–87.

³ Tamtéž, s. 148–160.

1. ZÁKLADNÍ DUCHOVNÍ POSTOJE V SÓKRATOVSKO-PLATÓNSKÉ A KŘEŠŤANSKÉ PODOBĚ PÉČE O DUŠI

Zdá se, že jednou z možností, jak hlouběji proniknout do vztahu mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši, je sledování vzájemných podobností a odlišností v *základních duchovních postojích*, z nichž tyto podoby péče o duši vyrůstají. Zdá se přitom, že oba tyto základní duchovní postoje charakterizuje určitá forma „flexibility“, kterou se nyní pokusíme blíže charakterizovat.

V případě sókratovské podoby péče o duši, na níž v tomto ohledu platónská podoba péče o duši úzce navazuje, spočívá absolutní „flexibilita“ základního duchovního postoje v připravenosti, ba vyslovené ochotě, změnit *vlastní názor*, byť by jeho změna měla za následek nutnost modifikovat základní představu o smyslu a cíli vlastního života. Této ochotě ke změně vlastního stanoviska, ukázalo-li se v dialektickém zkoumání jako nedostatečně podložené, koreluje výslovná a plně tématická ochota přijmout jakýkoli *cizí* názor, který by se v průběhu zkoumání ukázal jako *nejlépe* odůvodněný, a to zcela nezávisle na tom, kdo tento názor původně zastával. Jediné, co z hlediska sókratovské (a platónské) podoby péče o duši rozhoduje o přijetí tohoto názoru, je *síla logu*, tj. jeho *věcná opodstatněnost*. Nerozhoduje tedy, jedná-li se o názor ojedinělý nebo většinový, nerozhodují ani *důsledky* pro způsob života, jež přijetí či odmítnutí tohoto názoru s sebou nese. Absolutní „flexibilita“ základního duchovního postoje zde tedy spočívá ve stálé, výslovně chtěné a plně reflektované připravenosti zkoumat své názory na základní otázky lidského života – především na otázku, co je ono „lidské dobré“ – a modifikovat je výhradně na základě principu *síly logu*, nikoli na základě toho, komu patří, či podle toho, jaké mají pro můj život konsekvence.

Zdá se, že u Sókrata je tato „flexibilita“ vyjádřena tezí *vědění nevědění*. Vědění je něco pevného a definitivního. Pro naivní, kriticky nereflektované názory je charakteristické to, že názorová pevnost není založena na výše uvedeném principu síly logu, nýbrž na – často racionálně obtížně prohlédnutelných – emotivních, psychologických a existenciálních vazbách, které poutají nefilosofujícího člověka k vlastním „osvědčeným“ názorům, o něž opírá svůj dosavadní životní rozvrh. Sókratovské vědění nevědění znamená výslovnou reflektovanost faktu, že (a) emotivní, psychologické a existenciální vazby nejsou *dostatečným důvodem* pro zastávání vlastních názorů o podstatných věcech života a že (b) síla logu není

schopna přinést onu *naprostou definitivnost*, kterou klamně přináší vazba emoční, psychologická a existenciální.⁴

Výše uvedená „flexibilita“ jako základ duchovního postoje charakteristického pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši se směrem „dovnitř“, tj. vůči sobě samému, uskutečňuje jako stále obnovované úsilí o realizaci vlády principu síly logu nad emotivními, psychologickými a existenciálními faktory ovlivňujícími přijetí a držení základních životních přesvědčení, a směrem „ven“, vůči ostatním, a především vůči osobám nejbližším, tj. v případě Sókrata vůči jeho spoluobčanům, jako boj proti *jejich* „domnělému vědění“, tj. proti nadvládě psychologických, emotivních a existenciálních faktorů nad principem síly logu při tvorbě přesvědčení o základních věcech života. Prostředkem *udržování* „flexibility“ základního duchovního postoje sókratovsko-platónské podoby péče o duši v sobě samém, resp. u těch, kteří si byli již schopni tento duchovní postoj osvojit, je sókratovská *exetasis*. Prostředkem boje za odstranění překážek, jež brání zaujetí základního duchovního postoje „flexibility“, je sókratovský *elenchos*. Ztrácí-li se právě analyzovaná „flexibilita“ v základě duchovního postoje, hrozí – spíše než zpětné upadnutí do naivní nereflektovanosti – degenerace autenticky filosofického postoje v postoj ideologický, jehož představiteli jsou v Sókratově a Platónově době sofisté.

Právě analyzovaná „flexibilita“ v základě duchovního postoje sókratovsko-platónského filosofa musí být ostře odlišena od oportunistické „fluidity“ člověka, který nemá vlastní názor a své názory mění podle situace a potřeby. Sókratovsko-platónský filosof totiž nemění své názory podle těchto okolností, nýbrž *výlučně* na základě výše uvedeného principu síly logu. Klasickým dokladem této skutečnosti je Sókratova obhajoba před athénským soudem, jak ji podává zejména Platónova *Obrana Sókrata*. Výše analyzovanou „flexibilitu“ je rovněž třeba ostře odlišit od *názorové rozkolísanosti* dialekticky nezkušeného člověka, který je vystaven síle zkoumajícího logu. Touto „fluiditou“ se vyznačují Sókratovi partneři v dialogu, kteří jsou Sókratovými otázkami vedeni k tomu, že popírají svá předchozí tvrzení či že si pod tlakem sókratovské *exetasis* více či méně výslovně protířečí. „Fluidita“ ve smyslu této *názorové rozkolísanosti* je z hlediska sókratovské podoby péče o duši symptomem „upadlosti“ duše, její nedostatečné péče o sebe samu, a její příčinou je právě závislost

⁴ U Platóna je (b) modifikováno v tom smyslu, že síla logu je v případě pravé *epistémé* pojata jako absolutní.

vlastních přesvědčení na psychologických, emočních a existenciálních faktorech, nikoli na principu síly logu. Spletné konstelace těchto faktorů v mysli konkrétního člověka mohou totiž vést k tomu, že člověk je přesvědčen o věcných stavech, o nichž dialektické zkoumání ukáže, že si – výslovně či implicitně – navzájem protiřečí. Cílem sókratovského *elenchu* je tedy právě *odstranění* „fluidity“, a tím příprava půdy pro „flexibilitu“, která je důsledkem bezvýhradného přijetí principu síly logu. V této souvislosti je třeba poukázat na to, že tato „flexibilita“ se – na rozdíl od „fluidity“ ve smyslu názorové rozkolísanosti – projevuje vzhledem ke všem podobám nedostatečně fundovaných názorů a přesvědčení jako *naprostá pevnost*. Tato pevnost je opět exemplárním způsobem zachycena v obraze Sókrata, jak jej vykreslují Platónovy dialogy, tj. v obraze filosofa zcela imunního vůči vlivu názorů, které jsou podle jeho mínění nedostatečně podložené (nepravdivé), bez ohledu na to, kolik lidí je zastává a jaké důsledky jejich odmítnutí bude mít.⁵ Vidíme tedy, že „flexibilita“ člověka, jenž v sókratovském duchu pečuje o svou duši, je pravým opakem názorové rozkolísanosti člověka, který se nechává ovlivnit míněním většiny či strachem z důsledků určitých názorů, a je tedy – na rozdíl od této „fluidity“ – zcela kompatibilní s naprostou názorovou pevností, je-li tato pevnost založena na výše uvedeném principu síly logu.

Je pozoruhodné, že i v křesťanské podobě péče o duši lze konstatovat základní duchovní postoj, jehož bytostnou charakteristikou je jistá forma „flexibility“.⁶ Tato „flexibilita“ spočívá v připravenosti a bezhraničné ochotě odložit *vlastní přirozenost*, „umřít sobě samému“, jak to křesťanská tradice nazývá, a nechat se *vnitřně proměnit* Kristovým působením. Tato „flexibilita“ spočívající v bezpodmínečné ochotě k „následování Krista“ se – podobně jako „flexibilita“ duchovního postoje, z něhož vyrůstá sókratovsko-platónská podoba péče o duši – projevuje jako *vnitř-*

⁵ To je zvláště patrné v dialogu *Kritón*, v němž Sókratés dochází k závěru, že je spravedlivé, aby setrval ve vězení, aniž by jako k smrti odsouzený při svých úvahách jakkoli zohledňoval důsledek tohoto závěru pro svou osobu, tj. ztrátu vlastního života, resp. aniž by zohledňoval, co si o jeho setrvání ve vězení bude myslet většina jeho spoluobčanů.

⁶ Křesťanskou podobu péče o duši uvažujeme – stejně jako její sókratovsko-platónskou podobu – v její ideální čistotě, nikoli v podobě jejího více či méně zdařilého uskutečnění v životě konkrétního člověka. Jako se platónská tradice drží přesvědčení, že ideál sókratovské péče o duši byl v nejčistější podobě uskutečněn v postavě historického Sókrata, lze říci, že ideál křesťanské podoby péče o duši byl nejčistějším způsobem, v různých podobách, realizován v postavách světců.

ní pevnost vůči „vlivům světa“, tj. je opakem vnitřní nepevnosti, která vyznačuje snadno ovlivnitelné lidi.⁷ Tato „flexibilita“ se s duchovním pokrokem v křesťanské spiritualitě postupně neztrácí, nýbrž se naopak zvyšuje a prohlubuje. Představa, že už člověk dosáhl dostatečného stupně vnitřní proměny, je ve skutečnosti z hlediska křesťanské spirituality krokem zpět.⁸ Podobně je tomu s „flexibilitou“, která spočívá v ochotě přizpůsobit své názory na základní otázky lidského života tomu, co se ukazuje v dialektickém zkoumání. I zde znamená duchovní pokrok *stupňování* této schopnosti. Základní rozdíl mezi oběma podobami „flexibility“ se zdá spočívat v tom, že „flexibilita“ sókratovsko-platónské podoby péče o duši je flexibilitou vůči apersonálně pojatému, abstraktnímu principu síly logu, tj. v podstatě vůči tomu, co se čistě rozumovému zkoumání ukazuje jako pravdivé, zatímco „flexibilita“ křesťanské spirituality je vztažena k *osobě* bohočlověka Ježíše Krista a spočívá v bezvýhradné připravenosti následovat jeho vedení, jehož směr a cíl je čistě rozumově neprohlédnutelný, a v určitých případech se dokonce může zdát z čistě lidského hlediska krajně povážlivý.⁹ Sílu k následování principu síly logu bere člověk především ze sebe sama, tj. z vlastní schopnosti ukáznit se a zformovat prostřednictvím rozumu svou afektivní a smyslovou složku tak, aby nestála v cestě uskutečnění vlády rozumu v lidské existenci, nýbrž aby byla tomuto uskutečnění pokud možno nápomocna. Bezpodmínečná ochota k transformaci v Kristu je oproti tomu pojata jako svou povahou „nadpřirozená“, tj. jako důsledek působení Boží milosti. Jakkoli je možnost uskutečnění této transformace vázána na nadpřirozený princip milosti a jeho působení v člověku skrze svátosti, jsou předpoklady této ochoty ke změně do jisté míry pochopitelné i pro nevěřícího, obeznámého s hlavními články křesťanské víry. Jedním z těchto předpokladů je *vědomí potřeby spásy* vyrůstající z přesvědčení, že člověk není schopen se vlastními silami vymanit ze zajetí hříchu, a že je tedy odkázán na Boha, aby jej od jeho hříchů očistil a překlenul tak propast, která panuje mezi

⁷ D. von HILDEBRAND, „Umgestaltung in Christus,“ in *Gesammelte Werke*, sv. 10, Stuttgart: Kohlhammer, 1971, s. 12.

⁸ Tamtéž, s. 16–21.

⁹ Srov. např. život sv. Františka z Assisi.

ním a člověkem;¹⁰ druhým předpokladem možnosti této proměny je *výslovné povolání* k ní skrze Krista.¹¹

Ani bezpodmínečná ochota podříditi všechny své názory čistě racionálně poznané pravdě, která je charakteristická pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši, ani bezpodmínečná ochota nechat se vnitřně proměňovat v Kristu, kterou se vyznačuje křesťanská podoba péče o duši, nestojí v protikladu k *duchovní kontinuitě*, nýbrž je naopak jejím *základem i předpokladem*. Pravá duchovní kontinuita se totiž vytváří a udržuje věrností základnímu duchovnímu postoji, jímž tato ochota v obou případech je. A duchovní kontinuita je naopak podmínkou zachování *dosaženého stupně* dokonalosti v následování daného životního principu. Lze také říci, že v obou případech se kontinuita a s ní spojená neměnnost, rigidita, která je dána vytrváváním v následování přijatého životního principu, vztahuje k *již dosaženému*, zatímco flexibilita, otevřenost, připravenost ke změně se vztahuje ke stupni, jehož *má být dosaženo*. Duchovní pokrok v obou podobách péče o duši, které se zde pokoušíme analyzovat, je charakterizován právě touto dynamikou podržování a vytrvávání v již získaném a maximální flexibilitou vůči změně, kterou v člověku působí zvolený životní princip (síla logu, osobní vedení Kristem).

2. ODLIŠNÁ POJETÍ DIALOGIČNOSTI V SÓKRATOVSKO-PLATÓNSKÉ A KŘESŤANSKÉ PODOBĚ PÉČE O DUŠI

Jiný způsob, jak proniknout do komplexního vztahu mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši, nabízí analýza rozdílů v pojetí dialogičnosti, které v obou podobách péče o duši nacházíme.

O duši se u Sókrata a Platóna pečuje dialektickým rozhovorem, který se většinou odehrává v podobě dialogu. V tomto dialogickém rozhovoru, jak jej známe především z Platónových dialogů jako idealizované nápodoby skutečně vedených dialektických diskusí, existuje mezi oběma partnery v rozhovoru většinou jistá *nerovnost, asymetrie*. Tato nerovnost je dána za prvé tím, že jeden z partnerů v rozhovoru je coby pokročilejší

¹⁰ Srov. D. von Hildebrand, *Umgestaltung in Christus*, s. 11n. Toto vědomí potřeby spásy je přítomno již ve *Starém zákoně*. Srov. např. Žl 79,9: „Bože, naše spásu, pomoz nám pro slávu tvého jména, vysvoboď nás, zprošť nás hříchů pro své jméno.“

¹¹ Tamtéž, s. 12.

dialektik *nadřazený* svému druhovi.¹² Jak je patrné především z Patočkovy interpretace Platóna, spočívá druhá příčina nerovnosti diskutérů v Platónových dialozích v tom, že Sókratés zde představuje životní princip péče o duši coby jediný skutečně svobodný způsob lidského směřování za posledním životním cílem, zatímco jeho partneři v rozhovoru musí být k tomuto životnímu principu teprve probuzeni, popř. v něm upevňováni. Nerovnost mezi partnery Platónových filosofických rozhovorů, jež plyne z těchto dvou faktorů, se nicméně objevuje na pozadí základní metafyzické *rovnosti* mezi nimi. Pokročilý dialektik i dialektik-začátečník, tj. filosof pečující o svou duši i ten, kdo má být k životnímu programu péče o duši teprve probuzen, se přes asymetričnost vzájemného vztahu danou různým stupněm pokročilosti v realizaci toho, oč ve filosofii (a v životě) jde, oba nacházejí ve *stejně* „metafyzické situaci“ těch, kteří po moudrosti touží a usilují o ni. Filosof je podle Platóna *ex definitione* milovníkem moudrosti, nikoli moudrým.¹³ Pokročilý dialektik i filosofický začátečník tedy oba usilují o to, čeho se jim nedostává, byť nikoli ve stejné míře.

Zdá se, že tento *mezilidský dialog* je konstitutivní pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši. To samozřejmě neznamená, že by v jejím rámci chyběl vztah k božskému: Sókratés vykládá svou činnost jako službu bohu; Platónova filosofie vrcholí ideou Dobra, která je božská. Nicméně se zdá, že pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši je konstitutivní především „horizontální dimenze“, tj. mezilidský filosofický rozhovor (ať už na agoře při usvědčování ostatních občanů ze zanedbávání péče o duši nebo v Akademii při rozpravách mezi Platónem a jeho žáky). Oproti tomu v rámci křesťanské péče o duši nemá již – jak se zdá – tento mezilidský rozhovor stejně konstitutivní úlohu jako u jejího antického předchůdce.¹⁴ Její místo zaujímá rozhovor mezi duší a Bo-

¹² V této roli nadřazeného dialektika vystupuje ve většině Platónových dialogů Sókratés. Sókrata v této roli studuje ve svých pracích především významný současný představitel tzv. „tübingské školy“ platónských bádání Thomas A. Szlezák. Srov. Th. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin: de Gruyter, 1985; Th. SZLEZÁK, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, sv. 2, Berlin: de Gruyter, 2004.

¹³ *Symp.* 204 a–b. Přijímáme Realeho interpretační tezi, že knězka Diotima, která toto pojetí filosofa formuluje, je maskou Sókrata, který je opět maskou Platóna. Srov. G. REALE, *Platone, Simposio*, Milano: Mondadori, 2001, s. LIX–LXXII.

¹⁴ To samozřejmě neznamená, že by mezilidský rozhovor nebyl z hlediska křesťanského pojetí péče o duši důležitý. Nemá však *tentýž* fundamentální význam jako v případě sókratovsko-platónské podoby péče o duši. Zdá se totiž, že v případě křesťanské podoby

hem, tedy opět dialog, nicméně tentokrát dialog dvou partnerů, mezi nimiž není jen nerovnost daná *stupněm* pokročilosti v životním obratu či dialektickém umění, nýbrž nerovnost metafyzická, absolutní, a tudíž překlenutelná jediné tím, že se onen vyšší dobrovolně snížil k nižšímu, pro nějž by byl jinak nedosažitelný. Křesťanský Bůh s člověkem nefilosofuje a ani filosofovat nemůže. Oslovuje jej totiž sice rovněž s láskou jako Platónův filosofický milenec, ale – na rozdíl od něho – z pozice absolutní noetické (a samozřejmě i ontologické) převahy.

Rozhovor, v němž se odehrává křesťanská péče o duši, je na rozdíl od její platónské podoby nasměrován především „vertikálně“, tzn. v ose Bůh–člověk, nikoli „horizontálně“, tj. v ose člověk–člověk, a to nejprve ve směru „shora dolů“ a až poté „zdola nahoru“. Podle křesťanské víry totiž Bůh „hledá“ a „oslovuje“ člověka. Úkolem člověka je na toto „volání“ odpovědět.¹⁵ Metaforou „hledání“ je obrazně vyjádřeno úsilí, jež křesťanský Bůh vynakládá na to, aby k sobě přivedl a zachránil člověka, který se od něho buď odvrátil, nebo ho dosud nepoznal.

Právě popsanou odlišnost horizontálního směřování rozhovoru s vertikální intencí v případě sókratovsko-platónské podoby péče o duši od vertikálního směřování rozhovoru, v němž Boží iniciativa zajišťuje v případě lidské odpovědi vzájemnost vztahu v případě křesťanské podoby péče o duši, naznačuje následující pozoruhodná poznámka mladé-

by péče o duši „vertikální“ vztah (vztah Bůh–člověk) zakládá vztah „horizontální“, tj. společenství církve. V případě sókratovsko-platónské podoby péče o duši se tomu zdá být spíše naopak: vztah „horizontální“, tj. filosofické společenství, umožňuje vzestup k božskému, k ideji, a zakládá, umožňuje, zprostředkuje tedy vztah „vertikální“. Samozřejmě i v křesťanství existuje fenomén závislosti „vertikálního“ vztahu na vztahu „horizontálním“, a to především v tom smyslu, že společenství věřících (církve) zprostředkuje svým členům v různých podobách a v různé míře vztah k Bohu. Podíváme-li se ale na věc z vnitřní perspektivy křesťanské víry, pak se toto zprostředkování týká vybudování vztahu *člověka k Bohu*, nikoli vztahu Boha k člověku. Vztah Boha k člověku je zde – opět viděno z křesťanské perspektivy – již před každým lidským společenstvím, ba je tím, co společenství věřících teprve zakládá. V *tomto* smyslu tedy platí, že v případě křesťanské podoby péče o duši „vertikální“ vztah zakládá vztah „horizontální“.

¹⁵ Tato dynamika vztahu mezi Bohem a člověkem je vyjádřena ve známých novozákonních podobenstvích o ztracené ovci, ztraceném penízi či o marnotratném synu (Lk 15,1–32). Zajímavý je Kierkegaardův komentář k těmto podobenstvím: „Ano, Bůh zaslal ještě mnohem dál nežli pastýř, nežli žena; šel cestou nekonečně delší – cestou vtělení: byl Bohem a vyšel z věčnosti do času, aby se stal člověkem a aby se vydal hledat hříšníky!“ (citováno podle: G. REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, Brno: CDK, 2005, s. 114, překlad citátu P. Osolsobě).

ho Patočky: „Patos filosofie není patos vzájemnosti, nýbrž jednostranný patos jdoucí od člověka k nadlidskému, ale nikdy zpět. Domnívám se, že je v důsledku *ideje* filosofie ani filosofování samo nechápat jako božskou odměnu.“¹⁶

Rozhovor, který je konstitutivní pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši, a dialog, jenž je charakteristický pro křesťanskou podobu péče o duši, se od sebe navzájem neliší pouze v právě zmíněných ohledech, nýbrž i v *cílech*, jež obě podoby rozhovoru, resp. jim korelativní podoby péče o duši, v posledku sledují.

Nejvyšším cílem platónské péče o duši je – alespoň podle metafyzických interpretací Platóna – rozumové nahlížení věčného jsoucna (idejí a nejvyšších principů). Tohoto cíle lze v omezené míře dosáhnout v tomto životě, dokonale však až po oddělení duše od těla.¹⁷ Prostředkem k dosahování tohoto cíle v kontextu pozemské lidské existence je dialektický rozhovor, jenž je uváděn do pohybu filosofickým *erótem*.¹⁸

Nejvyšším cílem křesťanské podoby péče o duši je sice také dosažení věčného jsoucna, nikoli však ve smyslu rozumového nahlížení abstraktních idejí a principů, tj. jsoucna *předmětného*, nýbrž ve smyslu *účasti na radosti trinitárního života* věčného osobního Boha. Podobně jako v platónské podobě péče o duši se i v její křesťanské podobě dosahuje tohoto cíle v pozemském životě pouze částečně a nedokonale, dokonale a zcela pak až v eschatologické rovině, jež podle křesťanství zahrnuje vedle posledního soudu¹⁹ i vzkříšení těla. Tohoto cíle se však na rozdíl od platónské

¹⁶ „Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie,“ in *Péče o duši*, sv. 1, *Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*, Sebrané spisy Jana Patočky 1, ed. I. Chvatík a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 65.

¹⁷ Srov. např. *Phd.* 79d–81a.

¹⁸ K problematice platónské „filosofické lásky“ a jejímu vztahu k tradiční podobě „mužské lásky“ v Řecku klasické doby srov. M. CAJTHAML, „On the Relationship between Pederasty and Plato's Philosophical Theory of Love,“ in *Plato's Symposium, Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, ed. A. Havlíček a M. Cajthaml, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 108–124.

¹⁹ V této souvislosti stojí za zmínku, že již Platónovy eschatologické mýty, např. závěrečný mýtus dialogu *Gorgias*, do značné míry předjímají křesťanský obraz posledního soudu s jeho vypjatou dramatikou. Duše jsou podle tohoto Platónova mýtu souzeny bez těl, aby božský soudce nebyl ovlivňován jménem, pověstí, rodem či majetkem souzeného (*Gorg.* 524d). Na duši „svlečené z těla“ soudce odhaluje stopy jejího dosavadního způsobu života a všech jejích minulých činů (*Gorg.* 525a). Vidí-li božský soudce, že duše je „od zvůle, rozmařilosti, zpupnosti a nemírnosti v jednání naplněna nesouladem a ošklivostí“, pošle ji do vězení, „kde má pak snášet náležitá muka“ (*Gorg.* 525c). Tento mýtus zná dokonce rozlišení mezi „peklem“ a „očistcem“. Někteří se provinili

podoby péče o duši nedosahuje čistě rozumovým zřením, přestože některé na Aristotela navazující interpretace *visio beatifica* tento aspekt staví do popředí. Je-li totiž nejhlubší charakteristikou trinitárního Boha milosrdná a tvořivá láska (*caritas*), která se ve své nejradiálněji podobě ukazuje v Kristově smrti na kříži, nemůže být – jak zdůraznil M. Scheler – nejhlubší formou participace na *takto pojaté* Pra-bytosti čistě rozumové zření. Rozumové nahlédnutí je totiž nejdokonalejší formou participace na *předmětném* typu jsoucna (samozřejmě v závislosti na stupni inteligibility, jež toto jsoucno ve své bytostné struktuře vykazuje). Láska – podtrhuje oprávněně Scheler – je však *akt*, nikoli předmět. Nejdokonalejší formou participace na Pra-bytosti, jejíž podstatou je láska, není tedy její poznání, nýbrž „spoluvýkon“ (*Mitvollzug*) *aktu* lásky. Z toho, že Pra-bytost není v křesťanství pojata jako předmět, nýbrž jako akt, ovšem *a priori* neplyne, že se tato Pra-bytost nemůže stát předmětem poznání. Platí nicméně, že rozumové nahlédnutí nebude nikdy *nejhlubším způsobem participace* na *takto pojaté* Pra-bytosti.²⁰ Tato Schelerova teze sice vychází z pojetí osoby jako „konkrétní jednoty všech možných aktů“, která „existuje pouze ve výkonu těchto aktů“,“²¹ což je pojetí, které bylo – a snad i oprávněně – kritizováno,²² platí nicméně i pro všechna *ostatní* pojetí osoby, která sdílejí – jak se domníváme – sotva zpochybnitelný předpoklad, že osoba není primárně předmětným jsoucnem.

3. PROMĚNA ZÁKLADNÍCH PŘEDSTAV O MÍSTĚ A HODNOTĚ ČLOVĚKA V CELKU UNIVERSA

Ke křesťanské podobě duchovnosti nicméně nepatří pouze výše stručně analyzovaná vnitřní proměna v Kristu, která je vlastním cílem křesťanské podoby péče o duši, nýbrž i určité základní představy o místě a hodnotě člověka v celku universa. Na tento metafyzicko-kosmologický

tak hrozně – říká Platonův Sókratés v *Gorgiovi* –, že jejich duše nemůže uzdravit ani největší utrpení. Trpí proto navždy nejhroznějšími mukami, ale nenabývají z toho žádného prospěchu. V Hádu jsou vystaveni na výstrahu pro ostatní nespravedlivé, kteří se „provinili ranami zhojitelnými“ (*Gorg.* 525b–c).

²⁰ M. SCHELER, „Vom Wesen der Philosophie,“ in *Vom Ewigen im Menschen*, Bern: Francke Verlag, 1954, s. 68–73.

²¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern: Francke Verlag, 1980, s. 50n. Srov. také s. 370nn, 379nn, 382–386.

²² Srov. např. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milano: Vita e Pensiero, 1990, s. 343n.

aspekt toho, co později nazve křesťanskou podobou péče o duši, poukazuje v jednom ze svých dosud nepublikovaných textů ze čtyřicátých let i Jan Patočka. Uvádí v něm, že v křesťanství nacházíme nové, vyšší postavení člověka v rámci universa než v antice:

Aristotelés a Aristotelikové chápou člověka jako posledního tvora pozemského, střední člen mezi světem hmotných forem a mezi čistými inteligencemi nebeských těles. [...] Křesťanstvím musil tento poměr býti modifikován. Již u starších scholastiků najdeme názor, že člověk není andělům podřízen, nýbrž souřadný. Anselmus, *Cur Deus homo* I, 5: „Kdo by člověka osvobodil od věčné smrti, toho služebníkem by se člověk stal. Pak by však neobdržel nazpět původní důstojenství, které by měl nebýti hříchu; člověk, poddaný toliko Bohu a určený k tomu, aby byl roven dobrým andělům, stal by se otrokem bytosti, která není Bohem a které andělé nejsou podřízeni.“ Podobný je pak názor sv. Tomáše. Podle něho je člověk *natura inferior* vzhledem k andělům, nikoli však *secundum ordinem finis*, poněvadž v řádu finálním *nihil homine existit altius nisi solus Deus*. U našich novoplatoniků se tato hranice opět do určité míry smývá; i ontologicky je nyní opět lidský duch postaven na roven andělům (platonský dualismus a emanatistická teorie).²³

Velmi podobnou tezi formuluje ve své nedávné knize o kulturních a duchovních kořenech Evropy G. Reale, když uvádí, že pod vlivem křesťanství dochází k posunu od kosmocentrického k antropocentrickému pojetí skutečnosti.²⁴ Na vybraných pasážích z Platóna, Aristotela a Plótina dokládá myšlenku, že ačkoli u řeckých filosofů nacházíme vysoké hodnocení rozumové složky lidské duše, lidskou duši chápou přece jen jako část kosmu, a to nikoli jako část nejcennější, nejhodnotnější.²⁵ Křesťanští filosofové a theologové sice na nauky o duši těchto a dalších filosofů na-

²³ AJP 3000/327, s. 74.

²⁴ G. REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*, přel. Klára a Petr Osolsobě, Brno: CDK, 2005, s. 91–107.

²⁵ Reale svou tezi ilustruje na následujících pramenech: (1) Platón, *Leg.* 644d; (2) *Eth. Nic.* 6, 7, 1141a34–141b3: „Přitom nezáleží na tom, říká-li se, že člověk jest nejlepší živá bytost mezi živými tvory; neboť jsou ještě jiní živí tvorové, kteří svou přirozeností jsou v mnohem větší míře božští než člověk, například ti, kteří alespoň jsou nejzjevnější, z nichž se skládá vesmír.“ Věci, „z nichž se skládá vesmír“ (*ex hōn ho kosmos synestēken*) přitom Reale vykládá, podobně jako např. Rolfes a Ross, jako „nebeská tělesa“. Ve prospěch tohoto výkladu hovoří zejména *Met.* 1026a13–23; (3) Plótinus, *Enn.* 2, 9, 9. Tato textová evidence není ovšem dostatečná, zvláště když v řecké filosofické literatuře existují i zřejmé anticipace antropocentrického pojetí, např. Aristotelés, *Pol.* 1, 8, 1256b20–23: „Jestliže tedy i příroda nečiní nic nedokonalého ani bezúčelné, nutně to všechno učinila pro lidi“ nebo Xenofón, *Mem.* 1,4; 4,3. Reale oba tyto texty výslovně zmiňuje, tvrdí ale, že „takovéto myšlenky zůstaly Řekům klasické epochy cizí“ (*Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, s. 94).

vázali, člověku (jeho duši) však připsali vyšší místo v celku skutečnosti, než jaké bylo v rámci řeckého myšlení a cítění přijatelné.²⁶ V křesťanské filosofii a theologii, která v tomto ohledu prohlubuje starozákonní obraz člověka, se lidská osoba stává nejdokonalejším ze stvořených jsoucen.²⁷ Klasickým vyjádřením této tendence metafyzické spekulace v rámci křesťanství je podle Realeho Tomášova definice osoby jako toho, co je v celé přírodě nejdokonalejší.²⁸

ZÁVĚR

V tomto článku jsme se pokusili o podrobnější rozvedení vztahu mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši. Nejprve jsme si povšimli podobností i rozdílů v základním duchovním postoji, který je pro každou z obou podob péče o duši konstitutivní. Ukázali jsme, že oba postoje charakterizuje určitá „flexibilita“ a pokusili se v obou případech určit její specifickou. V sókratovsko-platónské podobě péče o duši jsme se setkali s „flexibilitou“ ve smyslu bezvýhradné ochoty podrobit se principu síly logu jakožto neosobnímu a abstraktnímu principu rozumového nahlédnutí a na něm založené argumentace. V křesťanské podobě péče o duši jsme konstatovali „flexibilitu“ ve smyslu bezvýhradné ochoty k „následování Krista“. Zadruhé jsme sledovali

²⁶ Výjimku zde tvoří ústřední teze stoické kosmologie, podle níž je jediným cílem stvoření světa člověk a vše je stvořeno kvůli němu. Tento antropocentrismus není podle M. Pohlenze řeckého původu, protože mu kromě již zmíněných pasáží v Xenofónových *Memorabiliích* a v Aristotelově *Politice* nic neodpovídá a semita Zénón si jej prý přinesl ze své vlasti. Srov. M. Pohlenz, *Die Stoa*, sv. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, s. 197. Někteří autoři tuto hypotézu zpochybňují. Srov. A. A. LONG, *Hellénistická filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, sv. 3, Milano: Vita e Pensiero, 1995, s. 381. Je pozoruhodné, že Reale v knize *Kulturní a duchovní kořeny Evropy* zmiňuje Pohlenzovu hypotézu, aniž by se od ní distancoval (s. 94), přestože ji ve svém dřívějším díle zpochybňuje.

²⁷ Reale tuto tezi ilustruje na řadě textů (*Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, s. 95–102). Termín osoba má, jak známo, dlouhou a jak filosoficky, tak theologicky velmi zajímavou tradici. Viz např. M. Brasser, „Einleitung,“ in *Person: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, 1999.

²⁸ „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura“ (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3). Srov. také „Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus – scilicet anima rationalis“ (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaest. disp. De potentia*, q. 5, a. 10).

odlišné pojetí dialogičnosti v obou pojetích péče o duši. Viděli jsme, že pro sókratovsko-platónskou podobu péče o duši je konstitutivní především mezilidský, „horizontálně“ zaměřený typ dialogu. Pro křesťanskou podobu péče o duši se naproti tomu ukázal jako charakteristický vertikálně zaměřený dialog v ose Bůh–člověk. Rovněž jsme upozornili na rozdílné cíle obou podob dialogu. Zatímco nejvyšším cílem platónské podoby péče o duši je zření inteligibilního jsoucna, ideje, je posledním cílem, který sleduje křesťanská péče o duši, „spoluvýkon“ aktu lásky, tj. láskyplné sjednocení osoby konečné a absolutní. Rozbor vztahu mezi oběma výše uvedenými podobami péče o duši jsme doplnili stručným poukazem na proměnu základních představ o místě a hodnotě člověka v celku universa, k níž dochází v důsledku postupné christianizace pozdně antické kultury. Kosmocentrické pojetí skutečnosti střídá pojetí antropocentrické, či lépe „personocentrické“, tj. pojetí, podle něž se na přirozené i nadpřirozené rovině stává nejvyšším typem jsoucna jsoucno personální, tj. osoba lidská a Božská.

Závěrem je třeba podotknout, že jakýkoli pokus o analýzu tak obecného a komplexního fenoménu, jako je antická a křesťanská podoba péče o duši, s sebou nutně přináší řadu zjednodušení. Je také zřejmé, že žádná analýza nebude nikdy s to tak bohaté, komplexní a těžko uchopitelné téma vyčerpat. Tento článek tudíž mohl dané téma pojednat jen velmi parciálně, a navíc ze specifického úhlu pohledu, který byl dán především Patočkou inspirovaným pokusem o odhlédnutí od otázky nesmírně komplexního dějinného utváření vztahů mezi platonismem a křesťanstvím.²⁹ Takový pokus je ze své podstaty riskantní a snad i problematický. Byl však veden filosofickou snahou nalézt v nepřeborném množství empirického materiálu vodítko, která umožní nahlédnout inteligibilní vztahy a souvislosti.

²⁹ K tomuto tématu srov. např. E. VON IVÁNKA, *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH, 2003; C. DE VOGEL, „Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?“ *Vigiliae Christianae* 39 (1985): 1–62.

The Socratic-Platonic Form of the Care of the Soul and its Christian Pendant

Key words: Care of the soul; Socrates; Plato; Christianity; Patočka; Elenchos; Dialogue; Scheler; Hildebrand von

Abstract: The aim of this paper is to expound upon the relationship between the Socratic-Platonic form of the care of the soul and its Christian pendant. This relationship is considered essential in Jan Patočka's late concept of the spiritual roots of Europe. Patočka, however, does not develop this theme systematically. The attempt to develop this theme presented in this paper is inspired by Patočka's interpretation of the Socratic-Platonic care of the soul, but it breaks with this interpretation in important ways, as well. The difference in both approaches, however, is left implicit as the focus of the paper is on a systematic analyses of the relationship between the Socratic-Platonic and the Christian form of the care of the soul as such, not on its Patočkian interpretation. The paper analyses this relationship by trying to delineate agreements and differences between the two forms of the care of the soul in the three following respects: (1) fundamental spiritual attitudes present in each of the two; (2) the notion of dialogicity implicit in them; (3) the views on the place of humans in reality as a whole and on their dignity.

doc. Martin Cajthaml, Ph.D.
Katedra filosofie a patrologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc