

Pražská vysoká škola psychosociálních studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2016

KATEŘINA MILATOVÁ

Pražská vysoká škola psychosociálních studií



Pojetí duše ve filosofii a v psychologii a péče o ni

Kateřina Milatová

Obor: psychologie

Forma studia: prezenční

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Vacková

Praha 2016

Prague College of Psychosocial Studies



**Soul Conception in Philosophy and Psychology
and Care of Soul**

Kateřina Milatová

Field of Study: Psychology

Form of Study: Full – time study

The Diploma Thesis Work Supervisor: Mgr. Lucie Vacková

Prague 2016

Anotace

Autorka této práce se zabývala pojetím duše ve filosofii a v psychologii a fenoménem péče o duši. Pro první část *Pojetí duše ve filosofii* autorce po důkladném předběžném studiu vyplynuly následující filosofické směry a představitelé: předsokratická filosofie, která vlastně položila základy tázání a otevřela všechny významné okruhy týkající se člověka a jeho bytí; dále velikáni řecké filosofie Sókrates, Platón, Aristotelés; nejvýznamnější středověký myslitel Tomáš Akvinský; zakladatel novověkého myšlení René Descartes a konečně nejvýznamnější představitelé fenomenologie Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty a z českých filosofů Jan Patočka, Anna Hogenová. Tito filosofové se tématu duše nejen věnovali, ale řada z nich vytvořila ucelené koncepce a pojem duše je pro jejich filosofii nepostradatelný. Z tohoto zpracování se vyjevilo pojetí duše jako ontologicko-ontický pohyb. Ve druhé části předkládané práce *Pojetí duše v psychologii* rozdělila autorka podle svého uvážení vývoj psychologie na dva základní okruhy, které významně ovlivnily její historický vývoj. Těmito okruhy jsou psychologie experimentální (Wundt, behaviorismus, biologická a evoluční psychologie) a psychologie psychoterapeutická (Freud, psychoanalýza, Gestalt psychologie, humanistická, existenciální a fenomenologická psychologie). Pojem duše z experimentální psychologie téměř vymizel, v psychoterapeutické psychologii je implicitně přítomen v pojmech sebepřesah, smysl, bytí, celek apod. Duše totiž nejsilněji poukazuje na imaterialitu jako na lidský rozměr, který je součástí plnějšího, celostnějšího chápání člověka. Třetí, pouze doplňující část diplomové práce je věnována *Péči o duši*, kde je proveden krátký nástin možného uplatnění kategorie duše v soudobé psychologii a psychoterapii.

Klíčová slova

Duše, pojetí duše, tělo, tělesnost, řecká filosofie, scholastika, fenomenologie, psychologie experimentální, psychologie psychoterapeutická, péče o duši.

Abstract

The author of this thesis followed up the Soul conception in philosophy and psychology and phenomenon of Care of Soul. In the first chapter of this labour *Soul Conception in Philosophy* are mentioned philosophical courses and their representatives. This has resulted from profound preliminary studies. The courses and representatives are as follows: pre-socratic philosophy which has founded the questioning and opened meaningful circles relating to human being and his existence; giants of Greek philosophy such as Sokrates, Platon, Aristoteles; the most significant medieval thinker Thomas Aquinas, founder of new age thinking Rene Descartes and finally the significant representatives phenomenology Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty and from Czech ones Jan Patočka, Anna Hogenová. These philosophers not only pursued this subject matter but wide range of them created the integrated conceptions and Soul idea is for their philosophy indispensable. From this elaboration revealed Soul conception as ontological-ontic movement.

In the second chapter *Soul Conception in Psychology* the author has divided the psychology evolution into two fundamental circles, which has influenced its historic evolution meaningfully. These circles are experimental psychology (Wundt, behaviorism, biologic and evolution psychology) and psychotherapeutic psychology (Freud, psychoanalysis, Gestalt psychology, humanistic, existential, phenomenologic psychology). Conception of Soul almost vanished from experimental psychology, in psychotherapeutic psychology is implicitly presented in conception of being existence, whole, transcendence etc. Soul strongly points out the immateriality as human dimension which is part of holistic understanding of human being. The third additional chapter is dedicated to *Care of Soul*. There is an only short outline of potential use soul category in psychology and psychotherapy nowadays.

Keywords

Soul, Soul conception, body, carnality, Greek philosophy, scholastics, experimental psychology, psychotherapeutic psychology, phenomenology, Care of Soul.

Prohlašuji, že svou diplomovou práci na téma Pojetí duše ve filosofii a v psychologii a péče o ni jsem vypracovala samostatně, pod vedením vedoucí diplomové práce a s použitím literatury a dalších informačních zdrojů, které jsou všechny citovány v práci a uvedeny v seznamu použitých zdrojů.

V Praze, dne 27. 7. 2016

.....

Podpis autorky

Děkuji tímto Mgr. Lucii Vackové za odborné vedení, cenné rady a připomínky, které mi pomohly tuto práci zkompletovat.

V Praze, dne 27. 7. 2016

.....

Podpis autorky

Obsah

Úvod.....	9
1 Pojetí duše ve filosofii	11
1.1 Předsokratická filosofie	12
1.2 Sókrates.....	17
1.3 Platón	21
1.4 Aristotelés	24
1.5 Scholastika a filosofie Tomáše Akvinského	31
1.6 René Descartes.....	39
1.7 Edmund Husserl.....	44
1.8 Martin Heidegger	47
1.9 Jan Patočka.....	51
1.10 Anna Hogenová	56
1.11 Shrnutí.....	59
2 Tělo a tělesnost	60
2.1 Péče o tělo v novověkém myšlení a životě	60
2.2 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Edmund Husserl	62
2.3 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Jan Patočka	63
2.4 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Emmanuel Lévinas	65
2.5 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Maurice Merleau-Ponty	66
2.6 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Martin Heidegger.....	67
2.7 Shrnutí.....	68
3 Pojetí duše v psychologii	69
3.1 Psychologie experimentální	71
3.2 Psychologie psychoterapeutická	76
3.2.1. Psychoanalýza a psychodynamické směry	78
3.2.2 Gestalt psychologie	81
3.2.3 Humanistická psychologie	82
3.2.4 Existenciální psychologie	83
3.2.5 Fenomenologická psychologie.....	84
3.3 Shrnutí.....	87
4 Péče o duši	90
Závěr	93
Literatura.....	95

Úvod

Tématem předkládané diplomové práce je pojem či kategorie duše. Autorka této práce po pětiletém studiu psychologického oboru dospěla ke zjištění, že psychologie, byť má jméno duše přímo ve svém názvu (z řeckého ψυχή [psýché] duše, duch a λογία [logia] věda, výzkum – logia samozřejmě vychází z řeckého mnohovýznamového pojmu *logos*), v běžném pojmosloví slovo duše téměř neužívá. Položila si tedy otázku, zdali je tento pojem již přežitý a nepoužitelný, jestli byl opravdu vědou odmítnut a pokud ano, jestli tak bylo učiněno v souladu s dosaženým poznáním o člověku, jeho životě a niterném prožívání. Pokud chtěla autorka dojít alespoň k přibližné odpovědi, vyvstala před ní nezbytnost vyjít z filosofie a z filosofických směrů, myšlenek a přístupů, v jejichž rámci se psychologie původně vytvářela. Již v této souvislosti je ovšem nucena přiznat, že zvolené téma je velmi široké a obsáhlé a tak musela učinit celou řadu redukcí. Zároveň je povinna čtenáře upozornit na skutečnost, že celá práce je pojata jako výchozí studie, přinášející načrtnutí studovaného problému s možnou perspektivou pozdějšího detailnějšího rozpracování.

Práce je rozdělena na dvě základní části, první je *Pojetí duše ve filosofii* a druhá část nese název *Pojetí duše v psychologii*. Pro první část autorce přirozenou cestou vyplynuly následující filosofické směry a představitelé: před Sokratická filosofie, která vlastně položila základy tázání a otevřela všechny významné okruhy týkající se člověka a jeho bytí; dále Sókrates, Platón, Aristotelés, velikáni řecké filosofie, kteří pojem duše nejen tematizovali, ale zejména podali k němu svůj výklad, své porozumění; Tomáš Akvinský, nejvýznamnější středověký myslitel; René Descartes, zakladatel novověkého myšlení a konečně nejvýznamnější představitel fenomenologie Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty a z českých filosofů Jan Patočka, Anna Hogenová. Autorka přiznává, že byla v tomto svém výběru ovlivněna třemi podstatnými faktory. Především tématem a zpracováním své bakalářské práce *Zdroje a historie daseinsanalýzy v ČR*, dále studiem a promýšlením vlastního tématu duše a péče o ni a v neposlední řadě obsahovou náplní a přednášejícími osobnostmi na Pražské vysoké škole psychosociálních studií. Tyto faktory se pochopitelně promítly ve výběru a zpracování témat nejen v první části, ale rovněž ve druhé části magisterské práce, tedy ve výkladu duše v samotné psychologii. Tuto část autorka rozdělila podle svého uvážení na dva základní okruhy, které významně ovlivnily historický vývoj psychologie. Těmito

okruhy jsou psychologie experimentální (Wundt, behaviorismus, biologická a evoluční psychologie) a psychologie psychoterapeutická (Freud, psychoanalýza, Gestalt psychologie, humanistická, existenciální a fenomenologická psychologie). Třetí, pouze doplňující část diplomové práce je věnována *Péči o duši*, kde je proveden krátký nástin možného uplatnění pojmu duše v soudobé psychologii a psychoterapii.

1 Pojetí duše ve filosofii

Před samotným pojednáním o duši ve filosofii se ukázalo jako nutné alespoň krátce vymezit a určit některé filosofické pojmy (kategorie), které jsou pro výklad duše a péče o duši nezastupitelné a které jsou současně předpokladem pro filosofické uvažování. Kupodivu, pro text, který bude především o duši, bude výchozím termínem pojem **věc**, dále pak pojmy **jsoucno**, **bytí**, **fenomén**, **ontický** a **ontologický** rozměr.

Každý člověk od pradávna po současnost, od narození do smrti je obklopen celou řadou předmětů, věcí, které vnímá smysly jako něco přirozeného a samozřejmého. Věc je jsoucno, které se vyskytuje v přirozeném světě. Věc je současně fenoménem, který se fenomenalizuje, to znamená, že se ukazuje a nechává se poznat. Pojmy jsoucna a fenoménu úzce souvisí s věcmi a sami se sebou „*věc není nikdy, abychom tak řekli prostě před námi jako blok, jako nějaká danost – to neexistuje... Jsoucno je dáno právě **skrže fenomén**, ale **skrže fenomén** je dáno **jsoucno***“ (Patočka, 1999, s. 173). Jsoucno totiž znamená, že je jsoucí, jedná se o pozitivní vymezení, které vypovídá o jsoucnu, zda jest či nikoliv. Ovšem toto „jest“ odhaluje skryté pozadí, bytí, ze které se jsoucno ukazuje. Dá se tedy říci, že fenomén (jsoucno, věc) se fenomenalizuje (ukazuje, jest), vyvstává ze skrytosti bytí (ontologický rozměr) a je tedy zjevem se všemi vlastnostmi a schopnostmi (ontický rozměr). Každé jsoucno je možno nahlížet ze dvou pohledů, prvním je ontická fenomenalizace, jak se nám jsoucno ukazuje, druhým potom ontologická fenomenalizace, že jest. Neméně důležitý je pak fakt, že „...**jsoucno lze zachytit pojmem, být nikoli**...“ (Gilson, 1997, s. 15).

Ono s jazykem, pojmenováváním věcí a vytvářením pojmů je to vůbec složité, protože se často stává, že jakmile se člověk pokouší konkrétní předměty a věci pojmenovat a tudíž nějakým způsobem zobecnit, dochází k omylům a nejasnostem zapříčiněným již jazykem a řečí, ale rovněž nesamozřejmostí obsaženou právě ve věcech samotných. „*Věci si berou slovo: to značí, že slova opět sama se opět stala věcí; věc tu značí něco němého a postrádajícího všeho nitra, něco zasazeného jen do vnějškových vztahů*“ (Patočka, 1996, s. 112). Věci se zobecňují v idejích, ideje se v jazyce stávají znaky a posléze znaky znaků a původně samozřejmé věci se zcela ztrácejí. S tímto zobecňováním souvisí přirozená skepse mnoha myslitelů k obecným pojmům a naopak úcta k jednotlivinám (v řecké filosofii, scholastice i fenomenologii) a jakási následná, avšak přirozená snaha tyto

jednotliviny, v lidském světě i ve světě přírody, překonávat pomocí transcendence a metafyziky.

Těchto omylů a nesamozřejmostí si do jisté míry povšimla již mytologie, ale byli to především filosofové a v první řadě filosofové řečtí, kteří se věcmi samotnými, jsoucnem, fenoménem a bytím a jejich odrazem ve vědomí člověka, jejich poznáváním, začali systematicky zabývat. Sókrates pravil: *„všechny věci jsou pro všechny stejným způsobem zároveň a stále, ani že každá je pro každého zvlášť, tu je zřejmé, že mají svou vlastní jakousi pevnou jsoucnost, nezávislou na nás, a že nejsou od nás vláčeny nahoru a dolů naším zdáním, nýbrž že jsou sami o sobě, podle své vlastní jsoucnosti a tak, jak je jejich přirozenost“* (Platón, 2003a, s. 167).

A proto teprve přes věci, přes okolní přirozený a bezprostředně prožívaný svět, se filosofie propracovala poznáním, *„chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti a dívat se samou duší na samy věci“* (Platón, 2003a, s. 94) až k pojmům vědomí a myšlení a především k nositeli vědomí a myšlení, jímž byla po staletí, od antiky až po Descarta právě lidská duše.

1.1 Předsokratická filosofie

Jako všechny projevy lidské duše má rovněž filosofie svou prehistorii, své pradávne duševní a společenské předpoklady, jimiž jsou především mýty všech civilizací a náboženství. Od pravěku přes starověk až po dnešek nás provází mytologie, neboť *„stáří mytologie se zjevně shoduje se stářím lidstva“* (Cambell, 1998, s. 30). A v tomto ohledu *„filosofie skutečně v určitém smyslu roste z mýtu“* (Patočka, 1996a, s. 30). Co však rozumíme mýtem, proč a jak si jej lidé vytvářeli? *„Poznání vlastní smrtelnosti a nutnosti její transcendence je prvním důležitým impulzem mytologie“* (Cambell, 1998, s. 31). V mýtu současně, podle Jana Patočky (1996a, s. 24), *„se člověku objevuje určitým způsobem celek jsoucího... ve způsobu vzpomínky“*. Jinak řečeno, lidé se většinou soustředí na svět jevů, fenoménů a ztrácejí kontakt s mocnými a při tom nevědomými silami ve svém nitru. A je to právě mýtus, který nás dokáže spojit s těmito sférami lidské duše. *„Svémi obrazy v nás oživuje síly, které byly lidské duši vždy vlastní a které skrývají vědomosti druhu, moudrost, jež pomáhala člověku kráčet staletími“* (Cambell, 1998, s. 23). Mýtus je skryt v naší mysli a vyplouvá podobně jako sen. Mýtus *„krouží kolem našeho podstatného osudu, jako kolem palčivých bodů života krouží právě sen: jeho obrazy se táhnou před duševním zrakem se samozřejmostí, která nevzbuzuje podivení...“*

(Patočka, 1996a, s. 27). Zde se ovšem skrývá nebezpečí, že „*sny a mýty nás mohou odvádět ze světa současného vědomí k pocitům a myšlenkám, jež jsou zastaralé... a proto je nutné... vést neustálý dialog mezi vědomím a nevědomím, bez ustání vědomě zkoumat a přijímat symbolické obrazy z nevědomých hlubin mysli*“ (Cambell, 1998, s. 24). Nesmírně důležitý byl fakt, že v mýtu byly obrazy poprvé přeměněny ve slova, čin vsutku epochální neboť mýtus nabývá narativní povahy, stává se vyprávěním příběhů a tyto příběhy často „vyhánějí člověka z ráje“, zdůrazňují smrtelnost a poznamenávají jej fundamentální vinou, viz Starý Zákon, Gilgameš, Oidipus. Lidská bytost se stává vinnou a zbloudilou na základě vědění a poznání a „*mýtické vyprávění není obyčejný lidský příběh: je to zjevení*“ (Patočka, 1999, s. 102).

Ve fenomenologii a fenomenologické psychologii se často v této souvislosti objevují pojmy „*skrytost, temný prazáklad*“, „*vláda temné oblasti*“, (Rezek, 2008, s. 96, 168), „*temný podklad*“ (Patočka, 1996b, s. 231). Ostatně byl to již Pascal, který, jak napsal Jan Patočka (1996a, s. 27) „*naše tajná tušení...vtěluje do temných i jasných obrazů; v temných promlouvá naše úzkost, v jasných se splňuje naše touha, vše pak vnořeno do tmy dávnověku, na který se mytická mysl rozpomíná*“. Patočka rovněž věnoval značnou pozornost zpřítomňování minulosti v současném vědomí člověka a konstatoval, že „*nejpodstatnější mýtický prvek je pravěk... Mýtus udržuje spojení soudobého člověka s tímto světem minulým, tak silným a mocným, že soudobost je proti němu pocitována jako degradace*“ (Patočka, 1996a, s. 24).

Původní mytický svět má své původní mytické myšlení, ukazující se často jako umělecké dílo, např. Hesiodos nebo Homér, které ovšem není pouhým popisem skutečnosti, ale patří ke skutečnosti samé a v ní se odehrává v podobě osudů lidí a bohů. V mýtu je pevně usazen nejen Homér a Hésiodos, ale také řecká tragédie, antropogonie (mýtus o stvoření) a theogonie (zrození bohů). Postupně se však z mýtu vyvíjí nové, filosofické myšlení, nový pohled na svět, na člověka, na postavení člověka ve světě. Na cestě od mýtu k přírodní filosofii, která znamenala pokrok nejen ve své době, ale položila základy k moderní novověké vědě a filosofii, sehrály důležitou roli přírodní vědy a zejména matematika. Avšak k tomu aby byl význam matematiky skutečně objeven, bylo zapotřebí právě filosofie, „*matematika přitom nabývá své systematické formy a filosofie se stává shromažďováním jednotlivých poznatků, vědou aniž by opustila intenci k celku, jež je tématem tohoto vědění*“ (Patočka, 1999, s. 109). Mýtus zaniká, či lépe řečeno se rozpouští či dokonce přechází do „kolektivního nevědomí“ (Jung) a současně přerůstá, především

v evropských (řeckých) podmínkách do myšlení filosofického: „*filosofie navazuje na mýtus, umění na kultus. Ovšemže filosofie je obnovou onoho živého v mýtu, což ještě je možné, když mýtus se již stává bezmocným a nemocným*“ (Patočka, 1996b, s. 206).

Přechod od mýtu k filosofii se pak od vystoupení Aristotelova stává postupně přechodem k metafyzice. V rodícím se myšlení filosofickém se současně prohlubovalo chápání duše (*psýché*) jako součásti lidského jsoucna, ač původně byla v mýtu spojena existenciálně se světem bohů: „*Někteří tvrdí, že duše je vmísena do vesmíru: Thales možná proto tvrdil, že vše je plné bohů*“ (Hrušovský, 1970, s. 51).

Archaické myšlení usilovalo především, jak se často v dějinách filosofie uvádělo, o hledání a nalézání substance (podstaty), jak o tom psal již Aristotelés (2008, s. 40–48) ve své *Metafyzice*. Moderní bádání naproti tomu se více přiklání k názoru, že v tomto ohledu promítá do myšlení předsokratiků své názory a problémy právě sám Aristotelés (Patočka, 1996a, s. 32) a že prvním myslitelům se jednalo více o postižení pohybu, vývoje, změny, než o samu substanci.¹ Ať tak či onak, v každém případě lze od Thaléta po Sókrata hovořit o filosofii v dnešním slova smyslu. Filosofové se v tomto období především pokoušeli nalézt prapůvod světa, někdy i člověka a jeho duše. Často pak obě splývá v „*hrubý antropomorfismus či ještě přesněji sociomorfismus, který lidské poměry promítá naivně do celku přírody a světa*“ (Patočka, 1996a, s. 44). Typický v tomto přístupu byl například Anaximandros, který podstatu světa spatřoval v pralátce, již nazývá apeiron, která je nekonečná a věčná a je stále v pohybu.

Naproti tomu Anaximenés oproti obecnějšímu Anaximandrovu apeironu, ustanovil podstatou světa jeden ze čtyř konkrétních živlů, a sice vzduch. „*Anaximenés prohlásil vzduch za počátek jsoucna*“ (Sobotka, Machovec, 1989, s. 15), tento počátek je pak výkladem celku a zároveň každého jednotlivého jevu a každé jednotlivé věci, včetně lidské duše. „*Jako naše duše jsouc vzduchem nám vládne, tak dech a vzduch objímá celý svět*“ (Sobotka, Machovec, 1989, s. 15). Anaximenés současně své myšlení, zejména kosmologii, výrazně „matematizoval“ v čemž na něj později navázali pythagorejci. Sami pythagorejci ovšem své myšlení založené na matematice a čísle logicky abstrahovali. V jejich pojetí „*přítomný čas se stává přítomností vůbec, stálost bytí převládá před ostatními dimenzemi času. Právě v tom je síla čísla, že z věcí zachycuje stálou, nikdy se*

¹ Přestože je někdy obtížné rozpoznat názory Aristotelovy od názorů předchůdců, jsou úvodní pasáže Aristotelových knih *O duši* (1996, s. 29–49) a *Metafyzika* (2008, s. 33–63) významným zdrojem poznatků o myšlení předsokratiků, Sókrata a Aristotelova učitele Platóna.

neměnicí, vždy znovu jako tutéž myslitelnou strukturu... provádí tím v samotné struktuře jsoucího a struktuře času hluboké změny: všechno jsoucí se začíná rýsovat ve světle stále přítomného, jehož pravzorem je číslo“ (Patočka, 1996a, s. 111). V myšlení jednoho z pythagorejců, Alkmaiona, se ještě typicky mísilo uvažování mýtické s rodícím se myšlením filosofickým a starořecký důraz na změnu a pohyb: „*Alkmaion hovoří, že duše je nesmrtelná, protože se podobá nesmrtelným bytostem: to je proto, že se věčně pohybuje“* (Hrušovský, 1970, s. 67). Ani Pythagoras lidskou duši nepominul a učil: „*že lidská duše se dělí na tři části, um, rozum, vášeň. Um a vášeň jsou také v jiných živočiších, rozum je jen v člověku“* (Hrušovský, 1970, s. 69). Nejenže Pythagoras jako první dělil duši na tři části podobně jako později Aristoteles a ještě později Tomáš Akvinský, ale poprvé se pokusil duši zachytit vizuálně: „*Duše vrhnutá na zem bloudí ve vzduchu podobná tělu“* (Hrušovský, 1970, s. 69). Není bez zajímavosti, že podobnou vizualizaci je možno nalézt na mnoha středověkých a raně novověkých obrazech. Malíři vždy duši zobrazovali jako jakési bledé, „bezkrvné“ tělo, vznášející se nad postavou umírajícího či zemřelého člověka.

U Empedokla byly prapodstatou světa všechny čtyři živly, vzájemně se mísící a prolínající. Empedokles věřil, „*že duše jsou božské, ale že božští jsou i ti, kteří jsou čistí, mají čistou účast na nich“* (Hrušovský, 1970, s. 149). Do filosofie tím začala pronikat také etika a mravní uvažování.

Na rozdíl od svých předchůdců, kteří nalézali podstatu světa v principech či živlech, zabýval se Parmenidés samotným bytím, Platón jej dokonce označil v tomto smyslu za otce filosofie. „*Bylo vždy zdůrazňováno, že vlastní doménou Parmenidovou, jeho nejvlastnějším vynálezem je ontologie, aniž vždy precizováno, v čem ontologie eleatská vlastně záleží“* (Patočka, 1996a, s. 138).

U Hérakleita je fundamentálním pojmem oheň, avšak nikoliv jako tomu bylo u milétanů, chápaný jako pralátka, ale jako projev věčného koloběhu, změny, vzniku a zániku. Kategorie ohně v tomto pojetí úzce souvisí s kategorií pohybu, která, jak ještě bude uvedeno, se plně rozvinula ve filosofii Aristotelově. Hérakleitos ve svém myšlení také poprvé významně rozpracoval pojmy logos a duše. Hérakleitos učil, že „*duše má smysl (logos), který sebe rozmnožuje“* (Sobotka, Machovec, 1989, s. 32; Hrušovský, 1970, s. 103). Výklad duše jako neustále se pohybující entity, přecházející z jedné formy do druhé, Hérakleitos symbolizoval ve svém klasickém pojetí koloběhu: „*Pro duši je smrt stát se vodou, pro vodu je smrt stát se zemí, ze země vzniká voda, z vody duše“*

(Hrušovský, 1970, s. 103). Tento přístup (vztah duše a vody) filosof zachytil, když přemýšlel o člověku, následujícím způsobem: „*Duše je u Hérakleita výpar z tělesných šťáv, hlavně asi z krve... duše prý se vypařují z vlhka a duše má se k vlhku, z něhož stoupá, jako oheň, žár k moři*“ (Patočka, 1996a, s. 162). Hérakleitos a Parmenidés byli podle Patočky (1996a, s. 169) „*filosofové v ryzím smyslu slova: první našli pojetí zvláštního vědění odlišného od nazírání „mnohých“*“. Podobně Antonín Kříž ve své předmluvě k Aristotelově (1996, s. 7) knize *O duši* konstatoval, že Hérakleitos jako jeden z prvních dokázal rozpoznat a rozlišit smyslové vnímání a myšlení.

Dalším z předsockratických filosofů, který se zabýval pralátkou, ze které vznikají jsoucná, byl Anaxagorás, který ovšem na rozdíl od svých předchůdců a současníků navíc ustanovil abstraktní princip, který označil **nús** (*nous*), „*tímto jednoduchým principem je právě duch, nús, a to ve formě malé – ψυχή* (duše), *princip organického života, i ve velké, duch, jako kosmický vydělovatel a hybatel, autor světového pořádku*“ (Patočka, 1996a, s. 238). Anaxagorás tedy „*vyhlašuje rozum za původce... při jiné příležitosti však ztotožňuje rozum s duší*“ (Hrušovský, 1970, s. 156). Tohoto rozporu si povšiml již Aristotelés, který uvedl, „*že Anaxagorás pokládá duši a rozum za něco odlišného... používá však oboje jako jednu a tu samou přirozenost*“ (Hrušovský, 1970, s. 157).

Podobně jako ostatní předsockratici také Demokritos (jeden ze zakladatelů atomismu) hledal prapodstatu světa, kterou shledával ve dvou principech. Svět se skládá z plného a prázdného, které vzájemně v sebe nepřecházejí a „plné“ je tvořeno nekonečným množstvím malých, dále nedělitelných jednotek, atomů. Demokritos již ve starověku proslul svým „materialistickým“ filosofickým přístupem a ne náhodou se mnohé pozdější materialistické směry na něho odvolávaly. Nejdůležitější kapitolou Demokritovy přírodovědy byla však nauka o člověku. Stejně jako svět se také člověk u Demokrita skládá z nejrůznějších atomů, stejně jako svět je také člověk oživován atomy ohně, protože duše jako oživující princip je ohněm, nejjemnějším atomickým živlem. Demokritos tak učil „*že duše je ohnivá soustava složená z tělísek, které je možné pochopit pouze rozumem, mají kulatý tvar a ohnivou sílu a jsou tedy hmotné přirozenosti*“ (Hrušovský, 1970, s. 191). V souladu se svým materiálním pojetím světa, člověka a duše se Demokritos pochopitelně nevyhnul ani kategorii pohybu a tvrdil „*že duše hýbe tělem, ve kterém jest, tak jako se sama hýbe*“ (Sobotka, Machovec, 1989, s. 81). U samotné duše pak Demokritos definoval několikero funkcí, především dýchání a dále poznávání a chápání, které rozlišoval dvoje, poznávání smyslové a poznávání rozumové. Současně

dospěl i k mnohým etickým příkázáním, kdy tvrdil, že „*lidem se sluší dbát více o duši než o tělo, neboť dokonalost duše napravuje špatnost těla, ale síla těla bez rozumu nezlepší duši*“ (Sobotka, Machovec, 1989, s. 84). Demokritos se již tímto výrokem vyděluje z před Sokratického období a lze v tomto ohledu vidět přímou souvislost se Sókratovým uvažováním o těle, které na sobě nese tresty za duši.² Toto výlučné postavení Demokritovo vystihl Jan Patočka (2012, s. 7) „*Demokrit nepochybně celým rázem svého myšlení patří jinam nežli mezi před Sokratiky*“, avšak současně Patočka (1999, s. 120) dodal „*filosofie, nabývající své vědecké formy je již u Demokrita určitým druhem péče o duši*“. Na tomto místě je také třeba zmínit, že Demokritos byl tím filosofem, který zcela zásadně ovlivnil téměř všechny renesanční myslitele (Descartes, 1992, s. 64).

Před Sokratická filosofie do uvažování zavedla celou řadu témat, která se prolínají dějinami filosofie přes Platóna, Aristotela, scholastiku, novodobou filosofii, německou klasickou filosofii až po současnost. Před Sokratiky nejenže vnesly zásadní pojmy do filosofie, ale zároveň řadu z nich podstatným způsobem rozpracovali a tudíž ne náhodou se k nim vrací soudobá filosofie, zvláště fenomenologie. Tento fakt lze doložit např. na kategoriích podstata, svět, člověk, pohyb (první hybatel, první příčina), vznik a zánik, změna a vývoj, čas, smyslové vnímání a rozumové poznání, tělo a duše.

1.2 Sókrates

Zásadní přelom ve vývoji řeckého myšlení, ve vývoji řecké filosofie, představovalo myšlení a zejména jednání Sókratovo. Ne náhodou se tradičně řecká filosofie dělí na před Sokratickou a na filosofii po Sókratovi. Přestože, jak známo, Sókrates žádné písemné dílo nezanechal³, rekonstruuje se jeho uvažování z Platónových dialogů a samozřejmě to nic nemění na Sókratově epochálním významu. Odvěký problém dějin filosofie určit co jsou v tzv. sokratických dialozích názory skutečného Sókrata a co myšlenky Platónovy, zcela přesahuje téma této práce. V tomto smyslu bylo v průběhu staletí napsáno na tisíce monografií a studií s často zcela protikladnými závěry. Přesto bylo nutné se s touto otázkou vyrovnat a autorka se přiklání k názoru, že v raných, částečně v přechodných – *Gorgiás* a středních – *Faidón* dialozích Platón prezentoval skutečnou Sókratovu filosofii, zatímco v pozdních dialozích používal Platón Sókrata spíše v rámci svých vlastních

² Viz podkapitola o Sókratovi.

³ Tuto skutečnost pregnantně vystihl Jan Patočka (2012, s. 24): „*Sókrates, to je člověk, který svůj život identifikuje s filosofií, a proto nepíše*“.

filosofických úvah.⁴ Na rozdíl od svých předchůdců, před Sokratiků se již Sókrates nezabýval hledáním pralátky, podstaty světa, ale plně se zaměřil na člověka, jeho praktický a zejména mravní život,⁵ lidský rozum, poznávání a učení a rovněž na lidskou duši. Sókrates svým aktivním působením, učením a osobitými výklady přispěl nejen k rozvoji samotné filosofie, ale především k rozšíření filosofie mezi většinu svobodných obyvatel antického Řecka a jak uvedl Jan Patočka (1996a, s. 13): „...lze se oprávněně domnívat, že slovo filosofia začalo nabývat svého speciálního významu tam, kde z myšlenky duševního vzdělání vůbec se stávala myšlenka pravdivého, pravého, autentického vzdělání, vnitřní proměny člověka z vlastního myšlenkového úsilí o pravdu, tj. u Sókrata“. Sókrates se současně jako první začal zajímat o člověka ve společnosti, v obci, do níž člověk neodmyslitelně patří. Sókrates svým žákům a přátelům a fakticky i sám sobě přikazoval: „...nesmíme se vyhýbat ani ustupovat ani opouštět své místo, nýbrž i v boji i před soudem i všude musíme dělat, cokoli poroučí obec a vlast, anebo působit na změnu jejího mínění tak, jak je spravedlivě“ (Platón, 2003a, s. 75). Tento nový přístup, na který navázal Platón, když starost o obec položil na roveň péči o duši, Patočka přesně vystihl „filosofie jako starost o duši je zároveň starost o pravou obec“ (Patočka, 2012, s. 19). Tato starost o vlastní duši úzce souvisí se zkoumáním, zkoušením sebe sama. Jinak řečeno Sókrates předpokládá, „...že moudrost a moc obce bude vycházet z řádné péče jejich občanů o to, co je jim nejvlastnější, tedy o sebe samé – o duši“ (Jirsa, Thein, Jinek, 2014, s. 35). Celá tematika byla vyjádřena v proslulé Sókratově otázce z dialogu *Obrana Sókrata*: „Ty, výborný muži, jsi Athéňan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš, ani nepečuješ?“ (Platón, 2003a, s. 47).

Sókratovo úsilí o pravdu, o duševní, pravdivé a tak v plném slova smyslu filosofické vzdělávání a o duši samotnou dokládá Platón, když ve své *Obraně Sókrata* cituje samotného Sókrata: „...obcházím a nedělám nic jiného, nežli že přemlouvám mladé i

⁴ Z přečetné starší a soudobé, české i zahraniční platónské literatury lze uvést českou studii z poslední doby Jakuba Jirsy, Karla Theina a Jakuba Jinka (2014) *Obec a duše, K Platónově praktické filosofii*, jejíž autoři se obsahem a řazením platónských dialogů podrobně zabývají. Srov. zejména Jirsa (2014, s. 27–29), kde je uvedena rovněž bohatá sekundární literatura.

⁵ „Sókrates, pomíjeje otázky týkající se celé přírody, pojednával o otázkách mravního života“ (Aristotelés, 2008, s. 49) a tuto skutečnost Aristotelés (2008, s. 308) dále zdůraznil: „První, kdo se vědecky zabýval mravními ctnostmi a snažil se obecně je vymezit, byl Sókrates“.

staré z vás, aby se ani o těla ani o peníze nestarali spíše a tak horlivě jako o duši, aby byla co nejlepší...“ (Platón, 2003a, s. 48).

Sókrates odvolává se na Anaxágora, který v přirozenost jsouceni zařazoval rozum a duši, uvažoval o duši jako „*o té mohutnosti, která přirozenost (fysin) vozí (ochei) a drží (echei), toto jméno fyseché. Je pak možno ji vybraně říkat také psyché*“ (Platón, 2003a, s. 184). To, co následuje duši je sóma, kteréžto je tělem nebo jak někteří tvrdili hrobem duše, ale protože duše se jím (tělem) projevuje, může tělo – sóma znamenat také séma (znamení).

Sókrates se přikláněl k názoru orfiků, totiž, že „*duše trpí trest za věci, pro které je trestána, a že má tělo jako ohradu, aby byla uzavřena (sózetai) na způsob vězení; že tedy je tělo, docela tak, jak je nazýváno, sóma (schránou) duše, až by zaplatila své dluhy, a že nic není třeba měnit, ani jedno písmeno*“ (Platón, 2003a, s. 184). Sókrates se v uvedeném úryvku zaobíral tělem, které je nutně provázáno s duší, tak, že tělo přebírá na sebe trest za věci, za dluhy, které duše musí zaplatit. Zdá se, že se tak objevuje rozdělení duše a těla jako dvou, sice spjatých částí, nicméně oddělených ve svých důvodech toho jak jsou. Sókrates zároveň, před Aristotelem nejvýstižněji, duši a tělo charakterizoval: „*...duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou, kdežto tělo zase že je nejpodobnější lidskému, smrtelnému, nerozumnému, složitému a rozbornému, tomu, co nikdy není stejné samo se sebou*“ (Platón, 2003a, s. 113). Tuto spjatost a zároveň oddělenost vyjádřil i v rozboru samotného pojmu duše: „*...ti, kteří utvořili jméno duše (psýché), že totiž, když je tato věc u těla, je příčinou, že tělo žije, poskytujíc mu možnost dýchatí a chladíc je (anapsychon), kdežto zároveň s odchodem chladícího činitele tělo hyne a skonává; proto tedy to nazvali psyché*“ (Platón, 2003a, s. 183).

Duše je tím prvním a ve svém důsledku i posledním, co zodpovídá za život a jednání člověka. Na pomoc jí přichází Sókratova (Platónova) filosofie, která jí umožňuje nahlížet dobré a zlé, pro které se svobodně rozhoduje, poznává a na základě poznání jedná, přistupujíc tak sama k sobě, k jiným lidem a k okolnímu světu, „*duše pak je u Sókrata naše nejvlastnější podstata, to z nás, co všechny naše činy posléze vykonává a za ně odpovídá, co je tudíž také ve stálé sázce a krizi, na rozcestí mezi dobrým a zlým, abychom tak řekli anachronicky, mezi spásou a zkázou. Filosofie zachraňuje duši tím, že se pro ni stará o výslovný cvik, hygienu a léčbu v elementu světla rozumu a pravdy...“ (Patočka, 1996a, s. 15). Přičemž je stále mít na paměti, „*dobré a zlé se netýká tělesného člověka,**

nýbrž týká se pouze duše“ (Patočka, 2012, s. 31). Vzhledem k výše uvedenému chápání duše u Sókrata (nesmrtelnost, nezničitelnost) bylo logické, že filosof požadoval neustálou a soustavnou péči každého jedince (nejen filosofa) o svou duši „a to netoliko pro tento čas, po který trvá tak řečené žití, nýbrž po všechnen, a bylo by to tedy... hrozné nebezpečí, jestliže ji člověk zanedbá“ (Platón, 2003a, s. 148).

Tématikou duše (těla a smrti) se Platón (2003a, s. 91–92) potažmo Sókrates zabýval především v dialogu *Faidón*, kde si kladl zásadní otázky: „...myslíme něco slovem smrt?... snad něco jiného než odloučení duše od těla? A být mrtev že znamená to, že tělo, odloučeno od duše se dostane zvlášť samo o sobě, a zvlášť je sama o sobě duše odloučena od těla? Je snad smrt něco jiného než toto?“ a dále „...že se zájem muže netýká těla, nýbrž od toho že je co možná oddálen a je obrácen k duši?“ A sám si také odpověděl, „... filosof, co nejvíce oprošťuje duši od společenství těla, více než ostatní lidé.“ Neboť filosof „...když má zemřít je pln dobré naděje, že se mu až zemře, dostane na onom světě největšího dobra“ (Platón, 2003a, s. 90).

Tam kde Platón ve svých dialozích hovořil o Sókratově péči o duši, užíval velmi často rovněž pojem zdatnost, neboť „*péče o duši a zdatnost je tou nejdůležitější činností, kterou člověk může vykonávat*“ (Jirsa, Thein, Jinek, 2014, s. 65). V sókratovských dialozích tak lze nalézt teze o zdatnosti jako jisté kognitivní schopnosti (např. *Menón*, *Prótagoras*, *Lachés*). Sama terminologie není ovšem ustálená, jsou zde používány pojmy jako např. praktické vědění (*frónésis*), moudrost (*sofia*), statečnost (*andreia*) a pravé poznání (*epistéme*) (Jirsa, Thein, Jinek, 2014, s. 72). V dialogu *Menón* spojuje Platón zdatnost s rozumností, přičemž prvním předpokladem zdatnosti je samo dobro. K tomu Sókrates přidává další předpoklad, že dobro vždy zahrnuje vědění, „*idea Dobra, kterou se obírá Ústava a od níž se určuje řád polis i psýché zaujímá v této nové „noetické“ orientaci zvláštní přední místo*“ (Gadamer, 2010, s. 23). H. G. Gadamer, který se podrobně zabýval sókratovskou, platónskou a aristotelovskou terminologií, zdůrazňoval, že „*se Platón často dává vést jazykovým úsem a říká místo dialektika také techné nebo epistéme. Není však vůbec překvapivé, že může dialektiku nazvat také frónésis... Dialektika je něco víc než to: je to rozumnost*“ (Gadamer, 2010, s. 29). Celou problematiku Sókrates výstižně shrnul: „*Jestliže tedy je zdatnost jedna z věcí, které jsou v duši a jestliže je nutně prospěšná, musí to být rozumovost, když všechny duševní věci nejsou sami o sobě ani prospěšné ani škodlivé, nýbrž se stávají škodlivými i prospěšnými podle toho, přibude-li k nim rozumovost nebo nerozumnost*“ (Platón, 2003c, s. 364).

1.3 Platón

V rozvíjení filosofického myšlení vůbec a v zájmu o duši zvlášť Platón zcela vědomě navazoval na svého učitele, ale jak vystihl Jan Patočka: „*Platón v tomto ohledu je pokračovatelem, ale zároveň též bodem obratu. Neboť u Platóna je filosofie sice stále ještě takovým vnitřním obrozením, ale zároveň je jeho výkladem*“ (Patočka, 1996a, s. 15). Současně Patočka konstatuje, že Platónova filosofie je starost o duši, je to jeden ze základních motivů Platónovy filosofie, a dokonce uvádí: „...*domnívám se, že Platónova filosofie celá je svou povahou, svou podstatou o ψυχη, třebaže není samotným Platónem jako nauka o ψυχη výslovně vykládána*“ (Patočka, 2012, s. 19; 1999, s. 67). Avšak u Platóna je stále ještě pojem duše pojmem mytickým, v němž jde o mytické pojetí duše, která je dechem a sídlí v krvi, odkazuje ještě k Homérským představám o duši a k mnohým předsokratikům.

„*Platón učinil veliký krok za Sókrata tím, že jednak upjal svou pozornost na logos, jakožto prostředek všeobecné sdělitelnosti myšlenky, jednak pomocí pojmu počal vykládat lidský i filosofický život z objektivního řádu bytí*“ (Patočka, 1996a, s. 15). U Platóna, na rozdíl od Sókrata, „*nejde již pouze a výhradně o starost o duši, nýbrž skrze tuto starost a v ní, se spatřuje celý smysl jsoucná a postavení člověka v něm*“ (Patočka, 1996a, s. 18 – 19). Nad Platónem (a Aristotelem) pak Patočka dospívá k přesvědčení, že „...*filosofie není naprosto vyslovitelná, jako jsou jiné vědomosti, nýbrž z hojného společného přebývání u jejího předmětu, ba ze soužití náhle jako když přeskočí jiskra ohně, vzplane světlo v duši a samo se dále živí. Vědomosti, např. matematické poučky a výsledky jsou čímsi přenosným; filosofie je od duše neodlučná*“ (Patočka, 1996a, s. 16).

Věc filosofie lze chápat a nazírat ve čtyřech stupních, které Platón uvádí v tomto pořadí: jméno (λόγος), obraz (ειδώλου), mínění, nahlédnutí (εν τη ψυχη) a čtvrtým stupněm je pevné vědění (επιστέμει). Nesporně zajímavá je skutečnost, „*že na Platónově pojetí vědění je zvláštní, že vždy již formuje duševní hnutí jedince, který toto vědění má*“ (Jirsa, Thein, Jinek, 2014, s. 76) a je vlastně zdatností.

Pravé poznání (*epistémé*) bylo jednou z nejvýznamnějších oblastí, jimž věnoval Platón zvláštní pozornost. EPISTÉMÉ, pevné poznání pravé skutečnosti a pravdy a nahlédnutí naší mysli, NOUS, jsou činnosti usídlené v duši: „...*epistémé (vědění) udává, jak duše, ... sleduje hepomenés pohybující se věci*“ (Platón, 2003a, s. 198). Toto poznání dosáhne oblasti neproměnlivé a stálé na rozdíl od smyslového poznání, které zachycuje vždy jen to, co je proměnlivé a nestálé a je tak vlastně jenom zdáním, řecky DOXA. Platón tak

načrtl komplexní schéma lidské zdatnosti, ve kterém rozlišil tři prvky: vědění, rozumnost a duševní hnutí. Prospěšnost a zvláště dobro duševních hnutí určuje rozumnost. V návaznosti na tři vyjmenované části zdatnosti pak vědění s rozumem formuje duševní hnutí a lze je označit za rozumnost (Jirsa, Thein, Jinek, 2014, s. 83). Platón současně rozdělil duši na tři komponenty: žádostivá část duše (chtíč), vznětlivá část duše (srdnatost) a rozvázná část duše (rozum) – „*toto dělení tkví původně ve vztahu lidského života, psýché k ideálnímu měřítku*“ (Patočka, 1999, s. 51).

Nesmrtelná část duše se podle Platóna skládá ze směsi tří složek, bytí, totožnosti a různosti, z nichž každá je sama směsí dvou základnějších složek, totiž na jedné straně mají nedělitelnou a neproměnlivou variantu a na druhé straně variantu proměnlivou, jež vzniká v oblasti těl. Z tohoto popisu vyplývá, že duše světa, jež je výkladově podobná duši lidské: „*...nemá ani přirozenost nedělitelné a neproměnné (inteligibilní) formy, ani přirozenost dělitelného tělesa, které vzniká a zaniká, nýbrž že má jakýmsi způsobem podíl na obojím, jsouc sama čímsi prostředním mezi nimi. A druhá věc, kterou víme, je, že tato surovina, která je podkladem všech dalších určení, je směsí bytí, totožnosti a různosti, tj. že má cosi společného s oněmi třemi velkými rody, jež jsou podle Sofisty ve svých vzájemných implikacích nezbytnou podmínkou každého logu*“ (Karfík, 2007, s. 108). Schopnost duše vytvářet logos ve smyslu racionálního výkladu znamená nabývat poznání kategoriálních určení jako „týž“, „různý“ a tudíž se dotýká něčeho, co má na jedné straně rozptýlenou povahu a na straně druhé povahu nedělitelnou. Duše tedy může vypovídat o smyslově vnímané skutečnosti a vzniká mínění (*doxa*), současně o inteligibilních formách a takové poznání je náhledem, věděním (*nús, epistéme*).

Významnými a důležitými pojmy jsou pro Platóna „*ideje*“, (Patočka, 1964, s. 30), které vládou viditelnému světu a Platónem jsou pojímány jako „*jsoucnost vskutku jsoucí*“, (Platón, 2003b, s. 244) dále „*pohyb v nejširším smyslu jako proces vůbec*“, (Patočka, 1964, s. 31) a zvláště „*duševní pohyb*“ (Patočka, 1964, s. 33). Světová i individuální duše sehrává v Platónově filosofii vůbec velmi důležitou roli, vždy neviditelná, „*...avšak účastna rozumu i harmonie, nejdokonalejší výtvarce ze všech pomyslných a věčných jsoucen nejdokonalejšího*“ (Platón, 2003d, s. 396). Zásadní pojem duše ovšem také u Platóna prochází určitými změnami. V dialogu *Faidros* Platón (2003b, s. 396) jednoduše konstatuje: „*Veškerá duše je nesmrtelná*“, zatímco v dialogu *Timaios* dlouze uvažuje „*...o duši, kolik má v sobě smrtelného a kolik božského a kde a v jakém spojení a z kterých příčin byly její části různě rozsazeny...*“ (Platón, 2003d, s. 434) přičemž o

několik stránek dříve přímo uvádí, že duše „*jest smíšena ze tří jsoucen, z totožnosti a různosti a z jsoucnosti*“ (Platón, 2003d, s. 396).

Patočka (1964, s. 33, s. 35) při svém studiu Platóna konstatoval, že „*pohyb duše vyplývá z jejího zvláštního postavení ve jsoucnu – spojuje to, co je beze změny, se světem změny...*“ a dále „*...duše je od základu aktivita: pohybuje se věčně a přitom sama od sebe*“. Ani s pohybem, počátkem a vznikem to však není u Platóna zcela jednoduché. Ve zmiňovaném dialogu *Faidros* píše, že duše je „*zdrojem a počátkem pohybu. Počátek však je bez vzniku. A pak je nutně duše jsoucnou nevzniklé a nesmrtelné*“ (Platón, 2003b, s. 242). Ve svém posledním dialogu *Zákony* ovšem Platón (1997, s. 247–280) dlouze uvažuje nad duší coby **vzniklým** počátkem pohybu, „*...tedy o počátku všech pohybů, který první vznikl mezi jsoucnými stojícími a je první mezi věcmi se pohybujícími...*“ (Platón, 1997, s. 278) a dále potvrzuje „*o duši, že to je nejstarší a nejbožštější ze všech věcí, jejichž pohyb, dostav svůj vznik, způsobil ustavičnou jsoucnost světa*“ (Platón, 1997, s. 351). Pojmy pohyb a klid Platón (2003a, s. 380–393) rovněž zkoumal ze všech možných úhlů pohledu v dialogu *Sofisté*. Zajímalo ho, zdali pohyb a klid existují v nějakém vztahu, jsou-li či nejsou protiklady, zdali se vůbec různí, jaký je jejich poměr ke jsoucnu (a nejsoucnu), aniž dospěl, na rozdíl od Aristotela, k ucelené teorii pohybu.

Duše je však také Platónem označována jako „samopohyb“, co se samo uvádí v pohyb.⁶ Patočka (1999, s. 52) k tomu dodává: „*...duše není tedy souměřitelná se žádnou jinou věcí právě z tohoto důvodu: celá je bytím tohoto pohybu a žádná jiná věc nemá v sobě takový samostatný pramen pohyblivosti, takový samopohyb. Věci jsou zformovaný prostor, ale duše je celou svou povahou časová pohyblivost*“. Avšak duše se nejen stává samopohybem, ale je přímo „*principem pochopení nás samých a obrátila se k úloze stát se principem pochopení pohybu vnějších věcí kolem nás*“ (Patočka, 1999, s. 53). Pohyb tak Platónovi sloužil nejen k pochopení lidské duše a k vysvětlování okolních jednotlivých věcí, ale hovořil dokonce „*i o pohybu duše božské a kosmologie, u Timaiia speciálně o duši světa*“ (Patočka, 1999, s. 67).

Spolu s pohybem duše se tak Platón často obracel k okolnímu světu, především, podobně jako Sókrates, k obci, v níž člověk žije a v *Zákonech* učil, že není možná šťastná a blažená duše sama o sobě, ale vždy jen ve šťastné obci. Rovněž ve „vnějším“ životě

⁶ Duší a pohybem (samopohybem) se Platón zabýval poměrně často, jako příklady lze uvést dialogy *Faidros* (Platón, 2003b, s. 242), *Timaios* (Platón, 2003d, s. 396–397) nebo *Zákony* (Platón, 2003e, s. 321–322).

rozeznával tři komponenty, samu duši, dále pak tělo a vezdejší majetek (peníze). „*Obec, která má trvat bez pohromy a má být podle lidské možnosti šťastná, má, jak se podobá, a nutně musí, správně rozdělit pocty a újmy cti. Správně to dělat znamená, že za nejcennější a první dobra platí dobra duševní, když je v duši rozumnost, za druhé pak krásné a dobré vlastnosti tělesné a za třetí takzvaná dobra majetku a peněz*“ (Platón, 2003e, s. 109). Také v proslulých *Listech* Platón (2003e, s. 485) zdůraznil, „*že ze tří věcí, duše, těla a hmotných statků, budou na první místo stavěti duševní dobrost, na druhé pak za duševní dobrostí dobrost tělesnou, na třetí pak a na poslední místo hodnotu hmotných statků, sloužící tělu i duši*“.

Pro Patočku se pak stává Platón stejně jako Aristotelés společně s duší a péčí o ni celoživotním tématem. Aristotelés je pro Patočku: „*...pokračovatelem na cestě filosofického pohybu, který je zahájen Sókratem a který po něm reflektuje Platón, pohybu, kterému jsme dali jméno starost, péče o duši. Ten je u Platóna specifickým **vertikálním pohybem**, vertikálním v tom smyslu, že směřuje z místa, kde především jsme, tzn. v nížinách jsoucna – k jeho vrcholům, k tomu z čeho jsoucno pramení...*“ (Patočka, 1999, s. 328). Pohyb a duše se posléze stávají zásadními filosofickými pojmy a předmětem zájmu nejen v řecké a antické filosofii, ale provázejí vývoj filosofie až do 20. století, kdy to byla především fenomenologie, která se k řecké, zejména Platónově a Aristotelově filosofii neustále a systematicky navracela. Logicky, neboť právě Jan Patočka svůj celoživotní zájem o Platóna a jeho pojetí duše vystihl v celku lapidárně: „*Platónova filosofie celá je svou povahou, svou podstatou nauka o ψυχη*“ (Patočka, 1999, s. 67). Nelze však přehlédnout, že přinejmenším od Platóna, pokládajícího ideje za nejreálnější skutečnost, dochází v myšlení ke stále intenzivnější subjektivizaci jsoucna, ke stále větší subjektivizaci metafyziky (filosofie). Největší skok v tomto ohledu pak znamená Descartes, skutečný otec novověkého subjektivismu, vrcholícího ve filosofii ducha G. W. F. Hegela, na kterýžto vývoj reaguje kriticky až Nietzsche a s menšími (Husserl) či většími (Heidegger) úspěchy fenomenologie.

1.4 Aristotelés

V Akademii a později v Lyceu dochází pravděpodobně ještě za Platónova života, a v každém případě po jeho smrti, k procesu osamostatňování konkrétních věd (geometrie, astronomie, fyziky, biologie) na straně jedné a k vývoji filosofie k čisté teorii se specifickou vnitřní strukturou na straně druhé. „*Filosofie již není ono nevyřslované jedno,*

úzce souvisící se starostí o duši, nýbrž má části, partie, obory. To vše jsou příznaky nového pojetí filosofie, nového smyslu toho slova, který se do jisté míry znovu setkává s oním smyslem před Sokratickým... že je teď zase celá řada filosofí, celá řada filosofických interesů“ (Patočka, 1996a, s. 19). Skutečným akcelerátorem tohoto procesu pak je Aristotelés, který „vidí ve filosofii prostě jednu z lidských činností, sice nejcharakterističtější a nejhlubší, ale v podstatě na stejné úrovni jako vše ostatní“ (Patočka, 1996a, s. 19). Aristotelův přístup k filosofii jako čisté teorii, mající svůj účel v sobě, souvisí rovněž „s jeho klasifikací filosofování na filosofii teoretickou, praktickou a poetickou“ (Patočka, 1996a, s. 20). Aristotelés vytvořil teorii vědecké filosofie, ale současně: „...příkré odloučení teorie a praxe a přísné odloučení filosofických disciplín dalo vznik problémům, s nimiž zápasily a zápasí věky, problémům o přednosti teorie a praxe, o vzájemné závislosti a souvislosti disciplín...“ a dále pak „...s takovými obtížemi pojetí Sókratovo a v menší míře Platónovo zápasit nemusí. Jaký div tedy, pozorujeme-li, že se velmi často v dějinách zájem obrací od Aristotela a jeho filosofické systematiky k Platónovi a Sókratovi!“ (Patočka, 1996a, s. 21). Není cílem této práce přispívat k řešení staletého sporu o významu Platónovy filosofie na straně jedné a Aristotelova myšlení na straně druhé. O tom, který z obou velikánů řecké filosofie byl přínosnější a inspirativnější ve vývoji filosofie, se vedly, vedou a jistě i v budoucnosti povedou rozsáhlé diskuse, avšak z hlediska uvažování o duši (a těle) jsou bezesporu důležití oba dva, byť Aristotelovi lze přiznat v jeho promyšlení uvedeného tématu větší systematičnost a ucelenost. Autorka se na tomto místě ztotožňuje s názorem Étiennea Gilsona, že „Aristotelés neučinil nic menšího, než že založil metafyziku jako vědu jasně vymezenou svým přesně vymezeným předmětem“ (Gilson, 1997, s. 13). Ani v případě Aristotelově, podobně jako tomu bylo na předchozích stránkách, se ovšem nelze vyhnout komplexnějšímu rozboru Aristotelovy filosofie jako celku a jednotlivých filosofických kategorií zvlášť a teprve následně přistoupit k analýze duše a těla.

Základní a výchozí filosofické pojmy u Aristotela jsou: podstata (*usiá*), jsoucno (*to on*), látka (*hýlé*), forma (*morfé*), pojem (*logos*), pohyb, možnost (*dynamei*), skutečnost (*energia*) a uskutečnění (*entelechia*), jež se děje činností (*ergon*). Aby možnost přešla ve skutečnost, musí být toho mocna, musí mít mohoucnost (*to dynaton*). Důležitosti pojmu mohoucnost si ostatně povšiml již Platón (2003e, s. 499): „Mohoucnost: to, co je samo o sobě činné“.

Podstata je to, co prostě je, čemu jedině náleží bytí ve vlastním slova smyslu, je podkladem všeho ostatního. O podstatě se nejčastěji mluví čtyřmi způsoby: „...*podstatou každé jednotlivé věci je bytnost (to ti én einai), obecně (to katholú), rod (genos) a podmět (hypokeimenon)*“ (Aristotelés, 2008, s. 167). Aristotelés za první podstatu označil následující: „...*tvarem (eidos) nazývám bytnost jednotlivé věci a první podstatu*“ (Aristotelés, 2008, s. 176), avšak zároveň svůj výklad znesnadnil propojením pojmu podstaty (substance) se jsoucnem, „*stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co je jsoucno, neznamená nic jiného než otázku, co je podstata*“ (Aristotelés, 2008, s. 166).⁷ Aristotelův přístup k pojmu podstata je ovšem ještě komplikovanější: „*Jeden určitý druh jsoucna nazýváme podstatou, u které rozlišujeme jednak látku, jež sama o sobě není ještě určité toto zde, jednak má podobu a tvar, podle něhož se již něco označuje jako určité toto zde, a za třetí celek, který je složen z obojího*“ (Aristotelés, 1996, s. 50). V duchu pozdějšího karteziánismu a jeho obratu k subjektu je zajímavé, že podstata u Aristotela je podkladem všeho ostatního a Aristotelés pojem podklad užíval ve významu subjekt, subjektivní, podmětný v kontrastu k výrazu objekt, objektivní, předmětný. V tomto smyslu se uvedené pojmy užívají ve filosofické terminologii prakticky až do Kanta.

Látka (*materia*) je podkladem všech věcí, všech tvarů ve světě vznikajících a zanikajících, sama se ovšem nemění a přetrvává. Látka znamená možnost přijmout formu (*tvar*). Forma (*tvar, specie*) je principem jednoty ve světě a svým způsobem je vlastním předmětem poznání. Jestliže je látka možností, pak teprve formou se stává skutečností a vznikají jednotlivé věci, bytosti i celek světa. Aristotelés současně identifikoval formu s logem (pojmem) věci a člověka. Obsahem pojmu (logu) se rovněž vystihuje podstata věci a zároveň pojem označuje účel (*teleos*), dá se dokonce říci, že pojem vystihující podstatu věci přímo splývá s formou a účelem. Teorie pojmu (loga) je u Aristotela jednoznačně ontologická. Pojem se dokonce shoduje do určité míry s Platónovou ideou, avšak rozdíl je ve skutečnosti, že Aristotelova podstata neexistuje vedle jednotlivých věcí a lidí (jednotlivin) jako u Platóna, ale je přímo ve věcech. Obecniny tak existují v jednotlivinách, a realitu v nich mají jako jejich formy. V *Metafyzice* Aristotelés přímo kladl logos jako princip formy v protikladu k látce (*Metafyzika III. 1, VII. 10*). V osmé a

⁷ Neurčité Aristotelovo pojetí některých základních kategorií vedlo k mnoha nejasnostem u jeho následovníků a vykladačů od starověku až po současnost. Jsou však také postupy opačné, např. Étienne Gilson (1997, s. 63) jednoznačně a jednoduše uvedl: „*Pravé aristotelské jméno pro jsoucno je substance a ta je totožná s tím, co jsoucno je*“.

deváté knize *Metafyziky* se Aristotelés podrobně zabýval souvislostí látky a tvaru a zejména možnosti a skutečnosti. Možnost a skutečnost⁸ se přímo k sobě mají jako látka a forma, formou se látka jako možnost stává skutečností. Je naprosto dle Aristotela zřejmé: „...že něco jiného znamená možnost a něco jiného skutečnost (*energeia*). Mohoucí (*dynaton*) je to, čemu – náleží-li mu skutečnost (*energeia*) toho, k čemu má schopnost – nenastane nic nemožného (*adynaton*)“ (Aristotelés, 2008, s. 217). Aristotelés dokázal bytostně filosofické pojmy propojit s uvažováním nad lidským vědomím: „...látka je možností, tvar skutečností a to v dvojím smyslu, jednak jako například vědění, jednak jako zkoumání či rozjímání“ (Aristotelés, 1996, s. 50). Skutečnost tak má fakticky dvojí význam, jako vědění a jako zkoumání, a tak duše „je první skutečností přírodního těla, které má v možnosti život“ (Aristotelés, 1996, s. 51). A z uvedeného vyplývá, že duše je pojmová podstata neboli bytnost těla. Bytnost⁹ tedy jako podstata je princip tvaru a současně princip činný, který v látce uskutečňuje jednotlivou věc, činí ji tím, čím být má. Bytnost věci tak u Aristotela není transcendentní jako Platónova idea, nýbrž je imanentní, znamená vnitřní činnost a působící podstatu ve věcech. A byl to Jan Patočka, kdo si povšiml, že na rozdíl od Platóna, směřujícího prostřednictvím duše a jejím poznáním po vertikále vzhůru, k věčnosti: „Aristotelés je ten filosof, který první v celé tradici tematizuje jednání, jednání člověka jako rozhodnutí, které se odehrává v duši, které se děje ve smyslu dobrého života... to je zkušenost, která Aristotela vede k tomu, aby vertikální pohyb, který vykonával platónský filosof, ohnul do horizontálního“ (Patočka, 1999, s. 329).

Z dosud řečeného vyplývá, že uskutečňování, dění, činnost, spojování látky s formou a promítání loga do věci se děje pohybem. Snad lze dokonce říci, že pohyb je ústředním bodem Aristotelova uvažování. Nelze nezmínit na tomto místě fenomenologicky uvažujícího filosofa, uvědomujícího si epochální význam kategorie pohyb jak v myšlení Aristotelově tak ve vývoji veškeré filosofie až po současnost: „...právě aristotelská

⁸ Možnost (*potentia*) a skutečnost, uskutečnění (*actus*) jsou velmi důležité a lze říci, že svým způsobem i nedocenené pojmy u Aristotela, kde jsou sice abstraktní, ale mají nezpochybnitelný základ v konkrétní filosofově zkušenosti. Neméně důležité je konstatování, že z možnosti se stává skutečnost, avšak může se tak dít jen působením skutečnosti samé. Před Aristotelem filosofové rozdíl a vztah mezi možností a skutečností nedokázali postihnout.

⁹ Kategorie bytnost měla výjimečné postavení v řadě Aristotelových spisů. Specificky se jí zabýval v *Topikách*, ovšem nikoliv ve vztahu k člověku a duši, ale jako tou nejobecnější kategorií „neboť žádnou zvláštní vlastnost nesmí vyjadřovat bytnost“ (Aristotelés, 1975, s. 101) a dále toto stanovisko prohloubil v poznatku, že „každé ze jsoucnen má jen jednu bytnost“ (tamtéž, s. 128). Současně občas zaměňoval či ztotožňoval pojmy bytnost a podstata: „dále se podstatou každé jednotlivé věci nazývá ještě bytnost“ (Aristotelés, 2008, s. 132).

ontologie duševna pomohla nechat v rámci křesťanského světa uzrát dalekosáhlý a bohatý výklad bytí života, spočívá v tom, že spolu s aspektem pohybu a právě díky němu se do zorného pole dostal rozhodující fenomenální charakter intencionality, a tím byl fixován určitý úhel pohledu“ (Heidegger, 2008, s. 53).

Pohyb je uskutečňování jsoucna v možnosti, je to přechod možnosti ve skutečnost, pohyb sahá tak daleko jako vztah možnosti ke skutečnosti a v plné skutečnosti je dosaženo cíle pohybu. Aristotelés rozeznává pohyb místní (změna místa), kvantitativní (růst, úbytek, zvětšování a zmenšování) a kvalitativní (změna vlastností). Všechny pohyby, vznik a vývoj usiluje o uskutečnění formy, má jasný účel (cíl, telos) a je tak pohybující se příčinou, splývající s příčinou účelovou. V tomto smyslu pak samozřejmě veškerý pohyb vede až k prvnímu hybateli (bohu), který je dále nehybný. Důležitý je Aristotelův poznatek, že každá skutečnost je dříve než možnost, jedna skutečnost co do času předchází skutečnosti druhé, až se dospěje ke skutečnosti věčného prvního hybatele: „...skutečnost je dříve než možnost a každý počátek změny“ (Aristotelés, 2008, 227).

Kategorie pohybu pak velmi úzce souvisí s pojetím duše a těla, jež jsou vlastním předmětem této práce. Aristotelés (1996, s. 101) považoval vědu o duši za nejpřednější, neboť „...duše jest nějak vším, co jest...“, současně však uvedl, že je velmi neschopný nabýt o duši nějakých spolehlivých znalostí. Antonín Kříž ve svém úvodu k Aristotelově (1996, s. 26) spisu *O duši* problém vystihl: „Předně je nutno určit, ke které kategorii duše náleží a co jest, zda totiž jest jednotlivinou a podstatou, či jakostí nebo kolikostí anebo některou jinou kategorií... Za druhé zda náleží k bytostem možným, či jest spíše druhem skutečnosti, neboť v tom jest značný rozdíl“. Vycházeje ze svých předchůdců tak tedy dospěl Aristotelés k závěru, že s pojmem duše nejúžeji a ponejprv souvisí pojem pohybu, „poněvadž duše zřejmě pohybuje tělem a jest přirozeno, že jím pohybuje týmiž pohyby, jakými se pohybuje sama“ (Aristotelés, 1996, s. 35).

Na rozdíl od před Sokratiků Aristotelés zásadně nesouhlasil se ztotožňováním duše a harmonie.¹⁰ Před Aristotelem Sókrates nedošel ve svých rozborech stavu duše a harmonie (neharmoničnosti) k jednoznačnému závěru a ten vlastně ponechává na samotném čtenáři (Platón, 2003a, s. 128–132). Podle Aristotela se „mluvit o harmonii lépe hodí při zdraví a vůbec při tělesných přednostech než při duši. Nejvíce by to bylo zřejmé, tehdy, kdyby se

¹⁰ „Někteří z filosofů tvrdí, že duše je harmonií, jiní, že obsahuje harmonii“ (Hrušovský, 1970, s. 71) a také „Pythagorás a Filolaos tvrdili, že duše je harmonií“ (Sobotka, Machovec, 1989, s. 132).

někdo pokusil stavy a činnosti duše uvést na druh harmonie; stěží by se mu to podařilo“ (Aristotelés, 1996, s. 39–40). V aplikaci svých výchozích pojmů možnosti, skutečnosti, mohutnosti a pohybu na duši došel Aristotelés (1996, s. 54) k závěru, že tato „*se vymezuje čtyřmi mohutnostmi, vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem“*. Z uvedených čtyř charakteristik duše věnoval filosof největší pozornost, vedle pohybu, mohutnosti myšlení, neboť „*je to v první řadě duše, již žijeme, vnímáme, myslíme“* (Aristotelés, 1996, s. 55). Ovšem současně sděluje, že „*o rozumu a mohutnosti myšlení není dosud nic objasněno, ale zdá se, že je jiný druh duše a že jenom ten se může oddělovat jako něco věčného od pomíjivého“* (Aristotelés, 1996, s. 54). Rozum je ona složka duše, kterou člověk současně poznává a myslí. V souladu s Aristotelovou ontologií zaměřenou na svět a jednotlivé věci v něm lze poznávání světa charakterizovat jako činnost sice rozumovou, ale současně vázanou na smyslové vnímání věcí a na věci samotné. Poznání je dosaženo, jakmile se forma rozumu sjednotí s formou věci (Aristotelés, 2008).¹¹ Aristotelés po Hérakleitovi a Platónovi zásadně oddělil a rozlišil smyslové vnímání a rozumové myšlení (poznávání) a stal se de facto filosofickým zakladatelem psychologie, přestože sama psychologie je samostatnou vědou až od 2. poloviny 19. století. V Aristotelově filosofické koncepci připravující půdu psychologii je tak nutno rozlišovat dvě části, teorii o animální duši a o psychických dějích, společných zvířeti a člověku, a učení o rozumu (myšlení) jako mohutnosti, která se vyskytuje pouze u člověka.¹²

Rozdíl mezi smyslovým a rozumovým přístupem k věcem a světu v celku se u Aristotela promítl dokonce i do tak fundamentální kategorie jakou je podstata: „*...všechny smyslové podstaty mají látku. Podstatou je podmět, v jednom smyslu látka (hýlé) – látkou rozumím to, co není sice **toto zde** ve skutečnosti, ale je **toto zde** v možnosti – v jiném smyslu však pojem (logos) a tvar (morfé)... za třetí je to, co je z nich složeno...“* (Aristotelés, 2008, s. 202). Ve svém promýšlení duše Aristotelés nijak nepodceňoval ani tělo, neboť duše je sice principem života, ale tělo je zdrojem života, tvoří s duší celek a dává mu určitý smysl. Tělo je látkou, která se může stát vším, je možností a duše jako forma je

¹¹ Podle Antonína Kříže Aristotelés (1996, s. 205-206) rozlišuje rozum na teoretický, který se projevuje jako intuitivní postihování čili rozumění (nús, intellectus, Verstand), týkající se bezprostředního poznání obecných principů myšlení a jednání a dále na zprostředkované poznání (logos, ratio, Vernunft, přemýšlení, rozmysl), abstrahující, usuzující a dokazující činnost.

¹² „*Vjem příslušného předmětu je vždycky pravdivý a je možný u všech živočichů, ale myšlení může být také nesprávné a vyskytuje se jen u těch bytostí, které mají rozum“* (Aristotelés, 1996, s. 90).

uskutečněním, entelechií. Tělo je látka, podklad, možnost, duše je forma, tvar, skutečnost. Zcela přesně řečeno: „...*duše je podstatou a skutečností určitého těla...*“ (Aristotelés, 2008, s. 205), nebo také: „...*duše jest příčinou a počátkem živého těla...*“ (Aristotelés, 1996, s. 59). Zajímavý je Aristotelův přístup k nedostatkům a problémům duše, když tvrdil, že slabost duše není v duši samotné, ale v těle, jinými slovy, psychické onemocnění téměř vždy souvisí s nějakým problémem tělesným (a naopak) což implicitně obsahuje důležitost a nezbytnost celostního přístupu k člověku a zcela odpovídá dnešním poznatkům psychoterapie.

Na rozdíl od Řeků římská epocha antického světa „méně filosofovala“ v oné komplexnosti jak tomu bylo právě ve filosofii řecké, zato se mnohem více pěstovala právní věda a dále politická teorie, řečnictví, dějepisectví, poezie. Římský svět znal mnoho bohů, náboženských systémů a kultů, avšak současně docházelo k podstatnému poklesu náboženského citění, k vyprázdnění náboženství jako takového. Tento svět, řečeno slovy Hegelovými (2004. s. 206), „*ve své bezradnosti a v bolesti z bohaprázdnosti vedl ke konfliktu se skutečností a zplodil společnou touhu po uspokojení, dosažitelném jen vnitřně v duchu a připravil půdu pro vyšší duchovní svět. ...Celý svět byl tedy rodištěm a jeho bolest byla porodní bolestí jiného, vyššího ducha, který se zjevil s **křesťanským náboženstvím***“. Křesťanství, jak známo, čerpalo z mnohých zřidel a jedním z velmi inspirativních byl novoplatonismus, poslední (a vlastně jediný) filosofický systém antického Říma. Nejvýznamnějším reprezentantem novoplatonismu byl nepochybně Plotinos, který v reakci na Hegelem zmiňovanou bolest a bohaprázdnost vrcholné římské společnosti, nezadržitelně směřující k úpadku, a pod vlivem Platóna, znovu zavedl a promýšlel pojmy Jedno, Dobro,¹³ Nejvyšší, častěji pak Duch (nús), což v římském kontextu již byl jednoznačně Bůh. Z Jedna, Ducha, Boha, který je vždy První, vychází (emanuje) světová duše, posléze se rozpadající na jednotlivé (subjektivní) duše lidské. Plotinos často, ve svém pojetí zřetelně ovlivněn Platónem,¹⁴ mluvil o středním postavení duše, pohybující se mezi blátem země (matérie, hmoty) a čistotou nebes. Duše má dvě možnosti, jednak obrát k veškerenstvu (Jednu, Bohu) anebo k věcem zde, odvratem od veškerenstva k jednotlivinám. Přirozeně, že duše má (musí) usilovat o vzestup vzhůru k nebesům, k Bohu, k Duchu, který „*jednak jakožto tvar duše jest videm duše a jednak*

¹³ K pojmům Dobro a Jedno srov. pozn. č. 30 této práce.

¹⁴ Podobu a rozdílnost obou myslitelů vystihl, zcela v souladu s autorčinými poznatkami, É. Gilson (1997, s. 34): „*Platón byl filosof s hlubokým náboženským citěním, Plotinos se nám jeví spíše jako theolog s hlubokým filosofickým vhledem*“.

duši tvar poskytuje“ (Plotinos, 1995b, s. 25). Vzestup vzhůru (k Bohu), který se později stane jedním z ústředních pojmů křesťanství, je přirozený a logický „*proto, že duch je jiný a lepší než duše. A to lepší je přirozeně první*“ (Plotinos, 1995b, s. 25).

Duše je však také „tažena“ dolů, k hmotným věcem, k jednotlivinám okolního materiálního světa, „*každá duše má v sobě část toho co je dole, zaměřené k tělu, a co je nahoře, zaměřené k duchu*“ (Plotinos, 1995a, s. 75). V tomto smyslu tedy duše sestupuje (je vtažena) do těl, což je nepochybně trest, ale současně také nutnost, protože Duch, právě k poznávání materiálního světa věcí vybavil člověka smysly čili, jak napsal Plotinos (1995b, s. 15), „*všichni lidé již od svého narození používají smysly dříve než svého ducha a nutně se obracejí k věcem smyslovým*“ a dále poznamenal „*někteří u nich zůstávají celý život...*“ Také se někdy mluví o středním postavení duše mezi duchovním a smyslovým kosmem (Plotinos, 1995a, s. 39), „*věci jsme rozdělili a vymezili jejich přirozeností smyslům přístupnou a přirozeností duchovní, duši pak jsme zařadili do oblasti duchovní*“ (Plotinos, 1995a, s. 15). Plotinos vůbec ve svém zkoumání duše vycházel mnohem víc než řecká filosofie ze smyslového vnímání, z aktivity duše obrácené navenek, a při vši své pozornosti Jednu, Dobru, Bohu nijak neopomíjel právě stránku tělesnou, neboť duše se „*vnímá sama skrze sebe, co zakouší tělo*“ (Plotinos, 2014, s. 67). V tomto ohledu byl Plotinos mnohem více, než se obecně soudilo, ovlivněn Aristotelem, jak si také povšimla Lenka Karlíková (Plotinos, 2014, s. 18, pozn. 25) v komentáři ke svému překladu Plotinova spisu *O sebepoznání*. Plotinos (2014, s. 73) totiž výslovně zdůraznil, že „*smyslové vnímání je... stále naše – protože vnímáme stále – zatímco u Intelektu je to sporné, protože ho jednak neužíváme stále, jednak je oddělený*“. Bez zajímavosti není fakt, že Plotinos ve svém výkladu neoddělitelné jednoty a současné protikladnosti duše (člověka) směřující k Duchu (Bohu) a materiálního světa věcí vlastně poprvé vymezil vztah subjekt-objekt a touto nezamýšlenou dualitou předznamenal mnohem pozdější filosofii kartesiánskou. Ale to by byl příliš velký skok. Plotinos především ovlivnil své současníky a bezprostřední i vzdálenější následovníky, mezi nimi nejvíce vrcholnou patristiku, sv. Jeronýma a sv. Augustina a pozdní patristiku, Boethia, kterého vlastně svým vlivem „přivedl“ k Aristotelovi, a následnou středověkou scholastiku.

1.5 Scholastika a filosofie Tomáše Akvinského

Na řeckou filosofii, která se zabývala duší a jejím pojetím, autorka navazuje filosofii středověkou, zastoupenou v této práci Tomášem Akvinským. V předchozí části bylo

zkoumáno pojetí duše v řecké filosofii, zejména v díle trojice jejích nejvýznamnějších představitelů, Sókrata, Platóna a Aristotela. Tito myslitelé zásadním způsobem ovlivnili filosofické myšlení ve všech následujících generacích. Jestliže pro římskou éru antického světa hrál rozhodující roli Platón a novoplatonici, pak křesťanské myšlení a náboženství se obrací především k Aristotelovi. A je proto vcelku logické, že právě Tomáš Akvinský, bezesporu nejvýznamnější představitel středověké scholastiky, pokud vycházel ve svém filosofickém promýšlení z myšlenek antických filosofů, těžil nejvíce právě z Aristotela.

Filosofické a teologické učení Tomáše Akvinského vešlo do dějin myšlení pod názvem tomismus, který zaujímal výsostné postavení zejména ve 12.–14. století. Po období určitého úpadku nastoupila epocha tzv. druhé scholastiky v 16.–17. století, kdy autoři již skládali vlastní kursy systematické filosofie a nejrozšířenějšími z nich se staly tzv. suarezianismus (filosofie rozvíjející myšlenky jezuitského myslitele 16. století Francisca Suáreze) a scotismus, navazující na středověkého františkánského mistra Jana Dunse Scotu. Po druhém období rozmachu došlo opět k úpadku v 18. století. Svě nové postavení si tomismus posléze prosadil v první polovině 20. století, kdy se často hovoří o novotomismu. Nejvýznamnějšími představiteli byli Jacques Maritain a Joseph Maréchal. V současnosti již tomismus jako aktuální filosofický směr neexistuje, ale je řada autorů a dokonce „škol“, které jsou orientovány tomisticky, vzhledem k jiným filosofickým školám a směrům jsou ovšem tito tomističtí autoři v menšině (Machula, Filip, 2010).

Pro tuto práci, zabývající se duší a péčí o ni, jsou ovšem tito autoři nezanedbatelní, neboť „...každá tematizace lidské duše se musí vracet a vyrovnávat s Tomášovou metafyzikou lidské duše“ (Nakonečný a kol., 2009, s. 97). Středověká scholastika a na ni navazující filosofické názory a proudy se vždy zamýšlely nad pojmem duše a to systematicky a soustavně. Z historického pohledu se jedná o filosofický směr, který se v tomto rozměru zabýval duší jako jediný. Na následujících stránkách se autorka bude zabývat tematikou duše v myšlení Tomáše Akvinského a na něj navazujícího novotomismu.

Pro pochopení tomistické metafyziky má zásadní význam vysvětlení dvou souvztažných principů a to potence a aktu. Potence a akt jsou principy, které představil ve svém již díle Aristotelés, ovšem tomistická metafyzika je rozpracovává způsobem zcela svébytným. Pokud se hovoří o potenci a aktu je třeba dodat třetí termín a tím je jsoucnost. Jsoucnem je cokoliv, co je, jsoucnem jsou jednoduše řečeno věci a jejich vlastnosti. Tomismus ještě rozlišuje jsoucna reálná a pomyslná, tudíž taková, co reálně existují a taková, která existují pouze v našem myšlení, např. jednorožci. Jsoucnost je tedy to, co je jsoucí, musí

být (jinak by nebylo jsoucnem) a toto bytí je cosi aktuálního, přítomného. Potenci a akt lze rovněž aristotelsky vysvětlit jako možnost a uskutečnění. Potence, možnost je něčím, co ještě není, ale může být a akt znamená, že již je. Jedná se o protiklady, protože to, co ještě něčím není, nemůže tím zároveň již být. Každé reálné jsoucno je tedy složeninou potence a aktu, tudíž také lidé jsou jakožto jsoucna složeni z potence a aktu. Skladbu tohoto potenciálního (ještě ne) a aktualizačního (již ano) lze vidět v jsoucnech v několika stupních. „*Konkrétně je to materie jakožto pasivní potence a její aktualizace, kterou je substanciální forma. Skladba těchto dvou principů tvoří esenci materiálního jsoucna, která zase může být či nebýt, a je tedy potenci. Její aktualizací neboli bližším určením je akt bytí. Tato existující esence se pak nazývá substance a opět může být blíže aktualizována tzv. akcidentálními formami neboli krátce akcidenty*“ (Machula, Filip, 2010, s. 100–101). Tento hutný výklad rozboru jsoucna je potřeba si více přiblížit.

Každý tvor, či jsoucí věc, je v určité úrovni své existence složeninou substance a akcidentů. Substance označuje něco, co existuje samo o sobě, což znamená bez závislosti na něčem jiném. To, co existuje samo o sobě tzv. subsistuje, je substancí. Naproti tomu akcident existuje vždy v závislosti na jiném, „...*přístupuje k něčemu, patří něčemu*“ (Machula, Filip, 2010, s. 120) a tudíž neexistuje sám o sobě. Substanci a akcidenty přijímá tomismus od Aristotela, který strukturuje okolní realitu – svět do kategorií a rozlišuje devět akcidentálních kategorií a jednu kategorii substance, celkem tedy rozvrhuje svět do deseti kategorií. Pro pochopení základní charakteristiky substance je důležité si uvědomit, že je centrem, které drží a spojuje do jediného celku vlastnosti věci a je zároveň „*zárukou temporální identity, neboť změna vlastností vyžaduje trvajících subjekt*“ (Machula, Filip, 2010, s. 122). Zajímavým a současně klíčovým bodem při popisu substance se jeví charakteristika, která vychází z učení sv. Tomáše, ale rozvíjí ji až jeden z předních tomistů 20. století Norris Clarke a to, že substance je aktivní a sebedílejší. Clarke přístupuje k substanci jako ke vztahovému struktuře bytí, totiž, že je to, co je v sobě – **esse in se** a je tím, co je od jiného – **esse ab alio** a zároveň existuje ve vztazích k jiným (druhým) jsoucňům – **esse ad alia** (Clarke, 1993a, s. 593–598). Znamená to, že substance je jsoucno v pohybu a na této cestě se setkává s druhými jsoucny. Clarke zásadně rozlišuje substanci a vztah, přičemž substanci rozumí ontologicky na rozdíl od vztahu, který substance drží a který ji v realitě doprovází, ten pak chápe onticky.

Vztah tomismus pojímá akcidentálně, ale zároveň je tento akcident něčím jiným než ostatní akcidenty. Pro existenci vztahu musí být přítomny dvě skutečnosti, aby ke vztahu mohlo dojít a potom vznikl nějaký základ vztahu. Vzhledem k realitě světa lze říci, že věci okolo nás jsou přímo bytostně vztahové, proto Clarke (1993b, s. 164–183) uvádí, že „*být znamená být-substancí-ve-vztahu*“. Otázkou je, čím skutečně vztah je. Vztah nemůže být chápán substanciálně, protože nikdy neexistuje sám o sobě, zároveň je ovšem něčím bytostným, tedy podstatným, co činí jsoucnou jsoucnem, utváří strukturu jeho bytí. Pokud jsoucnou je jsoucí a jinak by nebylo jsoucnem, existuje ve vztahu. Na tomto místě je nutno rozlišit, a to v tomistickém duchu, vztah a vztaženost. Vztah je něčím co přichází ke jsoucnu akcidentálně, není substituujícím bytím, je tedy ontickou nebo také akcidentální charakteristikou substance, kterou lze pojmut jako „*vztažené jsoucnou*“ (Clarke, 2007, s. 21, 71). V tomto smyslu je potom vztahovost nebo spíše vztahující-se-bytí něčím hlubším a to pak lze již chápat ontologicky. Jsoucnou se totiž v určité úrovni nachází jako existující esence, kde se naplňuje princip potenciality a aktu bytí, jeho uskutečnění neboli aktualizace. Na této rovině potom lze ontologicky uvažovat o vztaženosti jako o vztahujícím-se-existujícím-bytím, esenci. Proto lze říci, realita je utvářena bytostnou vztahovostí věcí.

Z tomistického pojetí substance a akcidentu vyplývá, že substance je aktualizována akcidentální formou. Základem tohoto přístupu je Aristotelova nauka o materii a formě, tzv. hýlemorfismus (materie – *hylé* a forma – *morfé*). V zásadě se stále výklad pohybuje na bázi potence a aktu. Hýlemorfismus byl již v minulosti a také v současnosti mnoha filosofy kritizován a odmítán. Zdá se, že tím hlavní důvodem odmítnutí je chápání této teorie přírodovědným způsobem, což znamená, že v základu reality je, podle této filosofické teorie, jakýsi kontinuální hmotný substrát. Dá se říci, že takto chápal aristotelovský hýlemorfismus i Jan Patočka, když napsal „...*viděli jsme v pojednání o Aristotelově filosofické přírodovědě, že substrát či subjekt v tomto původním smyslu byl, jakožto materiální nositel aspektů, součástí pojmu substance či bytosti*“ (Patočka, 1964, s. 311-312). V této souvislosti je nutné připomenout, že Aristotelův hýlemorfismus skutečně vychází z chápání světa, kterým je „*kosmos – nevzniklý a nezanikající, tj. věčný a jediný. Je cele „materiální“, tedy i smysly vnímatelný*“ (Synek, 2014, s. 19). Hýlemorfismus podle tomistů tvrdí něco jiného, „...*totiž že v každé hmotné věci lze rozlišit dva metafyzické principy, které se k sobě vztahují jako potence a akt*“ (Machula, Filip, 2010, s. 138). O materii a formě se hovoří na různých rovinách. Tou základní je materie jako první

materie a substanciální forma, druhou rovinou potom druhá materie jakožto substance a akcidentální forma (akcident). A o materii lze vypovídat také jako o potenciálním principu, o formě jako principu aktuálním.

Hýlemorfismus je metafyzická teorie, která hledá vysvětlení vzniku a zániku, nezvratně uskutečněné změny a bezpochyby jednoty i mnohosti. Tomismus se v tomto ohledu pokouší vysvětlit probíhající, uskutečněnou změnu na úrovni substance a držených akcidentální forem a konstatuje, že při změně akcidentální dochází ke „*změně některé nebo některých jejích akcidentálních forem. Tyto změny jsou v zásadě tři: změna místa (kde), změna kvality (např. barvy nebo i moudrosti apod.) a změna kvantity (zvětšování a zmenšování)*“ (Machula, Filip, 2010, s. 142). Pokud dochází ke změně substanciální, dochází k zániku jednoho jsoucna a ke vzniku jsoucna jiného. V souvislosti s výše uvedeným chápáním této teorie na podkladě jistého kontinuálního hmotného substrátu, je zde na místě nutné vysvětlit, že materie je v této změně něčím spojujícím, která v sobě nese příslušnost původní substance k druhé, vzniklé. Zároveň ovšem neexistuje samostatně bez „své“ substanciální formy. Tomisté hovoří o materii jako o principu materiálnosti, totiž jestliže např. shoří kus dřeva, zanikne, ale ne do nicoty, ale změní se v popel, jiné jsoucno, materie nezaniká neboť jak popel, tak dřevo jsou hmotné. To, co se ovšem změnilo, je forma, která vzniká a zaniká. Tento proces lze vyjádřit na úrovni potence a aktu tak, že forma dřeva při zániku ustupuje do potenciality materie a zároveň je aktualizována z původně potencionálního stavu forma popela. Tudíž o „*vzniku a zániku materie tedy přesně vzato nejde*“ (Machula, Filip, 2010, s. 141). Stále se hovoří o metafyzických principech, pokud se převedou materie a forma na dvě věci - jsoucna, bude se hovořit o dvou substancích a vzniká tak staletý a stále „řešený“ problém, objevuje se tolik diskutovaný dualismus, tak jak je znám především ve filosofii Descartově, ale také u dalších tradičních metafyziků či novoscholastiků. Kartesianismus, jeho přijímání či odmítání, provází novodobou filosofii až k fenomenologii a je problémem stála aktuálním, jak ještě bude ukázáno v dalších částech této práce.

Samotný hýlemorfismus však představuje, pro úvahy o člověku jako duši a těle v celku lidské bytosti, významné podněty, které se pokusím rozpracovat na následujících řádcích. V rámci scholastického hýlemorfismu se hovoří o metafyzických principech. Definice principu zní: „*...to, z čeho něco nějakým způsobem pochází*“ (Gredt, 2009, s. 420). Duše bývá často označována, zvláště v aristotelsko-tomistické tradici, jako princip života, jako to co oživuje, co dává dech života. Tomismus se samozřejmě táže, zda tato duše může

existovat samostatně, snaží se ji analyzovat a ptá se na její imaterialitu a na její nesmrtelnost. V tomto ohledu je třeba předejít případnému neporozumění tomistické scholastice v pojetí duše a v jejím vztahu k tělu vzhledem rozšířenému myšlení postkarteziánské doby. Autorka se ještě dále chystá zabývat Descartovou filosofií v intencích *rés extensá* a *rés cogitans*, jeho substanciálním dualismem, ve kterém zakotvilo myšlení dnešního člověka, ale již nyní je nutno zdůraznit, že tomismus nechápe duši jako samostatnou duchovní substanci, která se posléze spojí se substancí tělesnou. Tomáš Akvinský uvedl o duši, že je **prvním** principem života v jsoučnech. Jako princip života lze chápat také naši tělesnou schránku, neboť je možno říci, že důvodem toho, že člověk žije, je aktivní mozek a bijící srdce, byť se tím filosofický náhled v daném momentě redukuje na přírodovědný či medicínský. Proto Tomáš hovořil o prvním principu, který je současně vůbec tím posledním důvodem života a také jeho vysvětlením.

Život se podle Tomáše (1937, s. 632) projevuje hlavně pohybem a poznáváním. Poznávání a zvláště pohyb jsou spojovány vcelku logicky s tělesnou stránkou jsoučen. Je tedy snad duše tělesná? Touto otázkou zahájil Tomáš své úvahy nad duší, tedy otázkou po imaterialitní či materiální podstatě duše, a ihned odpověděl: „...*první původ života jest duše. Neboť, ač by nějaké těleso mohlo býti jakýmsi původem života, jako srdce jest původem života v živočichu, přece nějaké těleso nemůže být prvním původem života. Neboť jest jasné, že býti původem života, nebo živým, nepřísluší tělesu z toho, že jest tělesem: jinak by každé těleso bylo živé nebo původem života... Tudiž duše, která jest prvním původem života, není tělesem, nýbrž uskutečněním těla*“ (Tomáš Akvinský, 1937, s. 632). Z toho vyplývá, že duše je podle Tomáše forma, která se spojuje s materií, jedná se o první úroveň vzniku jsoučna, kdy se spojí potencialita materie se svou substanciální formou, která ji uskutečňuje, aktualizuje. Tomáš se ovšem neptal pouze na tělesnost či spíše na netělesnost duše, ale také po tom zda netělesná duše může existovat samostatně, subsistovat. Argument uvedl následující: „*Tudiž sám původ rozumový, který sluje mysl nebo rozum, má činnost o sobě, v níž nemá tělo účasti. Nic však nemůže jednati o sobě, co není o sobě svébytné. Neboť činnost není než jsoučího v uskutečnění, proto tím způsobem něco jedná, kterým jest. Pročež neříkáme, že teplo otepluje, nýbrž je teplé. Zůstává tedy, že lidská duše, jež se jmenuje rozum nebo mysl, jest něco netělesného a svébytného*“ (Tomáš Akvinský, 1937, s. 634). Zdá se tedy, že na jedné straně duše není substance, samostatná entita, na druhé však Tomáš chápal duši jako netělesnou a zároveň trávající samu o sobě. Duše je pojímána jako substanciální forma a z učení o potenci a

aktu lze logicky usuzovat, že substanciální forma ustupuje do potenciality zánikem substance. To znamená, že se sice stává možnou, ale ne skutečnou. Tomášovo učení vycházející z Aristotela vysvětluje duši jako tři stupně života, jako tři typy duší. Jedná se o vegetativní duši, smyslovou duši a rozumovou duši. Vegetativní a smyslová duše jsou úzce spojeny s tělem. Vegetativní duše vyživuje tělo a zajišťuje jeho rozmnožování. Smyslová duše určuje smyslové poznání člověka pomocí smyslových orgánů. Ani vegetativní ani smyslovou duši nelze myslet bez součinnosti s tělem, proto při zániku těla (člověka, substance) nemohou ani jedna existovat odděleně. Rozumová duše na rozdíl od výše dvou uvedených typů duše není podle Tomáše vázána na tělo. Rozum má neorganický charakter. V tomto smyslu je rozum vysvětlován pomocí své schopnosti abstraktního myšlení, které nefunguje na jednoduché kauzální rovnici podnět – reakce. S uvažováním nad tělesností člověka a především jeho nervové soustavy a ponejvíce ve světle nových poznatků, je zřejmé, že myšlení není možné bez mozkové činnosti, že je vázáno na mozek jako na tělesný orgán. Tuto souvislost si Tomáš uvědomoval, ale vztahu mezi mozkem a rozumem (myšlením) rozuměl následujícím způsobem: „...*musí se říci, že k činnosti rozumu se vyžaduje tělo, ne jako ústrojí, kterým se taková činnost vykonává, nýbrž kvůli předmětu: neboť představy se přirovnávají k rozumu jako barva ke zraku. Ale takové rozumění neruší, že rozum je svébytný: jinak by živočich nebyl něco svébytného, ježto potřebuje zevnějších smyslových na počítky*“ (Tomáš Akvinský, 1937, s. 635). Tomáš myslí rozum dvojím způsobem, rozlišuje totiž intellectus a ratio. Intelekt je schopností nahlížet, číst uvnitř věcí, což ve vlastním slova smyslu znamená poznávat quidditas, covitost nebo také jinak řečeno esenci dané věci. Lze to vysvětlit jako poznávání toho, co věc je. Tomáš napsal: „*A podobně lidský rozum (intelekt – dle překladu autorky) dokonalé poznání věci nepojme hned v prvním vjemu, nýbrž nejprve vnímá o ní něco, třeba bytnost (esenci, quidditatum – doplňuje autorka) věci samé, jež jest prvním a vlastním předmětem rozumu; a potom rozumí vlastnosti a případy a poměry okolo bytnosti věci*“ (Tomáš Akvinský, 1937, s. 766). Tím se dostává člověku poznávání, které v sobě nese imaterialitu a lze tudíž podle Tomáše uvažovat o imaterialitě rozumu. V tomto duchu potom, jelikož rozum je duší, zahrnuje lidská duše v sobě imateriální aspekt a otevírá se tak otázka nesmrtnosti duše jako ontologické nezávislosti intelektové duše na materiálním těle. Tyto úvahy vedou k tázání, zda je možné něco jako subsistentní forma, která je zároveň individualizovaná, to znamená separovaná duše konkrétního člověka. Tomismus se pohybuje v různých úrovních existujícího (a také

myšleného) jsoucna. Každé jsoucno je založeno na dvou principech (potence a akt) a tím je esence a akt bytí, a tak lze říci, že se jedná o esenci a existenci. K esenci materiálního jsoucna náleží, že se sestává z materie a formy (materia prima jako ontologický základ a substanciální forma). Esence a existence jsou dva metafyzické principy, kdy esence vypovídá o jsoucnu čím je a existence zda je. Přestože se jedná o metafyzické principy, je možné, podle tomistů, uvažovat o jejich samostatnosti, bez závislosti jednoho na druhém a tím pádem jako o jsoucnech. Základní bází pro tuto možnost je předpoklad, že každé jsoucno se nemusí sestávat z materie a formy. Ontologickou úvahou nad esencí, která je složena z potence (látky a formy) a aktu lze dospět k následujícímu závěru. Pokud by byla esence jsoucnem, musí být nutně složena z látky (esence) a formy a tudíž by původní jsoucno mělo dvě esence. Peroutka (2012, s. 131) k tomu poznamenává: „...*takováto duplikace esencí je ontologickým nesmyslem*“. Stejným způsobem lze postupovat i u materie a formy, totiž pokud by byla forma jsoucnem, musí mít nutně opět svou materii a formu. Z toho vyplývá tvrzení, že ne každé jsoucno musí mít materii a formu, tudíž existuje možnost subsistentní formy. V tomto smyslu lze pokračovat dále a obhájit tak Tomášovu tezi, že lidská duše je formou a že je jsoucnem nezávisle na materii. Jeho „*pojetí duše jako subsistentní formy na jedné straně neslevuje ze substanciální jednoty duše a těla (duše je substanciální forma těla) a na druhé straně vysvětluje, jak by duše mohla existovat po smrti těla (duše je forma subsistentní)*“ (Peroutka, 2012, s. 133). Nebo slovy Tomáše Akvinského: „...*takový je totiž vztah mezi látkou a formou, že forma dává bytí látce. A proto je nemožné, aby byla látka bez nějaké formy; není však nemožné, aby byla nějaká forma bez látky. Forma totiž tím, že je forma, není závislá na látce...*“ a „...*rozumová substance... je natolik blízká materiální věc, že si přibírá materiální věc, která má účast na jejím bytí. Tímto způsobem povstává totiž z duše a těla jedno bytí v jednom složeném, byť ono bytí, nakolik je bytím duše, nezávisle na těle*“ (Tomáš Avinský, 1991, s. 87, s. 93)

Podnětným způsobem je pak tomisty rozveden, především zásluhou scotistické tradice, pojem transcendentální vztah. Při smrti člověka dochází k jisté substanciální změně, při které ovšem původní forma nezaniká, ale přestává být sjednocena s reálným tělem. Separovaná subsistentní forma, pokud zůstává individualizována, musí být i nadále formou těla. Duše je nesena, ve svém aktu bytí, svým vztahem k tělu, ovšem v separované formě zůstává „pouze“ vztah k původnímu tělu, tento vztah se nazývá transcendentální vztah, který Tomáš původně vystihl takto: „...*lidská duše zůstává ve svém bytí, když byla*

oddělena od těla, majíc přirozenou schopnost a náklonnost ke spojení s tělem“ (Tomáš Akvinský, 1937, s. 648).

Duše je tedy transcendentálně vztažena ke svému tělu a to reálnému, existujícímu. Přestože toto tělo již reálně, aktuálně existovat nebude, zachová si intencionální existenci. Duše je po smrti člověka transcendentálně vztažena k intencionálnímu tělu a lze tedy říci, že lidská esence zahrnuje duši a tělo a to buď reálně, nebo intencionálně. Toto intencionální bytí je zároveň nekompletní, protože realita těla je nutným požadavkem lidské esence. V separované duše se tak děje prostřednictvím intencionálního těla, které je nekompletní, ale stále lidskou (individualizovanou) esencí (Peroutka, 2012).

1.6 René Descartes

Z novověkých filosofů má René Descartes výsostné postavení, neboť je takřikající přelomovým myslitelem, který vycházející sice zcela ze středověké filosofie, ustanovil filosofii v pravém slova smyslu novověkou. Tímto činem ovlivnil racionalisty (Spinoza, Leibnitz), empiriky (Bacon, Locke a Hume) i sensualisty (Condillac, Helvétius). K Descartovi se hlásila celá německá klasická filosofie zejména ovšem Immanuel Kant a Georg F. W. Hegel. Na kartesianismus zásadním způsobem reagovala rovněž filosofie 20. století, zejména fenomenologie. V samotném pojetí duše neznamenalí myslitelé 17.–19. století žádný převratný zlom a proto se jimi autorka v této své práci nebude zabývat, ponechávající si toto období pro některou z příštích zamýšlených studií. Podrobněji se tak bude věnovat především samotnému Descartovi a úloze duše v jeho myšlení a také vlivu, který měl v tomto ohledu až na fenomenologii. Kartesianismus a překonávání jeho duality duše a těla sehrává ostatně podstatnou roli rovněž v psychologii a v psychoterapii dneška. Scholasticko-aristotelská filosofie středověku přirozeně vyvolávala, v souvislosti s nástupem renesance, vědeckých objevů a náboženské reformace, potřebu nové reflexe filosofické. Tohoto úkolu se vedle Galileiho, Gassendiho či Leonarda da Vinci ujal hlavně právě René Descartes,¹⁵ který tuto návaznost sám přiznával a současně se ji pokoušel překonat, když ihned v úvodu svých proslulých *Meditací* uvedl „...vždy jsem pokládal dvě otázky, o Bohu a o Duši, za nejpřednější z těch, v nichž má podávat důkazy spíše filosofie než theologie“ (Descartes, 2010, s. 11). Descartes tak první postavil proti

¹⁵ Jan Patočka postřehl, že Descartes (1992, s. 5) pokud ve svých spisech mluví o filosofii má vždy na mysli právě filosofii scholasticko-aristotelskou a pokud užíval slov filosof, učelec, vždy tím mínil scholastika či aristotelika.

scholastické filosofii prožitky jáství jako světsky nepochybnou skutečnost. Descartes redukoval všechna předchozí filosofická východiska na jediné, na vlastní myšlení, na nezpochybnitelnou jistotu lidského individuálního myšlení o sobě samém a je možné celkem jednoznačně společně s Patočkou konstatovat, že „*Descartova koncepce do značné míry utvořila náš svět... před Descartem není příkrého dualismu duše a těla, který pronikl do povědomí nás všech a občas naše myšlení ještě ovládá... Tento rozpolcený svět, dílo Descartovo je problém dneška ve filosofii i ve vědě*“ (Descartes, 1992, s. 66–67). Toto myšlení individuálního člověka u Descarta nabylo skutečné podoby subjektu a lze v této souvislosti oprávněně užít okřídlený výrok o „Descartově obratu k subjektu“.

Nic na této skutečnosti nemění fakt, že Descartes slova subjekt téměř neužíval, terminologicky se stále pohyboval v tradičních metafyzických pojmech duše, duch, mysl a tělo. Tyto kategorie sám filosof neužíval zcela jednoznačně a vytvářel tak jisté problémy nejen svým čtenářům, ale také pozdějším překladatelům. Například starší český překlad *Meditací* užívá pro pojem *mentis* slovo duch (*Druhá úvaha o povaze lidského ducha*), novější překlad pak slovo mysl¹⁶ (*Druhá meditace o přirozenosti lidské mysli*), avšak ve vlastních textech těchto dvou rozdílných překladů, se v prvním případě užívá nadále pojmu duch, kdežto v druhém pojmu duše.

Descartovo metodické východisko skeptického pochybování jej přivedlo k nalezení nezpochybnitelného jádra, tedy vlastního já, vyjádřeného snad nejproslulejším výrokem dějin filosofie „...*myslím, tedy jsem* [cogito, ergo sum]“ (Descartes, 1992, s. 26), neboť „...*nic nemohu vnímat snáze či zřejměji, než svou mysl*“ (Descartes, 2010, s. 51). Toto poznání Descartes okamžitě promítl do tradičního scholastického pojmu duše a konstatoval, „...*toto Já, to jest duše, kterou jsem, tím čím jsem*“ (Descartes, 1992, s. 27). S pojmem duše (a těla) Descartes intenzivně pracoval ve svých spisech *Meditace o první filosofii* a *Vášně duše*. S pojmem duše (mysli) úzce souvisel tolik ve filosofii diskutovaný a sledovaný pojem **věc**. Proto také Descartes hovořil-li o sobě, užil kategorie *rés cogitans* a uvedl „...*jsem věc pravdivá a opravdu existující – a jaká věc? Už jsem řekl: myslící*“ (Descartes, 2010, s. 41, 43, 115). A pokud uvažoval o vnějším okolí, rozlehlosti, tělesnosti vymezil toto jako věc rozlehlou (*rés extensá*). Tělesnost, tělo, materiální věci se pro něj staly druhou podstatou neboť „*tělesné věci existují*“ (Descartes, 2010, s. 113).

¹⁶ Zdeněk Gabriel ve svém překladu opouští zavedený pojem *Meditace* a proslulý Descartův (1970) spis přeložil jako *Úvahy o první filosofii*. Kdežto Glombíček a Marvan se přidržují tradičního pojmu a svůj překlad uvádějí jako *Meditace o první filosofii* (Descartes, 2010).

Současně konstatoval „...velký rozdíl mezi myslí a tělem, tu pozoruji především v tom, že tělo je ve své přirozenosti vždy dělitelné, zatímco mysl je naprosto nedělitelná... a naopak nemohu myslet žádnou tělesnou čili rozlehlou věc, kterou bych myšlením snadno nerozdělil na části, a už proto ji chápu jako dělitelnou“ (Descartes, 2010, s. 121).

Současně je třeba zdůraznit, že pojetí vlastního subjektu je v Descartově filosofii, právě v přetrvávajícím souladu s oněmi staršími významy, nutno chápat v souvislosti s kategorií substance. „Každá věc, ve které je něco bezprostředně obsaženo, jako v subjektu, nebo jejímž prostřednictvím existuje něco, co vnímáme, tj. nějaká vlastnost, jakost nebo atribut a její skutečná idea je v nás, se jmenuje **substance**“ (Descartes, 1970, s. 121). Toto pojetí posléze prolínalo filosofií během dalších staletí a vyvrcholilo v často uváděném citátu z Hegela, že „...podle mého názoru... záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako **substanci**, nýbrž jako **subjekt**“ (Hegel, 1960, s. 60; Hegel, 1961, s. 59, 64). Pro pochopení tohoto přístupu je nezbytné vyjít od pojmu substance¹⁷ a subjektu u Descarta, „Descartes totiž pojem subjektu v moderním smyslu (tj. ve významu subjektu poznávajícího, který stojí proti objektu) zavádí teprve vůbec do filosofie, i když sám termín subjekt se u něho ještě nevyskytá“ (Patočka, 1964, s. 311-312). O vlastní věc poznání se však pochopitelně jedná a Descartes se v tomto smyslu vztahoval, jak již bylo řečeno, k ústřednímu pojmu starší filosofie, k pojmu bytosti čili substance. Stejně již k této tématice přistupoval Aristoteles a Patočka (1964, s. 312) znovu připomíná: „Subjekt – latinské *subiectum* – je překlad řeckého *HYPOKEIMENON*, jinak překládaného jako *substrát*. Viděli jsme v pojednání o Aristotelově filosofické přírodovědě, že *substrát* či *subjekt* v tomto původním smyslu byl, jakožto materiální nositel aspektů, součástí pojmu *substance* či *bytosti*“. Linie Platón – Aristotelés – Tomáš Akvinský – Descartes tak při zkoumání člověka (duše a těla), subjektu, substance vede až k fenomenologii dvacátého století, kterou představuje Husserl, Heidegger, Patočka.

V návaznosti na Descarta byl pojem subjekt v novodobé filosofii téměř vždy chápán ve smyslu vědomého poznávajícího jsoucna, neboť „*originalita Descartova spočívá v tom, že vynašel v sebe uzavřený subjekt, který má k sebepoznání nesrovnatelně blíže a má je za jistější než k předmětnosti světa*“ (Descartes, 1992, s. 66). A právě Descartova *cogitationes*, rozprostírající se před zraky ego, jsou vědou jak k pochopení ego jakožto

¹⁷ Pojem substance Descartes zcela samozřejmě chápal v intencích metafyziky, jak se o tom v poznámce v Descartově *Rozpravě o metodě* vyjádřil Jan Patočka: „*substance znamená tradičně prostě jsoucno a to jakožto určené; o substanci se vypovídají všechny predikáty. Tento pojem substance tkví i v myšlence Descartově*“ (Descartes, 1992, s. 60).

subjektu těchto cogitationes, tak k jejich jistotě jakožto obsahu toho, co nazýváme myšlením. Věc, coby součást přírody či bytí byla určena především možností vstoupit před zrak subjektu. Tato možnost dává věci jistotu, pravdivost, věc tak vystupuje z bezobsažného bytí vůbec. Je ovšem třeba uvést, že přes pozdější subjektivisticky laděné interpretace nebyla u Descarta závislost věcí na subjektu chápána existenciálně, tedy, že subjekt věci „tvoří“, ale tak, že se myšlení stává měřítkem jejich bytí. Descartes především neustále zdůrazňoval autonomii lidské duše, která možná chce, ale protože je vybavena mohoucností, rozhodně může svět (obec, stát) rozumně uspořádat.¹⁸ V tématice možnosti a mohoucnosti byl Descartes nepochybně pozitivně ovlivněn Aristotelovým (2008, s. 213–218) myšlením, zejména devátou kapitolou *Metafyziky*. Tento vliv lze spatřit také v Descartově pohledu na pasivitu a aktivitu duše, kdy pasivní duše je chápána jako stav, kdežto aktivní duše je chtějící a svobodně (bez účasti těla) myslící (Descartes, 1992, s. 63). Současně ovšem Descartova filosofie k posilování subjektivistických přístupů přirozeně směřovala, neboť jestliže ego cogito bylo měřítkem bytí každé věci, pak bylo samo pro sebe bytím nejsubstancionálnější – ergo sum. „*Zde na něco přicházím: je to myšlení, jedině to se ode mne nedá odloučit. Já jsem, já existuji, to je jisté. Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych*“ (Descartes, 2010, s. 41).

Metoda skepse, s úspěchem uplatněná v karteziánských meditacích nad cogitationes cogitata, vedla k určitému zpochybnění konečné substance ego cogito. Dubitatio tak přivádělo myslitele paradoxně ke snaze postihnout něco, překonávajícího sebe sama, tedy vlastně nekonečno, o němž nelze pochybovat, ke snaze dokázat existenci nekonečné bytosti, bytosti spoluvytvářející samotné ego, „...*bytosti, jež byla opravu dokonalejší než já a jež měla dokonce v sobě všechny dokonalosti... jež byla Bůh*“ (Descartes, 2010, s. 28). Descartes se tak vcelku přirozeně (nehledě na jeho privátní víru) nedokázal zcela vymanit ze scholasticko-aristotelských kořenů a opustit ideu Boha.

Dualitu svých dvou substancí (rés cogitans – rés extensá) se Descartes pokusil překonat pomocí prasubstance nekonečné bytosti, Boha a „vytvořit“ „...*jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoliv jiného, co existuje...*“ (Descartes, 2010, s. 67). V jeho myšlenkovém pojetí šlo

¹⁸ Není od věci na tomto místě připomenout úzký vzájemně se podmiňující vztah duše a těla v Platónově filosofii.

„jen“ o Boha filosofického, Boha tvůrce, jenž do dalšího dění nezasahuje, nikoliv Boha náboženského, Boha víry, jenž je věřícímu člověku denně přítomen.

Jestliže člověk v Descartově filosofii, či lépe řečeno mohoucnost tohoto člověka, cogitatio, určoval co je jsoací a pravdivé, pak lze právem Descarta označit nejen za prvního představitele subjektivity, ale také za zakladatele racionalismu. Při všem svém racionalismu ovšem sám Descartes „došel k přesvědčení, že v chápavosti nemohu mít žádnou ideu, kterou bych neměl dříve ve smyslech“ (Descartes, 2010, s. 107). A není tudíž náhodou, že se na něho v pozdějším filosofickém vývoji odvolávali i mnozí sensualisté. Sám Descartes však došel k přesvědčení, že „...mnohé zkušenosti postupně zviklaly důvěru, již jsem měl ve smysly“ (Descartes, 2010, s. 109).

V tomto směru a z těchto kořenů posléze vycházel o tři sta let později ve svém filosofickém uvažování Edmund Husserl (1968, s. 22): „Zde teď děláme po vzoru Descartově velký obrat, který vede k transcendentální subjektivitě, je-li proveden správným způsobem: obrat k **ego cogito** jako k apodikticky jisté a poslední půdě souzení, na níž je nutno založit každou radikální filosofii“. A na jiném místě Husserl uvedl (2004, s. 73), když uvažoval o vědomí, „jako výchozí bod bereme vědomí v pregnantním smyslu, ve smyslu, který je zprvu nasnadě a který bude nejjednodušší označit pomocí kartesiánského cogito, já myslím“. Nejen René Descarta, ale právě Husserlův „obrat“ ocenil další významný představitel filosofie 20. století Maurice Merleau-Ponty (2013, s. 445): „V kartesiánském návratu od věcí a idejí k já je cosi definitivně pravdivého“. Zásadní význam filosofie René Descarta, v souvislosti s Husserlovými úvahami, ocenila znalkyně obou myslitelů Anna Hogenová (1998, s. 49): „Descartes zůstává tím, kým vždy byl – nesmírně odvážným člověkem, poctivým myslitelem, a to je to, co je plodivým pozadím, celkem či horizontem, pro další a další budoucnost. Nenajdeme v dějinách myšlení mnoho takových jedinců, tato intence bude zachraňovat nejen nás, ale i ty, kteří přijdou po nás“.

Pojetí, ve kterém člověk svým rozumem odráží a postihuje vlastnosti přírody a vnějšího objektivního světa umožnilo Descartovi pochopit a užívat pojem duše v původním platónském smyslu,¹⁹ což v plné míře ocenila až fenomenologie ve dvacátém století. Na

¹⁹ Výstižně v tomto kontextu uvedl L. Brisson (1999, s. 152), že již u Platóna je „duše neutrální a z tohoto důvodu může být podle okolností dobrou nebo špatnou ...je proto nutno určit, jaká schopnost zaručí duši trvalou dobrotu. Touto schopností je rozum (nús), jenž se v řádu přírody, řádu viditelného pohybu, projevuje harmonií, kterou nastoluje a udržuje“.

následujících stránkách se tato práce proto bude věnovat fenomenologické filosofii v dílech E. Husserla, M. Heideggera, J. Patočky a A. Hogenové.

1.7 Edmund Husserl

Návaznost subkapitoly o filosofii Edmunda Husserla na část práce věnovanou René Descartovi vyplynula autorce z logiky zkoumaného předmětu, avšak zároveň má svou „přirozenost“ i v pojetí samotného Husserla, neboť *Karteziánské meditace* byly a jsou fundamentálním dílem tohoto význačného filosofa a fenomenologie vůbec. Husserl si totiž pochopitelně povšiml Descartovi poplatnosti předchozí scholastice a současně i jeho skutečné vůle radikálně se zbavit všech jejích předsudků. V pojetí Husserlově ovšem dochází u Descarta k nenápadnému, avšak ve svých důsledcích „*osudnému obratu, kterým se z ego stává substantia cogitans*²⁰, *oddělená lidská mens sive animus* (mysl neboli duše – dle překladu autorky)“ (Husserl, 1968, s. 27). Přesto ovšem Husserl ve své fenomenologii vědomě a prokazatelně navázal na základní Descartovu myšlenku, že jedinou skutečnou jistotou člověka je sebejistota vědomí. Ve svém studiu Descarta a promýšlení jeho duality došel k názoru, že „*zážitky vědomí nazýváme také intencionálními, přičemž však slovo intencionalita neznačí v tom případě nic jiného než všeobecnou základní vlastnost vědomí být vědomím o něčem, nést jako cogito v sobě své cogitatum*“ (Husserl, 1968, s. 35). Tento přístup Patočka podrobil zásadní kritice a dospěl k jednoznačnému závěru, že „*východiskem fenomenologických analýz je napříště třeba učinit nikoli vědomí, charakterizované na základě vztahu subjekt – objekt, nýbrž veskrze konečnou lidskou existenci rozumějící bytí*“ (Patočka, 2002, s. 155). Tento kritický závěr dále rozvinul, když se snažil oblast vědomí, na místo obvyklých filosofických interpretací „*...rozšířit, prohloubit, dostat, do plnějšího světla svou fenomenologií... kdy bytí člověka, snaží se ukázat Husserl, je vědomí... a pak máme před sebou vědomí jako bázi pro „čisté fenomény“, tedy novou bázi interpretační, o níž ve schématu subjekt – objekt nebylo řeči. Husserlovu fenomenologii lze proto vskutku považovat za nové vydání filosofického subjektivismu*“ (Patočka, 2002, s. 141).

Zásadním krokem na cestě za poznáním přirozeného světa a postavení člověka (subjektu) v něm byla pro Husserla touha poznat věci tak jak jsou, jak se jeví. Pro tento přístup bylo nutno změnit či spíše objevit nový způsob bádání, takový způsob poznání, který umožní

²⁰ Descartes totiž zaměňuje ego s duší, která je produktem abstrakce, ovšem v tom smyslu, že se od ní abstrahuje vše, co je na ní v jejím reálném bytí vnějškové.

poznat věci takové, jaké jsou. Ve svých úvahách došel Husserl k fenomenologické redukci, která se stala základním metodologickým přístupem fenomenologie. Jedná se o metodu, která staví subjekt, vědomí ve stavu zkoumání fenoménu na bezpředsudečnou půdu a ponechává všechny hypotézy, teorie a teze oproštěné od předchozích nánosů zkušenosti a poznání. Tak se dává nahlédnout věc taková, jaká se jeví, jako čistý fenomén a tím se vlastně získává nová zkušenost.

Husserl si uvědomil, že „*moderní člověk je natolik uzavřen v sebou samým vytvořených teoriích a zájmech, že už nevidí prožívanou skutečnost. To je přesvědčení, které vede Husserla k potřebě fenomenologické epoché, uzávorkování teorie, které pro nás znovu nastolí čistotu prožívané zkušenosti v její imanenci, neboli... v čisté transcendentální subjektivitě*“ (Kohák, 1993, s. 30). Jedním z ústředních Husserlových pojmů je transcendentální subjektivita, která je filosofem chápána a vykládána v nejširším možném pojetí. Tak se samo transcendentální stává pro Husserla označením pro motiv radikálního dotazování po posledním zdroji všeho poznání, je to motiv pramenící jak z universální filosofie, tak z ega, kde já – sám je svým aktuálním poznáním a svým konkrétním životem také posledním zdůvodněním. „*Celá transcendentální problematika krouží kolem poměru tohoto mého já, mého „ego“, k tomu, co se zprvu za ně s naivní samozřejmostí dosazuje, totiž k mé duši, a pak znovu kolem poměru tohoto „já“ a života mého vědomí ke světu, jehož jsem si vědom a jehož pravé bytí poznávám ve svých vlastních poznatkových útvarech*“ (Husserl, 1972, s. 120).

Subjektivitu Husserl (1972, s. 195) vydělil v pólu ega, kde poukázal na jeho nejdůležitější a nejobecnější formy, tj. jemu vlastní časování v trvajícím „já“, které je aktuálně přítomné, ale zároveň je v každé minulosti a stále má před sebou svou budoucnost. Tato subjektivita je „*...tím, čím je – totiž konstitutivně činným já – jen v intersubjektivitě...*“, která, v souladu a paradoxně také v protikladu s transcendentálním, poukazuje nejen na hloubku lidského ega, ale na jeho samotné sebeodhalení a současně na souvztažnost lidské subjektivity s přirozeným světem, „*...paralelou tohoto transcendentálního sebeodhalení je psychologické sebeodhalení mne samotného, totiž mého čistě duševního bytí v mém duševním životě, jenž je přitom apercipován přirozeným způsobem jako součást mé psychofyzické (animální) reality, a tím jako součást svět s jeho přirozenou platností pro mne*“ (Husserl, 1968, s. 40). S výše uvedeným paradoxem souvisí, že pouze takové jsoucno, k jehož bytnosti patří vztah k nejkrajnějším možnostem jeho existence, je schopno transcendence a také skutečně transcenduje, což není nic jiného než skrytá

činnost neustále působícího a přítomnost vytvářejícího bytí, tudíž „...*transcendence, základní rozdíl mezi bytím a jsoucím, nejpůvodnější odkrytost je tím, na čem člověk ve své bytnosti závisí a nikoliv naopak*“ (Patočka, 2002, s. 208). A Husserl (1968, s. 64) jen dále zdůraznil, „...*že transcendentální ego (v souběžné úrovni psychologie pak duše) je tím, čím je pouze ve vztahu k intencionálním předmětnostem*“. Husserl tak obnovuje význam a důležitost intencionality, odkrývající zkušenost jako akt, který má vždy svůj určitý či neurčitý korelát, k němuž se vztahuje. Intencionální akt v přísnější terminologii potom precizoval jako noesi a intencionální obsah noese jako noema. V souvislosti s intencionalitou si Husserl zároveň uvědomil význam časovosti. Časovost vědomí rozpracoval od podoby urimprese, přítomnosti, vedené aktuálním zájmem, do retencí, které jsou pojímány jako zadržaná minulé zkušenost, jež obsahově předurčuje očekávání, nahlíží do budoucnosti, stává se protencí. Syntézou pasivních a aktivních retencí vzniká invariant, protence neboli také předvzpomínka, která je základem noezí. „*Protence jsou „předvzpomínky“, které rozvrhují náš svět a ustavují tak možnost intence do světa. Retence jsou podržené obsahy vědomí v naší paměti, protence jsou očekávání toho, co nastane v nejbližší budoucnosti... Intencionální oblouk nad prožívanou urimpresí, tj. přítomností je pak pozadím, kterému říkáme tělesné schéma*“ (Hogenová, 2006, s. 27). Intencionalita a časovost vědomí jsou významné Husserlovy objevy, které v pozdějším fenomenologickém myšlení rozpracovali jeho následovníci, především Martina Heidegger, Eugen Fink a Jan Patočka. Přestože ve svém pozdějším díle Husserl posunul svou původní ambici, kdy je transcendentální redukce metodickým postupem pro to odhalit podmínky, za nichž jsou možné konstitutivní výkony zkušenosti k faktickému umístění transcendentálního ega (provozovatele produkce) do řádu jsoucího a tím se vlastně ocitl ve stejném zajetí jako novověké vědy, které sám kritizoval, stal se Husserl rozhodující osobností nastávajícího velmi plodného fenomenologického myšlení. Pro autorku a cíl této práce je velmi důležitá skutečnost, že Husserl se snažil v rámci své filosofie (transcendentální subjektivity) rehabilitovat psychologii a zejména ji vymezit jako pozitivní vědu, jako intencionální psychologii vycházející „...*čistě z vnitřní zkušenosti... Konkrétnímu transcendentálnímu ego odpovídá pak lidské já, které je konkrétní jako čistě v sobě a pro sebe uchopená duše...*“ (Husserl, 1968, s. 72).

1.8 Martin Heidegger

Martin Heidegger se ve své filosofii tématem duše bezprostředně nezabýval, jeho životním filosofickým tématem se stalo hledání smyslu bytí a časovosti tohoto bytí, která je mu dána a již zároveň samo bytí utváří, a která určuje smysl existence. Duši a tělo chápe, podobně jako staří Řekové, v jejich jednotě, avšak také jako samostatné fenomenální oblasti, jako projevy existence, které je možné zkoumat pospolu či samostatně pouze v rámci otázky po bytí, tedy ontologicky.²¹ Především jsou však Heideggerovy úvahy o člověku odklonem od subjektového a tudíž klasického antropocentrického přístupu anticko-křesťanského myšlení (duch-duše-tělo), jsou charakteristickým projevem jeho snah po odmítnutí tradiční metafyziky, či lépe řečeno po jejím překonání.

Všechny tituly subjekt, osobnost, ego – já, duše, vědomí, duch označují určité vyčleněné a vymezené okruhy (fenomenální oblasti) tázání se po člověku, které ovšem na první pohled postrádají, tolik požadovanou Heideggerovu otázku po bytnosti bytí a bytí jsoucna – člověka a „není tudíž terminologickou svévolí, jestliže se těmto titulům, právě tak jako výrazům „život“ a „člověk“, pro označení jsoucna, kterým sami jsme, vyhneme“ (Heidegger, 2002, s. 65). V tomto smyslu se tak Heidegger vymezuje také vůči Diltheyho „duchovědné psychologii“ či Husserlovu a Schelerovu „personalismu“ se slovy: „...ani jeden z nich neklade otázku, co znamená „být osobou““ (Heidegger, 2002, s. 66). Současně však Heidegger k pojmům duše, tělo, tázání se po člověku „přistupuje“ bezpředsudečně při vymezení existenciálů, z nichž např. otevřenost, naladěnost, starost, paměť, smrtelnost, svoboda či tělesnost uvedené pojmy implicitně obsahují.

Od samého počátku svého filosofování se Heidegger (1993, s. 123) tázal po smyslu filosofie a po jejím úkolu, který má splňovat a napsal: „Odpověď na otázku: Co je to – filosofie? Spočívá v tom, že budeme odpovídat tomu, za čím filosofie jde. A to je: bytí jsoucna.“ Jako žák Husserla navázal na jeho fenomenologii neboť „fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. Ontologie je možná pouze jako fenomenologie“ (Heidegger, 2002, s. 93). Heidegger svým způsobem začal tam, kde Husserl skončil, „...totiž u toho, že moderní věda má charakter techné, právě proto, že je věda ve své bytnosti technikou... že odhaluje to, co jest“ (Patočka, 2002, s. 203).

²¹ Srov. s. 67 a s. 85 této práce.

Heidegger fundamentálně promýšlel v duchu ontologické diference strukturu a charakter člověka, lidského pobytu, Dasein. Základními motivy jeho myšlení se tak stávají „...zkušenost dějin a nezastřená zkušenost vlastního, nebo, jak Heidegger řekne později: *pobytu*“ (Figal, 2007, s. 11). Ontologickou diferencí filosof myslel rozdíl mezi ontologickým fenoménem a ontickým fenoménem. Ontický fenomén je tím, co je na první pohled přístupné, ontologický fenomén je tím, co věc ustavuje. Nebo také ontické znamená to, co se ukazuje, zjevuje a ontologické to, co je skryté, co není jsoucnem. Lidské jsoucno je ovšem jsoucno zvláštní povahy, rozumí totiž svému bytí a má ke svému bytí vztah.

Proto také Heidegger, v souvislosti se svou koncepcí pobytu, hovořil o existenci lidského jsoucna na rozdíl od ostatních jsoucn, jež se vyskytují. Člověk již tím, že existuje, že je na světě, že má duši, rozumí nějakým způsobem tomu jak je a jak jsou věci. Toto porozumění, jež je součástí každého lidského bytí samozřejmě věci nevytváří, právě proto, že je to porozumění bytí a nikoliv vytváření jsoucna (Patočka, 2002, s. 304).

Heidegger se zvláště ve svém díle *Bytí a čas* zabýval rozkrytím bytostné struktury pobytu. Zásadním pro něj bylo zachytit pobyt jako existenci, což znamená, že pobyt jest a jak jest a použít k tomu takovou terminologii, která bude abstrahovat od tradičních pojmů. V tomto díle²² ovšem stále vycházel z původní ontologie, kde bytí bylo chápáno jako bytí jsoucího, „...*bytí je vždy bytí nějakého jsoucn*“ (Heidegger, 2002, s. 25). Filosof rozpracoval bytí pobytu v intenci porozumění a vztahu. Pobyt je jsoucnem či člověkem, který svému vlastnímu bytí (předontologicky) rozumí, je k němu vztažen, protože mu rozumí ze své existence a podle Heideggera je nutné promyslet a uchopit bytostnou strukturu porozumění neboť „...*porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu*“ (Heidegger, 2002, s. 28). Otázkou je, o čem toto bytostné určení vypovídá. Bytostné určení lze chápat jako něco, k čemu pobyt směřuje, tedy k porozumění nejen sebe sama, ale také k porozumění bytí, které jej přesahuje. Zároveň je bytostné určení tím, co již samo bytí nějakým způsobem připravuje, ale není samotným bytím a bezpochyby není ani jsoucnem. Porozumění bytí stojí významově někde mezi bytím a jsoucnem a je možné dokonce říci, že Heidegger ve vytváření svého nového pojmosloví, pro porozumění bytí přesný výraz nenalezl. Zajímavým se jeví taktéž přívlastek bytostný, který v tradiční

²² Autorka této práce vychází především z Heideggerova díla *Bytí a čas* a nepřihlíží důsledně k pozdnímu Heideggerovu myšlení, které se projevuje jeho rozpracováním Ereignis. Volila tak záměrně vzhledem k rozsahu této diplomové práce a také k zadanému tématu.

metafyzice vždy označoval něco podstatného, esenciálního, něco čím věc (jsoucno) je. Pokud totiž porozumění bytí je něčím pro pobyt bytostným může se evokovat úvaha, že je esenciálním a opět je zde otázka, co se tím v uvedeném citátu myslí.

Současně je nutno podotknout, že vůči chápání bytnosti jako esencialitě v tradičním pojetí se Heidegger (2002, s. 60) vymezil v paragrafu 9., kde uvedl, že „...*bytnost tohoto jsoucna spočívá v tom, že jest mu být*“, což znamená pochopit bytnost (čím jsoucno je), z jeho bytí, z existence. Tato existence nesmí být v zajetí původní metafyziky, protože u té se hovoří o výskytu, tedy o člověku, který je zoon, logon, echon v aristotelovské kontinuitě a animal rationale v kontinuitě křesťanské.²³ Heidegger v *Bytí a čase* nepoložil důraz na otázku čím Dasein (jsoucno) je, neptal se po esenci (ve smyslu tradiční metafyziky), ale tuto otázku vložil na bytí, neboť „...*bytnost pobytu spočívá v jeho existenci*“ (Heidegger, 2002, s. 60).

Pro Heideggerovu fenomenologickou filosofii byl nesmírně důležitý pojem časovost a tuto časovost pojímal jako smysl bytí jsoucna. Heidegger (2002, s. 34–35) odkazoval na časovost, jako na horizont z něhož pobyt svému bytí rozumí. Čas totiž nutně sounáleží s bytností člověka, „...*v náznacích bylo ukázáno: k pobytu patří jako jeho ontická skladba jisté předontologické bytí. Pobyt jest takovým způsobem, že jsa jsoucím rozumí něčemu takovému jako bytí. Se zřetelem k těmto souvislostem má být ukázáno, že to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je čas*“ (Heidegger, 2002, s. 34). Tento čas musí být ovšem explikován správně, protože je tím určujícím, má ontologický charakter a aby jej v tomto smyslu Heidegger odlišil od původního aristotelovského lineárního rozměru času, navrhl jej nazývat **temporalitou**, která navazuje na vnitřním vnímání času Edmunda Husserla.

V souvislosti při přemýšlení o časovosti a v návaznosti na Aristotelovo pojetí duše uvedl Heidegger (2001, s. 37): „...*kdyby nebyla žádná duše, nebyl by žádný čas. Duši zde rozumějme jakožto to význačné a nosné bytí (entelechie) bytnosti [Menschenwesen] člověka, ne něco v moderním smyslu jakožto Já-subjekt a Já-vědomí*“. Přestože na tomto místě Heidegger reagoval na konkrétní citát z Aristotela,²⁴ dal v plném slova smyslu nahlédnout do pojmu duše. Bezpochyby se v tomto promítlo jeho porozumění jak samotnému Aristotelovi, tak celé řecké filosofii a „...*není vůbec náhoda, že Heidegger,*

²³ Bezpochyby je důležité připomenout, že Tomáš Akvinský rozpracoval pojem duše v termínech esence a existence.

²⁴ Aristotelův citát zní: „*Pakli však nic jiného není s to počítat než duše a rozum duše, je nemožné, aby byl čas, není-li duše...*“ (Aristotelés, 1996, s. 132).

který se řeckou filosofií zabýval mnohem více než Husserl, našel v jejím dědictví... mnoho inspirativního pro svou verzi fenomenologie“ (Blecha, 2007, s. 156). Duší u Heideggera není tedy míněna postkartesiánská či husserlovská entita, ale je bytností člověka, která je nutně provázána s bytím (existencí).

Anna Hogenová (2011, s. 12) porozuměla Heideggerově temporalitě jednoznačně, „...temporalita je tím, co dělá duši duší... jinak řečeno obsah přítomnosti je výsledkem minulosti, očekávané budoucnosti, a vše je vyvoláno něčím z vnějšku ve fyzikální přítomnosti. Jde o protence, ty jsou výsledkem variování našich retencí, které kdysi měly platnost urimpres. Člověk je bytost, která rodí čas, prostřednictvím své duše, a ta není nic prostorového, ani není v čase, ona čas tvoří“.

V rozkrývání bytí pobytu Heideggerova analýza zahrnuje vypracování temporalitě bytí, čímž teprve bylo možno odpovědět na otázku po smyslu bytí, kterou Heidegger, v přímé vazbě s časem, považoval za zcela klíčovou (Heidegger, 2002, s. 36). Tuto otázku Heidegger (2014, s. 50) formuloval poměrně jednoduše „*Co je na čase jsoucího?*“ A ihned si odpověděl: „*Jakmile metafyzické myšlení tuto otázku položilo, rozhodlo již o tom, co rozumí slovem jsoucí a v jakém smyslu myslí slovo být. Jsoucí znamená: přítomné. Jsoucno je tím více jsoucí, čím je přítomnější*“. Kategorii bytnost, tak důležitou pro Aristotela²⁵, Tomáše Akvinského²⁶, Hegela²⁷ a Husserla, Heidegger (2014, s. 50–51) logicky propojil právě s časem, „*Bytnost času je zde představena z hlediska bytí, a to z hlediska zvláštního výkladu bytí, totiž z hlediska bytí jako přítomnosti...*“

Pro Heideggera nebyl pobyt osamoceně stojící jsoucno, soběstačné a dostačující samo o sobě. Pobyt je existence, která vyvstává vždy jako bytí-ve-světě. Toto bytí-ve-světě je bytostnou strukturou Dasein. V onticko-ontologickém rozvrhu se bytí-ve-světě obstarává. Tím, že se pobyt bytostně obstarává, vyvstávají před ním možnosti a je v předběhu toho, čím ještě není. V tomto smyslu je Dasein stále neúplné, nehotové a jako takové je „*jediné jsoucno, které nedostihne svůj celek a nemůže být ve svém celku pojato*“ (Blecha, 2007, s. 227).

V závěru oddílu věnovaného Edmundu Husserlovi byla zmíněna jeho snaha o rehabilitaci psychologie jako pozitivní vědy. Nebude snad od věci zakončit tuto část práce o filosofickém myšlení Martina Heideggera zmínkou o podobném pokusu. V útlém, ale myšlenkově nabitém dílku *Co znamená myslet* Heidegger (2014, s. 23) o psychologii

²⁵ Viz s. 27 této práce, zejména pozn. č. 9.

²⁶ Viz s. 37 této práce.

²⁷ Viz s. 51, pozn. č. 28.

uvedl, že „je dnes dobře zavedenou a velmi dobře rozběhnutou vědou, jejíž význam rok od roku roste.“ Nebyl by to však Heidegger, aby o několik řádek níže, v rámci svých úvah o představách, nepodotkl: „Nikoho proto nemůže udivit, nedaří-li se v rámci psychologie vyjasnit, co je to, kam se představy vřazují: totiž živočišný organismus, vědomí, duše, nevědomí a všechny ty hlubiny a vrstvy, do nichž je obor psychologie rozčleněn“ (Heidegger, 2014, s. 23). Mimo jakoukoliv diskusi je ovšem skutečnost, že Heidegger svým pojetím fenomenologie soudobou psychologii a psychoterapii zásadně ovlivnil.

1.9 Jan Patočka

Význam a role Jana Patočky jsou pro tuto práci neocenitelné a to ve dvojitým smyslu. Především je Patočka světově proslulým představitelem fenomenologie a současně myslitelem navýsost českým. Lze, při vši úctě k T. G. Masarykovi a Emanuelu Rádlovi, konstatovat, že je Patočka největším českým filosofem 20. století. Druhým aspektem Patočkovy úlohy pro autorkou předkládané práce je pak pochopitelně Patočkovo zaujetí vlastním tématem této práce, tedy duší a péčí o duši. Patočka psal o duši a péči o ni velmi často a z nejrozmanitějších úhlů pohledu. Ostatně i tři objemné svazky jeho sebraných spisů jsou přímo nazvány *Péče o duši*. Vlastní invencí se ovšem Patočkův přínos pro českou filosofii nijak nevyčerpal, neboť Patočka jako autor mnoha překladů, revidovaných překladů, poznámkových aparátů, předmluv a doslovů přiblížil čtenáři mnohé nezpochybnitelné osobnosti světové filosofie a kultury. Patočka tak například revidoval a četnými podrobnými poznámkami opatřil poměrně útlé, přehledné a vcelku jasné fundamentální dílo René Descarta *Rozprava o metodě*. Současně sám přeložil a opět hojným poznámkovým komentářem vybavil rozsáhlé, nesnadné, místy až nepochopitelné dílo dalšího velikána evropské filosofie, *Fenomenologii ducha* G. W. F. Hegela (1960).²⁸

²⁸ G. W. F. Hegel celým svým dílem a především právě *Fenomenologií ducha* zásadním způsobem ovlivnil filosofii od počátku 19. století dodnes. V tomto svém základním díle rozvedl či dokonce přímo zavedl celou řadu filosofických pojmů, provázející následný filosofický vývoj až do dneška. Z těch nejvýznamnějších lze vyjmenovat pojmy: substance, subjekt, pohyb, existence, esence, bytí, věc, bytnost, vědomí, sebepoznání, sebevědomí, rozum a samozřejmě především duch, a pro určité nahlédnutí do Hegelova (1960) myšlení několik charakteristických citátů: „Predikát sám je vysloven jako subjekt, jako bytí, jako **bytnost**“ (s. 85); „provedený účel čili skutečnost, která má jsoucnost, jest pohyb a rozvinuté vznikání“ (s. 63); „věci sami tedy jsou **o sobě a pro sebe určité**“ (s. 118); v rozlišení věci o sobě a pro sebe se chápe věčnost, kterou je věc věcí a s ostatními se shoduje a bytnost, kterou se odlišuje (s. 498); „sebevědomí jakožto vědomí“ (s. 148) a „sebevědomí se představuje jakožto pohyb“ (s. 148) a „sebevědomí je rozumem“ (s. 179);

Patočka (1996b, s. 146) je ovšem filosofem zcela bytostným, pole filosofie je mu životním údělem podobně jako u Sókrata, „...*filosofie jako starost o duši je Sókratova odpověď na Sókratovu otázku... je to skutečnost naší duše, která má ze všech věcí, které se vyskytují, jediná tu zvláštnost, že nejen jest, nýbrž musí se též sama starat a snažit o vlastní bytí*“. Patočkovi stejně jako Sókratovi či Platónovi jde především o samu filosofii, „...*filosofie je instance poslední jasnosti. Vzniká jako odvaha k poslední podstatě jsoucna, které naivní život uhýbá... filosofie nepředpisuje, neporoučí. Postačí ji ukázat na to, co se před filosofií v životě odehrává a objasnit toho význam*“ (Patočka, 1996b, s. 66). A nesejde na skutečnosti, že každý z filosofů, byť vesměs pojmají za předmět filosofie „svět v celku“ (svět v celku je tématem právě tak Kantovým jako Husserlovým, Aristotelovým či přímo Patočkovým), „...*a přece je to u každého z nich jiné téma, jiný předmět... filosofický život je pohyb, jehož cíl nám uniká; sledujeme jej po cestách odlišných a hluboce osobních*“ (Patočka, 1996b, s. 104).

V tuto chvíli bude pozornost věnována zadanému tématu, tzn. duši a péči o ni, „...*nepečujeme o duši, abychom pronikli k posledním důvodům a nahlédli první příčiny, nýbrž poznáváme, protože pečujeme o duši*“ (Patočka, 1999, s. 126). U našeho myslitele se tak, nepochybně pod vlivem řecké filosofie, propojuje péče o duši s procesem poznání, s myšlením, s rozumovým hledáním pravdy a v posledku s odhalováním samotného bytí. Ostatně péče o duši otevírá bytí samotné duše, duši lze porozumět a pochopit ji pouze tehdy, když je o ni systematicky a s plným porozuměním pečováno. Patočka si sám v této souvislosti tematiku duše a péče o ni kategoriálně rozfázoval do přesných pojmů a byla jím tak vytvořena „*hierarchie vztahů od absolutně srozumitelného a racionálního k relativně a částečně srozumitelnému, která probíhá paralelně s velkou ontologickou škálou ideje – duše – jevy a s epistemologickou řadou: vědění – mínění – vnímání, nebo přesněji, rozum (νοῦς) – vědění (ἐπιστέμει) – mínění (δόξα) – názorné obrazy (εἰκασία)*“ (Patočka, 1999, s.112).

Jan Patočka jako žák Edmunda Husserla zcela přirozeně navázal na myšlenky svého učitele, ale rozvíjel je svým vlastním způsobem, i když byl ovlivněn filosofií Martina Heideggera a rovněž dalším Husserlovým žákem (a asistentem) Eugenem Finkem, který

„*když je však sebevědomí předmětem, je právě tak já, jako je předmětem – tím je již pro nás dán pojem **ducha***“ (s. 152); „*duch je **vědomím** vůbec*“ (s. 288). Hegel rovněž významně ovlivnil všechny následné teorie duše a přestože sám se touto kategorií explicitně nezabýval přesto konstatoval, že „*cesta duše, která prochází řadou svých útvarů jako řadou stanic, které jsou jí vytčeny její povahou, aby se vytříbila v ducha tím, že úplnou zkušeností o sobě samé dojde k poznání toho, čím je sama o sobě*“ (Hegel, 1960, s. 98).

podobně jako Patočka obracel svou pozornost od fenomenologie původně jako metody, k fenomenologii jako metafyzice. V Patočkově prvotině *Přirozený svět jako filosofický problém*, se ukázalo jeho základní filosofické téma a tím byl právě „svět v celku“ a snaha filosofa hledat a odkrývat tento celek a způsoby (cesty), kterými se váže k lidské existenci, k lidské duši. Klíčem, který měl odemknout uchopení a porozumění tohoto filosofického problému, byla, po vzoru jeho učitele Husserla, transcendentální subjektivita. Husserlovo promýšlení zkušenosti jako transcendentální redukce vedlo ke snaze porozumět vzniku zkušenosti o jsoucím, což bylo příklonem ještě k hlubší subjektivitě, která již nebyla jsoucnem mezi jsoucny, ale transcendentální subjektivitou. Redukcí byly vyřazeny nejen všechny teze o jsoucím, ale i jejich celková struktura a takováto redukce se vztahuje nejen na ontické, ale rovněž na ontologické výroky. Redukcí se nazírá na fenomén jako na to, co se dává samo. Ovšem pro Husserla se podstata jsoucna ukazuje jako něco, co není vnější, ale co je korelátem vědomí.²⁹

Podle Patočky Husserl ve svém důsledku usiloval o ideální předmětnost „...jako vrchol danosti a sponuje se u něho, že předmětnost jako taková není možná bez vztahu k subjektu, k vědomí, a že ryzí předmětnost není ničím jiným než průsečíkem subjektivních intencionalit“ (Blecha, 1995, s. 21). Husserl hledal něco trvale přítomného ve věcech a vyřadil fakticitu jsočnosti jako něco, co nemá vliv na povahu daného jsoucna. Podle Patočky se jednalo o stopy platonismu, a proto pronesl své námitky v konceptu negativního platonismu. Jsoucno se totiž vždy ukazuje jako onticko-ontologická syntéza. Patočka tak obrátil svou pozornost k platónské Ideji, kterou podrobil kritickému zkoumání (jako ostatně celou metafyziku) a současně se jí snažil uchopit v kontextu s lidskou zkušeností a **svobodou**. „*Idea, jak my ji chápeme, je jediná non-realita, která nemůže být výkladově osvětlena jako konstrukce z pouhých realit; není předmětem kontempace, poněvadž, není vůbec předmětem; je nezbytná k pochopení lidského života, jeho zkušenosti o svobodě, jeho vnitřní historičnosti...*“ (Patočka, 1990, s. 56). Idea umožňuje vnímat život v celku, tím, že „zasazuje“ konkrétní zkušenost do celku, který ji

²⁹ Z pozdějšího vývoje Patočkova díla je zřetelně poznat, jak se stále více přikláněl k vlastní cestě „asubjektivní fenomenologie“. Patočka dobře porozuměl Heideggerově promýšlení lidského pobytu (Dasein) a pochopil, že je třeba, v souladu s Heideggerem, vyjít z toho, co se zjevuje a setrvat u struktury jsoucna, jemuž se zjevující se jsoucno ukazuje. Rovněž shledal základ Heideggerova pojetí člověka nejúnosnějším, neboť je jím ve své podstatě „otevřenost“ a nic jiného, „*otevřenost označuje možnost (základní možnost) člověka, aby se mu jsoucno (takového způsobu, jakým sám není, i takového, jakým jest – jsoucno otevřené) ukázalo samo od sebe, tj. bez zprostředkování něčím jiným... Že jsoucno se mu může ukazovat, je bytostná zvláštnost člověka: že se může stát pro něho fenoménem, tj. ukázat se v tom, že je a jak je*“ (Patočka, 1990, s. 25).

současně překračuje. „*Idea je tedy čistá nadpředmětnost, ryzí apel transcendence*“ (Patočka, 1990, s. 55). Ale jsoucná nejsou stíny idejí, protože idea „*nesmí být nikdy redukována na prostou danost, a to ani na danost „vyššího“ stupně. Musí zůstat negativní a v tom smyslu bude muset být nová metafyzika „negativním platonismem*““ (Blecha, 1995, s. 23).

Svoboda totiž znamená ponechat jsoucnu možnost být tím, čím je. Ve zkušenosti odhalování bytí vyrůstá filosofie, která je péčí o duši, a realizuje se ve stále obnovovaném pokusu o život v pravdě. A tak je svoboda posléze vždy svobodou pravdy, která třese jistotami životního osudu a v odhalování podstaty bytí dospěje ke zjištění konečnosti, která nutně poukáže na naivitu zabydlenosti jsoucná v jsoucnu, a tudíž nemůže jinak než určit jsoucnu jako bytí a jeho tajemství. Byl to ostatně již René Descartes, který pochopil závislost člověka (subjektu) na „*schopnosti poznávat a schopnosti volit čili na svobodě rozhodování, to jest, na chápavosti a zároveň na vůli*“ (Descartes, 2010, s. 81). Svoboda a možnost volby jako mohoucnosti duše jsou podstatným určením lidského jednání, jak o tom pojednal v celém svém konceptu původně Aristotelés. Souvislost Descartova, Aristotelova a Platónova promýšlení svobody a svobodné vůle úzce souvisí s kategorií dobra³⁰, protože touha po dobru a jeho chtění není a nemůže nikdy být v rozporu s rozumem, s rozumovým poznáním. Rovněž Patočka (1999, s. 131) došel k závěru, že „*duše může existovat jen tehdy, když existuje dobro, neboť jejím základním pohybem je pohyb směrem k dobru*“.

Existenciální rozměr duše je výkon pohybu a tento pohyb má pro duši člověka ontologický význam. Toto ontologické pojetí pohybu vychází z Patočkových studií Aristotela, které byly shrnuty v knize *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, především

³⁰ **Dobro** jako cíl a smysl lidského poznání a jednání je častým a důležitým pojmem ve filosofii Sókratově, Platónově, Aristotelově, „*dobro jest to, k čemu všechno směřuje*“ (Aristotelés, 1996a, s. 25) i Plotínově. Autorka si je ovšem vědoma jeho významu a proto alespoň odkazuje na díla uvedených myslitelů a bohatou druhotnou literaturu, z níž by chtěla uvést pouze útlý avšak přesto hutný a relativně dostupný spis H. G. Gadamera *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, kde filosof mimo jiné uvedl, že „*idea Dobra... od níž se určuje řád polis i psyché, zaujímá v nové noetické orientaci zvláštní přední místo*“ (Gadamer, 2010, s. 23) a „*Dobro je popisováno ještě docela jednoduše jako vědění, které je pro každého i pro celek prospěšné*“ (Gadamer, 2010, s. 56) a v návaznosti na Platónův dialog *Timaios* zdůraznil „*že nejen všechna čísla, nýbrž všechno jsoucí touží po Jednom a Dobru*“ (Gadamer, 2010, s. 97). V uvedeném citátu je také vyzdvížen pojem **Jedno**, který rovněž býval poměrně často užíván klasickými řeckými filosofy a později zejména novoplatonikem Plotínem, právě v souvislosti s Dobrem. Podle Plotína, podobně jako u Platóna, „*Dobro a Jedno jsou jedna a táž věc, avšak se dvěma omezeními: předně nejsou věcmi, a to, co označují, není nějaká věc; zadruhé poukazují ke dvěma komplementárním, avšak odlišným aspektům toho co označují, totiž toho nevyššího nepoznaného, jež leží nad všemi jmény*“ (Gilson, 1997, s. 35).

z jeho výkladu pohnutosti živé bytosti od narození ke smrti, které Patočka rozumí jako celkové životní linii, která je posléze rozpracována do tří životních pohybů lidské existence a právě „*duše má tu zvláštní privilej, že s ní přichází do jsoucna pohyb. Duše je tou, která ručí za pohyb všeho, co existuje*“ (Patočka, 1999, s. 320). Tento pohyb je něčím co jest, je bytí, které sobě rozumí a „*poučen Aristotelovým pojetím tří základních funkcí duše, vegetativní, animální a rozumové, bude Patočka hovořit o třech základních pohybech*“ (Kohák, 1993, s. 53).

První pohyb duše je zakotvením se, usazením, zabydlením ve světě, jemuž vládne první referent – domov. Člověk je vydělen jako individuum, ale díky své přírodní základně je stále určen a spoután zemí. Je to původní vláda tělem člověka, jež je apriorním rámcem, v kterém se rozvíjí veškerá zkušenost o jeho pohybových možnostech. Jsou to především prvotní možnosti člověka jako bytosti vnímající a pohybující se cílevědomě v prostředí, v lidsky vytvořeném mikrospolečenství rodiny, jehož předpokladem je bezpečí a teplo. Pokud je tento pohyb duše naplněn je možné rozvinout se až v bytost, která z této sféry proniká navenek. Jedná se tedy o „*pohyb zakořenění, který je pohybem od jedné sféry životního tepla, kterou recipuje, k druhé, kterou tvoří*“ (Patočka, 1995, s. 110).

Druhý pohyb duše je pohybem sebezpřesahujícím, pohyb sebeobranou a zlidšťování světa, kterému vládne druhý referent – země. Ovšem namísto instinktu člověka do světa prostředků vede zájem. Svět prostředků již není bezprostřední jako u prvního pohybu, ale je světem práce. Tento svět, lidský svět je „*svět práce a námahy*“ (Patočka, 1990, s. 32). V tomto druhém pohybu Patočka rozpracoval a zapracoval práci, svým způsobem nejvýznamnější činnost člověka, která k němu bytostně náleží a kterou např. v *Bytí a čase* Heidegger pominul, „*není náhoda, že v Sein und Zeit se sice vyskytují příklady z řemeslné oblasti, že je tu řeč o „krámech“ ...ale že tu není nikdy řeč o té práci, kterou Arendtová ukázala nerozlučně spjatou s jednoduchým udržováním sebestravujícího života*“ (Patočka, 1990, s. 32). Lidská duše tak začíná rozumět světu a sama sobě, ne již pouze bezprostředně, ale inteligentně a může tak porozumět věcným a osobním vztahům.

Jak bylo uvedeno, těmito dvěma pohybům vládne země, ale zároveň je zde přítomen vlastní pohyb duše, „*v němž člověk činí pokus zlomit vládu země*“ (Patočka, 1995, s. 112). To lze učinit otřesením a otrástem touto základní situací je možné v mezních situacích, z nichž jednou je naše konečnost. Člověk si svou konečnost uvědomuje, ale zároveň na ni nereaguje, nespouští ji do svého života resp. je jí natolik zaměstnán (to země člověka

příliš zaměstnává a právě v tom vězí její vláda), že ji žije v jednotlivých zaměstnáních, ve kterých nakonec není již konečnost viděna a tím je také znemožněno uzření celku.

Ve třetím pohybu duše se však člověk výslovně vztahuje k celku, v němž jediném je mu paradoxně možno se setkat s jednotlivými věcmi, jimž lidská duše začíná rozumět, protože se jedná o setkání, které se děje vždy v souvislosti jejích zájmů a jejím nejhlubším zájmem je zájem o vlastní bytí. Ve způsobu tohoto bytí „*se vztahujeme bud' k jednotlivostem, anebo k celku, který umožňuje setkání s jednotlivostmi*“ (Patočka, 1995, s. 115). Tento pohyb, odpovídající racionální duši Aristotelově, je vlastně pohyb sebezpřekročení, pohyb *ek-sistence*. Jedná se o pohyb budoucnostní, který je při otřesu vztažen ke skutečnému celku světa, k třetímu referentu, jímž lze dohlédnout celek a rovněž konec lidské existence. Jde o život v pravdě. Je zřejmé, že tyto tři životní pohyby nelze chápat schematicky a kauzálně, ale navzájem se prolínají, jsou propojeny a tvoří jednotu lidské duše, jednotu životní reality. „*Pokud Patočka mluví o třech životních pohybech, jde vždy o pohyb jeden, trojjediný pohyb existence*“ (Horák, 2011, s. 306).

1.10 Anna Hogenová

Moderní filosofickou autorkou zabývající se duší je česká fenomenoložka Anna Hogenová, která je ve svém pojetí duše ovlivněna Husserlovou a Heideggerovou filosofií. Pojetí duše u Anny Hogenové je v tomto textu zpracováno především z její monografie *K fenoménu pohybu a myšlení*, kde se zabývala duší a specificky péčí o duši v rámci psychotherapeutického procesu. Anna Hogenová pracuje zejména s kategoriemi *logos* a *legein* a následně právě s kategorií duše. Logos je od slova *legein*, což znamená „sebrat“, „usebrat“, „ujednotit“. Původní *legein* znamená usebrání do jednoduché jednoty. Tato jednota je tak jednoduchá, že se stává naprosto samozřejmou platností nějaké aktivity a v této samozřejmosti je skryto *legein*, tedy původní *logos* (Hogenová, 2006, s. 202). Lze také říci, že původní *legein* je pouto mezi *jsoucny* a *bytím* a *jsoucna* jsou zahlédnutelná jen ve světle *bytí* (Hogenová, 2006, s. 89). Současně je třeba vidět, že lidské *Dasein* je zvláštní způsob *legein* – provázání s celkem, s *bytím* cestou naladování, naslouchání. Znamená to také nechtít moc, protože jen určitá distance umožňuje naslouchat a naladovat se na nevýslovné, na tajemství celku a *bytí* (Hogenová, 2006, s. 262).

Být sám se sebou v *logu*, v tom smyslu pravého usebrání, se a propojování s celkem světa, je základem nejpůvodnější jednoty, držící tento svět při sobě a odporující silám chaosu a všeobecné disipace. Bez toho nemůže duše člověka být. „Být u sebe“, být sám

se sebou v původní jednotě, tzn. v jednotě vně prostoru a času, znamená autenticky existovat, autenticky být a pobývat. Logos propojuje člověka s celým světem, proto naše tělo nekončí naší kůží, ale bergsonovsky končí tam, kde končí naše myšlenky, tužby, potřeby a starosti. Logos znamená jednotu protikladů, která se uskutečňuje nikoliv v časové řadě, ale najednou. Logos je tedy nejvyšší usebrání se světem a s věcmi, ale v takové formě, v takové podobě, kterou si sám svět a věci vyžadují (Hogenová, 2006, s. 80, podobně s. 204). Způsob tohoto usebrání musí být dle přirozenosti věcí. To znamená, chce-li psychoterapeut pomoci svému klientovi, musí mluvit „jeho řečí“, musí se k němu přibližovat jeho způsobem blížení se ke světu (Hogenová, 2006, s. 81). Již bylo uvedeno, že logos je jednota a to jednota jednoduchá, vznikající z protikladů současně se proti sobě kladoucích. V současné době však tato jednoduchost vymizela. Usebrání je dnes nahrazeno logikou, která je přiřazováním, funkcionalizací, adicí, množinou, třídou elementů apod. Logos naší vnitřní psychické podstaty, ono usebrání se sebou samým, měl na mysli již Sokrates a o to se musí ještě dnes snažit každý psychoterapeut, pomáhá-li svému klientovi. Učinit klienta opět jednoduchou bytostí, která bude sama sobě rozumět a bude moci „být sama u sebe“. To je úkol psychoterapeuta. Jde tedy právě o logos v původním smyslu a ne o sled logických či dialektických operací. Rovněž minulost se musí novým způsobem nechat vrůst do našich osobních prožívání a vztahů k okolí. Proto je naprosto nevyhnutelné vstoupit do minulosti klienta, jemuž chce psychoterapeut pomoci (Hogenová, 2006, s. 163).

Člověk se stává sebou samým po celý život, proto by měla být péče o duši jeho základním úkolem a životním cílem. A právě na tento logos se soustřeďuje psychoterapeut, když chce potvrdit propojení svého klienta se světem, s lidmi, s transcendencí, řečeno fenomenologicky. Navázat spojení se světem je ovšem těžké, psychoterapeut má před sebou velmi namáhavý úkol. Vždyť péče o duši není nic jiného než péče o logos (Hogenová, 2006, s. 84–85, podobně s. 92). Duši druhého nemůžeme poznat jednoduchým způsobem, nejde to ani s naší vlastní duší. Proč? Duše nemá hranice, je tak nějak vším, jak říká Aristoteles (Hogenová, 2006, s. 81, 87, 94, 169), nenajdeme její dno. Proto psychologie potřebuje filosofii a to především filosofii fenomenologickou. Duše nemůže být předmětem, není karteziánsky uchopitelná. Proto ji lze potkat jen při jejím vlastním pohybu a její pohyb je usebrání – legein. Pohyb umožňuje usebrání (legein), jeho fenomenalita je vlastně pro logos naprosto rozhodující. Legein je nepostradatelné pro odkrývání neskrytosti a tak je logos tím nejdůležitějším pro možnost pravdy, pro

neskrytost. Neskryté se ukazuje samo ze sebe, ale je zapotřebí neskrytost vytrhnout ze zahalenosti, ze skrytosti. Tímto pohybem je právě pohyb duše. Proto duše hraje v našem světě tu nejdůležitější roli, totiž že usebírá to, co by jinak zmizelo v podobě nekonečného chaosu. Duše je protisíla vůči disipaci, vůči entropii, vůči nicotě. Ostatně proto byla u Platóna duše součástí kosmu a podobně Plotínos popisoval lidskou duši jako součást té kosmické, světové. Není jen vlastnictvím daného jedince, ale součástí nesmrtnosti a kosmu, jakožto celku. Duše a logos patří bytostně sobě. Mají funkci nejen pro poznání člověka, ale i pro kosmos jako celek.

A co tvoří prostor pro možnost usebrání pro logos v lidské duši a pro logos v celém kosmu? Tento prostor vytváří čas. V souladu se svým poznáváním Heideggera a úloze času a temporality v jeho filosofii Hogenová dovozuje, že *„temporalita je tím co dělá duši duší...Jinak řečeno obsah přítomnosti je výsledkem minulosti, očekávané budoucnosti, a vše je vyvoláno něčím z vnějšku ve fyzikální přítomnosti. Jde o protence, ty jsou výsledkem variování našich retencí, které kdysi měly platnost urimprese“* (Hogenová, 2011, s. 12). Čas (temporalita) je lidským východiskem i koncem. Čas „sám o sobě“ neexistuje, to jen člověk vytváří, doslova *rodí* čas, a sice prostřednictvím své duše. Logicky proto o duši víme, jen když něco tvoříme (jak důvěrně tento fakt znají všichni, jimž bylo dopřáno kreativity) a vždy vlastně tvoříme obsah časovosti, *„jinak je duše něčím spícím, co je jen v našich představách“* (Hogenová, 2011, s. 12). Souvislost času a duše, podle Hogenové, připomíná výrok Martina Bubera *„Modlitba není v čase, ale čas je v modlitbě“*. Koneckonců je to naše práce, naše činnost, co tvoří čas. Čas se usebírá v našem aktu a tak tvoří naše pobývání, naše bytí. Člověk si svůj čas tvoří, protože jej usebírá k činu, v němž je k věcem světa „přivázán“ a spára, která je mezi člověkem a věcí jeho aktu je známé heideggerovské „die Fuge“. Toto spojení je legein, odtud musíme porozumět zakládajícímu významu fenoménu logos. Toto významné spojování, propojování se děje časem v čase a zakládá možnost pobytu v našich možnostech. Zde se dokonce otevírá smysl lidského pobytu jakožto Dasein (Hogenová, 2006, s. 104).

Čtveřina (Heidegger) světa (lidé, bozi, Země a Nebesa) má svůj bod, v němž se setkává ve smyslu legein (v usebranosti) a tímto bodem je sám člověk, člověk jako pastýř bytí. Proto je nutné pečovat o přesažné a o posvátné celky. Bezbožnost nevzniká na základě popírání boha, ale ve ztrátě půdy, z níž nemůže nevzniknout posvátno (Hogenová, 2006, s. 123–125). Být in situ (v situaci) znamená být vždy v něčem, co není nikdy ukončené. A

právě tato neukončitelnost situace, její podstatná nemožnost sjednocení, je okolností, z níž vychází jistý pocit strachu a to pro každého člověka na světě. Právě tento moment je to, proč je náboženství tak potřebné (Hogenová, 2006, s. 87). Radost, smutek, spokojenost, rozladěnost – to vše je výsledkem toho, jak pobyt působí na člověka. Člověk má za úkol pečovat o svou duši, otevírat se její proměně a bytostnému pohybu tj. musí být tendence k pohybu vzhůru, pak jde o čistou radost, protože ta je vždy spjata jen a jen s filosofií či náboženstvím. Proto pouze ten psycholog pečuje o duše těch ostatních, jenž současně pečuje o tu svoji a to bez přestání. Jen péče o duši, realizující se cestou vnitřního dialogu, cestou bytostných tázání, může přinést tolik potřebnou naději, zároveň je třeba zdůraznit, že péče o duši není nic jiného než péče o logos (Hogenová, 2006, s. 85).

1.11 Shrnutí

V části *Pojetí duše* ve filosofii se autorka zabývala filosofickými mysliteli, kteří ve svých dílech tematizovali, rozvíjeli a uváděli různé pohledy na pojem duše. Předsokratice položili základy, na nichž mohli řečtí filosofové Sókrates, Platón a Aristotelés vystavět své myšlenkově ucelené a originální chápání duše, člověka a světa (kosmu). Svůj podstatný vliv měla řecká filosofie v dějinách filosofie na scholastický tomismus a neméně tak na fenomenologicky uvažující myslitele 20. století. Pro uchopení pojmu duše ve filosofickém myšlení autorka vycházela z linie předsokratice – Sókrates – Platón – Aristotelés – Tomáš Akvinský – Descartes – fenomenologie z důvodu plné tematizace tohoto pojmu právě v řecké filosofii. Dědictví řeckého myšlení ve 20. století představuje novotomismus a fenomenologie, první z nich nepříliš známý proud, druhý naopak výrazný a vlivně zasahující do nesčetných mezioborových vědních disciplín. Duše zůstala zvláště v počátcích 20. století ve filosofii spíše jako pozůstatek kartesiánského dualismu a byla zatížena svou metafyzickou konotací. Bezpochyby ne náhodou byl pojem duše živý a stále systematicky opracovávaný pouze v novotomismu. Ve fenomenologii zůstal do určité míry, závisle na jednotlivých autorech, živý, byť chápáný zcela jinak než u novotomismu. A nelze ani říci, že z celé filosofie vymizel, stále působí inspirativně, a jak bylo ukázáno například ve filosofii Jana Patočky dokonce nepostradatelně. Z těchto hledisek a v poukazu na zpracovaný stručný filosofický přehled tématu duše, autorka dospěla k pojetí duše, vyjevujícímu se jako **ontologicko-ontický pohyb**. Ten se může stát východiskem pro další detailnější zkoumání nejen ve filosofii, ale také v psychologii.

2 Tělo a tělesnost

S pojmem duše a péčí o duši přirozeně úzce souvisí pojem těla a tělesnosti, stejně jako péče o tělo samotné. V určitých historických epochách i myšlenkových směrech jsou duše a tělo chápány jako neoddělitelné, jako dvě části jednoho dále nedělitelného celku. Tak podle Platóna (2003e, s. 109, s. 424) je samozřejmě „*duše dřívější než tělo, tělo je druhé a pozdější*“ avšak „*octne-li se duše v těle, zcela přirozeně uvádí v pohyb a oběh tělo i sebe samu*“.

V jiných obdobích a v jiných filosofických názorech jsou naopak duše a tělo, stejně jako duševnost a tělesnost, zkoumány a chápány jako samostatné, na sobě nepříliš závislé entity. Péče o tělo, související s péčí o duši byla zcela přirozenou součástí antického myšlení a přístupu k životní praxi, zejména pak v řeckém období (Démokritos, Hérakleitos, Platón, Aristotelés). Integrální součástí péče o tělo a zájmu o tělesnost vůbec byla u Řeků tělesná cvičení a zvláště hry (nejen olympijské), čehož si povšiml již Hegel (2004, s. 159), když ve své *Filosofii dějin* konstatoval, že „*člověk v tomto cvičení tělesnosti ukazuje svou svobodu, totiž to, že tělo přetvořil v nástroj ducha*“.

Posun k upřednostňování duše před tělem a duchovní stránky lidského života před lidskou tělesností se samozřejmě prohlubuje v pozdějších monoteistických náboženských systémech, zejména v křesťanství, neboť judaismus nikdy lidské tělesnosti nepřestal určitou pozornost (tu větší, jindy menší) věnovat. Podobně jako judaismus také islám kladl na tělesnou stránku a rituály jejího očišťování značný důraz, což se koneckonců promítá až do dnešních dnů.

Středověká křesťanská filosofie a teologie v lepším případě o lidském těle a tělesnosti cudně mlčela, v tom horším pokládala tělo za semeniště hříchu, za zvíře v člověku. Existovaly pochopitelně i určité výjimky (Duns Scotus), ale na celkově negativním přístupu k tělu a tělesnosti to nic nemění a prakticky do 17. století nelze o péči o tělo a tělesnost příliš hovořit.

2.1 Péče o tělo v novověkém myšlení a životě

Jak již bylo uvedeno na předchozích stránkách Descartův filosofický přístup (subjekt-objekt) nastolil zcela nové postuláty. Avšak nejen v pojetí subjektu a duše, ale rovněž v koncepci těla a tělesnosti. Descartes dle Husserla „*začíná znovu*“ (Husserl, 1972, s. 95,

415). Nelze v tomto momentě jinak než uvést proslulý druhý článek z Descartova (2002, s. 32) spisu *Vášně duše*: „*Dále se domnívám, že nezaznamenáváme žádný subjekt, který by na naši duši působil bezprostředněji než tělo, s nímž je spojena; musíme proto uznat, že co je v duši afektem, je v těle obvykle působením; takže není lepší cesty poznání našich afektů, než zkoumání rozdílu, který je mezi duší a tělem, abychom poznali, které z obou substancí je třeba přiřadit každou jednotlivou funkci, jež se v nás nachází*“. Descartes (1992, s. 27) si byl přesně vědom, že „*duše, kterou jsem tím, čím jsem, je naprosto rozdílná od těla, ba lze ji snáze poznat než tělo, a i kdyby ho nebylo, byla by tím, čím jest*“. Z uvedeného by se snad mohlo zdát, že Descartes přeci jen upřednostňuje duši před tělem, ale bylo zcela v souladu s jeho pojetím dvojí substance (dualita), že tělo chápe rovnocenně a péče o tělo je mu stejně významným faktorem jako péče o duši, neboť „*všechny afekty se v souladu s ustanovením přírody vztahují k tělu a náležejí duši pouze natolik, nakolik je spojena s tělem... Duše totiž není ničím tak bezprostředně zpravena o věcech škodících tělu, jako když pociťuje bolest... A stejně tak lze říci, že duše není ničím tak bezprostředně zpravena o věcech tělu prospěšných, jako oním zvláštním druhem polechtání, které v ní probouzí radost...*“ (Descartes, 2002, s. 122).

Přesto až do 19. století jsou to spíše duše a ne tělo a duchovní podoba lidského života, které stáli v popředí filosofického zájmu. Immanuel Kant (2001, s. 500) se sice prostřednictvím zkoumání přírody k lidské tělesnosti přiblížil, ale půdu čistého rozumu nikdy neopustil, jak ostatně sám ve svém pojetí filosofie přesvědčivě doložil: „*celý systém metafyziky se... skládá ze čtyř hlavních částí, totiž: 1. ontologie, 2. racionální fyziologie, 3. racionální kosmologie, 4. racionální theologie*“. Zdálo by se tedy, že ve druhé části uvedeného systému by prostor pro lidskou tělesnost mohl být nalezen, ale není tomu tak, neboť Kant (2001, s. 500) ihned sám dodal „*druhá část, totiž nauka o povaze čistého rozumu, má dva oddíly, physica rationalis a psychologia rationalis*“. Když ne duše či duch, pak to byl „alespoň“ rozum, jenž stál v centru filosofova zájmu.

Na druhé straně je to lidská praxe a každodenní život, co si již na počátku 19. století vytváří nový náhled na tělo a péči o ně. Nové léčebné postupy a celkový rozmach lékařství a v širším smyslu zdravotnictví, rozvoj lázeňství, zakládání tělovýchovných spolků a propagace individuálního a skupinového cvičení, otužování, turistika atp., hrály stále větší roli v životě celé společnosti, bez ohledu na sociální původ a společenské postavení. Tento vývoj spatřujeme téměř ve všech evropských zemích, včetně Čech, i v zámoří. Teorie tentokrát za praktickým vývojem notně pokulhává, neboť ve filosofii je,

jak ještě uvidíme, tato skutečnost reflektována až ve 20. Století. O něco dříve zareagovala nově založená věda psychologie, ale také ta „jako by si potřebovala empirický přístup nejprve ověřit na těch psychických jevech, u nichž lze vysledovat, že se nějak odrážejí v těle“ (Mlejnek, 2010, s. 292).³¹

2.2 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Edmund Husserl

Rozvoj praktické a posléze také teoretické psychologie (Freud) se postupně promítl do nových přístupů k lidské duši (psychoterapie) a lidskému tělu a teprve nyní, jak již bylo uvedeno, reaguje na téma tělesnosti i filosofie. Filosofie 20. století se vyznačuje nejen nepřehlédnutelným obratem k jazyku,³² ale také neméně významným obratem k tělesnosti.³³ Téma těla a tělesnosti se v průběhu minulého století stalo centrálním filosofickým tématem, které otevřelo nové horizonty myšlení a vynutilo si mnohdy proměnu samotného stylu filosofického tázání. Z mnoha filosofických směrů a škol 20. století je to především fenomenologie, která se tělem a tělesností zabývá, a to ze všech možných aspektů.³⁴ Zakladatel Edmund Husserl zkoumal tělo a lidskou tělesnost jak určující **fenomén** pro pochopení naší subjektivity. „Mezi těly této **přírody**, chápanými v rámci toho, co je mi vlastní, nacházím pak v jedinečné význačnosti **své tělo**, totiž jediné, které není pouhým hmotným tělesem, nýbrž právě **tělem**, jediným objektem v mé abstraktivní vrstvě světa... Vydělení mého těla redukovaného na to, co je mi vlastní, znamená už kus vydělení **vlastní podstaty objektivního fenoménu já jako tento člověk**“ (Husserl, 1968, s. 94). V tom právě spočívalo Husserlovo překonání kartesiánského myšlení, které sice subjekt ve svém pojetí do filosofie zavedlo, aby jej následně lidskou duší či absolutním duchem zahalilo, „Descartes problém subjektivní tělesnosti objevil, ovšem hned zase zakryl“ (Patočka, 1995, s. 15). Husserl (1968, s. 105) proto také logicky překonává zdánlivě nezpochybnitelnou skutečnost objektivního světa a zdůrazňuje naproti tomu naši zkušenost, „zkušenost je originální vědomí a vskutku říkáme v případě

³¹ Změnu chápání těla a tělesnosti v 19. století reflektuje sborník *Tělo a tělesnost v české kultuře 19. století*, z něhož je i uvedený citát.

³² Z již nepřehledného množství děl, týkajících se filosofie jazyka, uveďme alespoň to, jež autorka pokládá za zcela fundamentální - Ernst Cassirer (1996) *Filosofie symbolických forem, I, Jazyk*.

³³ Novým pojetím jazyka (řeči) a současně těla (tělesnosti) se zabýval zejména Maurice Merleau-Ponty, když rozlišoval řeč promlouvající a řeč promluvenou a současně usiloval o takové vidění, které je ukotveno v rovině, v níž klíčem k vidění je zkušenost těla, lidská tělesnost, neboť „vidíme celým povrchem těla“ (Petříček 2010, s. 12; Bierhanzl, 2011, s. 157).

³⁴ Příkladem zkoumání tělesnosti z pozic fenomenologie může v českém prostředí být sborník 13 autorů *Fenomenologie tělesnosti* (Urban, 2011).

zkušenosti o nějakém člověku obecně, že jiný zde stojí sám tělesně před námi.... Podobně by tomu bylo s jeho tělem, pokud by nebylo nic jiného než těleso, které je jednotou, konstituující se čistě v mých skutečných a možných zkušenostech a patří k mé primordiální sféře výlučně jako útvar mé smyslovosti“. Nebylo v této souvislosti vůbec náhodou, že se Husserl, a všichni jeho žáci (včetně Heideggera), s takovou intenzitou věnovali studiu antických a zejména řeckých myslitelů, kteří tak inspirativně působili na Husserla, Lévinase, Merleau-Pontyho či našeho Jana Patočku.

2.3 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Jan Patočka

Fenomenologický přístup k tělesnosti se od samého počátku snaží vyhnout redukci lidského těla na pouhý fyzický objekt a na materiální substanci, současně se ovšem snaží lidskou duši a péči o ni v souvislosti s tělesností pochopit a vyložit. Vždy je to však právě duše, prostřednictvím níž se člověk povznáší „výše“, nad sebe a mimo sebe. Ve známé pasáži o vztahu péče o duši k tělu a tělesnému životu Patočka (1999, s. 145) zdůrazňuje, že *„tělesnost je pozorována potud, pokud je spolupocitována a spoluzakoušena ve styku s věcmi, a jeví se přitom jako věčná, spřízněná a spjatá s věčností, tj. s tím co je v ní neurčité a neohrazené. Neurčitost a neohrazenost tělesnosti ve vztahu k duši se projevuje v rozporuplném spojení slasti a strasti... Úpadková tendence života, jeho sebezapletení do této monotónní nekonečnosti, je o to nápadnější, čím intenzivnější jsou svody slasti a tlak bolesti. Nikoli tělesno vůbec, ale tělesný život v touze a bolestech, tato připoutanost k bezprostřednímu ukojení je v podstatném ohledu úpadek sám. Zbavit se tohoto podlehnutí, této pasivity, těchto neustálých svodů a ohrožení je možné jen spolu s tělesným životem vůbec. Nezávislost na tom všem, jež je smyslem filosofické péče o duši, je proto třeba hledat ve směru osvobození od tělesna, a tedy ve směru smrti. Proto filosof usiluje o netělesnou duši, jež už proti tomuto vnitřnímu úpadku nemusí bojovat. Boj proti tělesnosti, vůle být bez těla, není pouhý metafyzický prelud, nýbrž má prožitkový základ, jež je jako takový nesporný a nepopíratelný. Je to základní naladění svobody – osvobození od reálna, od obsahu světa vůbec, naladění, jež přesto není naladěním nicoty, nýbrž bytí“.* Tento dlouhý citát není nijak samoúčelný. Přesvědčivě dokazuje nesnadnost a současně důležitost pojmu tělesnosti ve fenomenologické filosofii. Patočka na následujících řádcích popisuje úsilí filosofie po výkladu duše jako nesmrtelné a věčné síly, jako zdroje veškerého pohybu, která pohybujíc vším, je zároveň vrcholným dobrem veškerého bytí. A tak duše „transcenduje“, překonává lidskou podmíněnost, až je „její

*původ v téměř božském, rozhodně však nebeském zdroji, její návrat k němu, vzájemné působení lidského a božského; dalo by se říci, že se tu vnucuje vtělení božského v člověka“ (Patočka, 1999, s. 146). Patočka tak dokládá, že v dřívějších představách o duši (před zrozením nebo po smrti), byl život duše vlastně bytím pro druhé, způsob bytí duše byl jen s druhými, avšak nyní „ve formě péče o duši se poprvé stalo výslovným bytí duše pro sebe samu a v sobě samé...zde má duše skutečný, podstatný vlastní život jakožto život vnitřní, dostalo se jí niternosti, člověk sám se stal niterným“ (Patočka, 1999, s. 146). A byť to Patočka nijak explicitně neříká, je jasné, že niternost člověka je možná jen a jen v jeho těle, niternost je tělesností podmíněna. Již bylo uvedeno a nyní bude zopakováno, že fenomenologové, a konec konců rovněž existencialisté, staví své filosofické konstrukty na kritice kartesiánského přístupu k duši a tělu, avšak ani oni se většinou nevyhnou opomíjení živého lidského těla, skutečné lidské tělesnosti. Ne tak Patočka, pohlížející na tělo jinak, vnášející do svého pojetí fenomenologie zcela nové pojmy jako je „realizace v prostoru“ či „tělo jako prožitkový horizont“ (Mikoška, 2011, s. 69-80, 72-75). Dlužno ovšem podotknout, že samotný pojem prostor coby „prostředí“ se objevuje již u Husserla (1968, s. 112), když konstatoval, „mé hmotné tělo je chápáno a může být chápáno jako každé jiné přírodní těleso, jež je v prostoru a je pohyblivé jako každé jiné, ...že bych každé **tam** mohl změnit v **zde**, tj. tělesně zaujmout každé místo v prostoru.“ Logicky pak „z Patočkovy kritiky předešlých konceptů vyplývá, že tělo(em) se realizuje(me) v prostoru. To však nemůže(me) dělat přímo, nýbrž vždy skrze jinakost, skrze cokoliv, co není námi“ (Mikoška, 2011, s. 72). Těchto Patočkových myšlenek a kategorií využívali nejen filosofové, ale právě především psychologie³⁵ a psychoterapie. „S lidskou tělesností je neodmyslitelně spjata prostorovost. Lidská tělesnost není nikdy ohraničena rozměry fyzikálního těla, protože na rozdíl od předmětů máme svět, jsme stále v něm. Při vedení svého života, své existence, nejsme nikdy uzavřeni ve svém těle se svou tělesností ve svých tělesných rozměrech“ (Růžička, 2003, s. 216).*

³⁵ Velmi inspirativní je v tomto ohledu stať Jana Patočky (2002, s. 735, s. 740–742, s. 746–747) *Nejstarší systematika nauky o duši*, kde se autor zabývá nejen psychologii a jejím předmětem, ale zejména kategorií duše, souvislostí pojmů duše, pohyb a dobro a přesvědčivě dokazuje onu zmiňovanou souvislost starořeckých myslitelů (Platóna) a fenomenologie 20. století.

2.4 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Emmanuel Lévinas

Podobně a přeci v mnoha ohledech jinak než Patočka uvažuje další z žáků Husserla, Emmanuel Lévinas. O Lévinasovi lze ovšem jako o fenomenologovi jednoznačně hovořit pouze v jeho předválečném období, po II. světové válce jako představitel pařížské talmudské školy byl výrazně ovlivňován židovskými tradicemi a myšlením, podle některých názorů pak jej lze dokonce přiřadit k představitelům francouzského existencialismu.³⁶ U Lévinase se rovněž setkáváme s pojmy slast, strast, štěstí, duše, subjekt, potřeby, věc, intencionalita atp. jako u jiných fenomenologů. Vnáší však do svého uvažování pojmy zcela „nové“, jako obydlí, bydlení, vlastnění, vlastnictví, uchopující ruka a zejména kategorii práce.³⁷ A právě přes důkladné prozkoumání kategorie práce se Lévinas dostal k pojmům tělo a tělesnost. „*Život je tělo, avšak nejen vlastní tělo, v němž ústí jeho dostatečnost, nýbrž křižovatka fyzických sil, tělo-účinek. Život ve svém hlubokém strachu dosvědčuje tuto možnou inverzi těla-pána v tělo-raba, zdraví v nemoc. **Být tělem** znamená na jedné straně **stát na sobě**, být pánem sebe, a na druhé straně stát na zemi, být v **jiném**, a tedy být zatížen svým tělem*“ (Lévinas, 1997, s. 144). Dále napsal „*žádná **dualita** vlastního a fyzického těla, které by bylo třeba smířit, tedy neexistuje. Obydlí, které dává životu místo a je jeho pokračováním, svět, jehož život nabývá a který využívá **prací**, je rovněž fyzický svět, kde se práce vykládá jako hra anonymních sil... Bytost, jež bydlí, zasahuje do věcí jen proto, že si dopřává odklad, protože **zpomaluje účinek**, protože pracuje*“ (Lévinas, 1997, s. 144–145). A konečně „*tělo jakožto článek živelné reality je také to, co umožňuje zmocnit se světa, pracovat. Být svoboděn znamená budovat svět, v němž můžeme být svobodni. Práce vychází z takové bytosti, která je věcí mezi věcmi a která je ve styku s věcmi, avšak která v tomto styku vychází ze svého domova. Vědomí neupadá do těla – nevtěluje se; vědomí je odtělesnění, anebo přesněji, je to odklad tělesnosti těla. To se neděje v nějakém éteru abstrakce, nýbrž jako naprostá konkrétnost obydlí a práce*“ (Lévinas, 1997, s. 145).

³⁶ Např. Sokol (2010, s. 269) *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*.

³⁷ Záměrně je v textu slovo nové dáno do uvozovek, protože uváděné pojmy se skutečně u jiných fenomenologů (s výjimkou Patočky) vskutku příliš nevyskytují, ale jsou poměrně frekventovány v jiných filosofických směrech, zejména v marxismu. Nebyl to jen mladý Marx Ekonomicko-filosofických rukopisů, ale celé marxistické myšlení, ať již jakkoliv deformované, které s kategoriemi vlastnictví a práce (odcizená práce) intenzivně pracovalo. A byl to ostatně právě francouzský existencialismus, který dlouho po válce, vlastně až do sedmdesátých let 20. století, vytvářel své konstrukty a systémy právě v dialogu, či spíše v polemice s marxismem a Lévinase nutně, i když možná nepřímou, ovlivňoval.

Nesporně zajímavá je skutečnost, že to byl Jan Patočka, kdo si, vedle Lévinase, na půdě fenomenologie význam kategorie práce ve filosofii i v běžném lidském životě uvědomoval. Jeho poznámky, které sice nemají charakter uceleného textu, ale o intenzitě Patočkova uvažování o pojmu práce a tělesného zmocňování přírody (v linii Hegel – Marx – existencialismus) jsou toho jednoznačným dokladem (Patočka, 2002, s. 681–683).

2.5 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Maurice Merleau-Ponty

Se specifickým přístupem k tělu a tělesnosti se lze setkat rovněž u Merleau-Pontyho, jak je možno jednoznačně dovodit z jeho klíčové teze *„o bytostně tělesném charakteru vnímání, které někteří autoři z oblasti současné filosofie myslí a kognitivních věd zobecňují v ideu o bytostně tělesném charakteru kognitivních procesů vůbec“* (Hříbek, 2011, s. 184). M. Merleau-Ponty bývá, podobně jako Lévinas, částí filosofické obce řazen k předním fenomenologům, jiní v něm spatřují typického představitele francouzského existencialismu a někteří dokonce myslitele, pokoušejícího se o propojení obou škol s filosofií marxistickou. V každém případě se Merleau-Pontyho teorie tělesného charakteru vnímání a zavedení pojmu **tělesného schématu** jeví jako něco nového, originálního a inspirativního. Od tradiční fenomenologie odlišuje Merleau-Pontyho také jeho zásadní a neochvějně odmítání gnoseologické skepse, ve vztahu k existenci druhých bytostí a vůči existenci světa. Merleau-Ponty se mimo jiné intenzivně zabýval psychologií obecně a psychologií dítěte zvlášť, přičemž jej právě empirické poznatky psychiky raného „nemyslicího“, lépe řečeno před-myslicího dětského mozku vedly k *„jistotě smyslového světa, jenž je nám společný, je místem pravdy v nás. Dítě vnímá ještě dřív, než myslí, své sny klade do věcí a své myšlenky přikládá druhým, takže s nimi dohromady tvoří jakoby kus společného života, v němž se ještě neodlišují perspektivy každého z nich. Tato genetická fakta nemůže filosofie ve jménu toho, co si žádá vnitřní analýza, jednoduše přehlížet“* (Merleau-Ponty, 1998, s. 21).

Merleau-Pontyho objevy, jeho etika *„obratu k tělesnosti“* (Urban, 2011, s. 203) a současně neoddiskutovatelná a „neodvoditelná“ fenomenologická východiska jej přiváděla, v souvislosti s tělesností a viděním, ke snaze nově formulovat vztah ducha a těla, vidění i žité tělesnosti. A přichází s něčím, co sám ani nechce nazývat vztahem, ale spíše souhrou (oko je v duchu a duch v oku), s něčím pro co soudobá filosofie a psychologie razí (původně medicinský) pojem *chiasma*, česky nejlépe vyjádřeno slovem křížení (Petříček, 2010, s. 13). Křížení, nebo také proplétání či prolínání, ať již

v lineárním či chronologickém smyslu je ostatně charakteristickým jevem nejen soudobých společenských a přírodních věd, ale žité společenské praxe vůbec.

2.6 Péče o tělo a tělesnost ve fenomenologii – Martin Heidegger

Poslední z velkých filosofických duchů nedávné minulosti, který bude v tomto stručném přehledu pojetí těla a tělesnosti uveden, je Martin Heidegger a je nesporné, že nebylo ve 20. století mnoho filosofických děl, které by byly čteny, citovány a používány s takovou pozorností a zájmem jako Heideggerova fundamentální práce *Bytí a čas*. Heidegger usiluje o plné porozumění lidské existenci, zkoumá a studuje ji ze všech možných úhlů a aspektů, pracuje s pojmy jako je bytí, řeč, fenomén a především zavádí novou „vlastní“ kategorii – pobyť - Dasein. Samostatný výklad lidské tělesnosti u něho sice nelze nalézt, protože ve svém ontologickém tázání zkoumal Heidegger (2002, s. 64) především věcnost a samo bytí (pobyť): „*Aby bylo možno ptát se, co se vlastně má oním nezvěčněným bytím subjektu, duše, vědomí, ducha či osobnosti pozitivně rozumět, je třeba věcnost samu nejprve vykázat v jejím ontologickém původu*“. Neznašená to ovšem, že se v Heideggerově díle s tematikou těla a tělesnosti nelze vůbec setkat, neboť již o několik odstavců dále pregnantně uvedl: „*Tážeme se po bytí celého člověka, kterého jsme zvyklí chápat jako tělesně-duševně-duchovní jednotu. Tělo, duše a duch by nyní opět mohly být názvy fenomenálních oblastí, které by bylo možno pro určitá zkoumání tematicky osamostatnit; v jistých mezích by jejich ontologická neurčitost nemusela hrát roli*“ (Heidegger, 2002, s. 66). Heidegger, stejně jako jeho předchůdci a vrstevníci, si logicky a nutně kladl otázku po spojení (sepětí) duše a těla. Jestliže si Husserl v tomto ohledu významně vypomohl kategorií **zkušenost**, a Merleau-Ponty přišel s představou **křížení** (chiasma), pak pro Heideggera (2002, s. 142–143) byl v *Bytí a čase* klíčový pojem **existence**: „*Jestliže já je esenciální určení pobytu, pak musí být interpretováno existenciálně... Je-li pobyť sám sebou vždycky jen jako existující, pak stálost tohoto samostatného sebe sama právě tak jako jeho možná nesamostatnost vyžaduje existenciálně-ontologické položení otázky jako jediný přiměřený přístup k této problematice*“, neboť „*substance člověka není duch ve smyslu syntézy duše a těla, nýbrž existence*“ (Heidegger, 2002, s. 143).

2.7 Shrnutí

V souladu s tématem duše se autorka pokusila o teoretické postižení souvztažných pojmů duše a těla, o ujasnění si jejich vzájemného postavení a užívání ve filosofických systémech, zejména ve fenomenologii. Zde se ukázalo, že tělo, tělesnost a péče o ně tvořily a tvoří velmi důležitou součást filosofického uvažování a následně se tyto kategorie stávají integrální součástí teoretické i aplikované psychologie. Péče o tělo a tělesnost není samozřejmě pouze a výlučné záležitostí teoretickou, naopak má nezpochybnitelné praktické konotace. Péče o tělo je součástí všedního lidského života a každodenní tělesné rituály (pravidelná a systematická hygiena, péče o chrup a o vlasy, rozmanité druhy tělesných cvičení, sport a tělesný pohyb vůbec) tvoří nezbytnou a účinnou podmínku duševní pohody a psychického (duchovního) konání člověka včetně jeho schopnosti pracovat. Předložená teoretická (filosofická a psychologická) východiska a následné praktické užití se pak v oblasti péče o tělo a tělesnosti promítají téměř do všech škol a směrů psychoterapie.

3 Pojetí duše v psychologii

Psychologie, jako společenskovední disciplína zabývající se mentálními procesy, lidským chováním a tělesným děním včetně jejich vzájemných vztahů a interakcí je v současnosti vyjadřována řadou definic, které si jsou často v určitém ohledu podobné, jindy zásadně odlišné, někdy dokonce protikladné. Obecně se dá říci, že terminologie používaná v soudobé psychologii je značně rozmanitá, nejednoznačná a mnohotvárná. V této souvislosti se proto autorka předkládané práce k pojmům, které bude užívat, pokusí přidávat vysvětlující komentář, tak aby bylo patrné, v jakém smyslu těmto pojmům rozumí a jaký smysl jim přikládá.

Nejprve bude nutno si představit psychologii jako vědu a pokusit se definovat její předmět. V celkovém vývoji psychologie se pro definování zkoumaného předmětu z hlediska výchozího myšlení uplatňují dva základní pohledy. První přístup je technicko – objektivní, mající objektivistický základ, jenž je ovlivněn kartesianismem a přírodovědnými vědami, druhý přístup je humanisticko – subjektivní, nesoucí v sobě subjektivistický podklad (což je ovšem také Descartův odkaz), přinášející jedinečnost lidského příběhu a zároveň celistvý pohled na člověka a je v neposlední řadě kritický právě vůči kartesiánské subjekt-objektové filosofii (zvláště fenomenologická a existenciální větev).

Toto základní rozdělení lze ještě ostřeji vymezit dělením na psychologii experimentální či empirickou a na psychologii psychoterapeutickou.³⁸ Psychologie experimentální³⁹ je často uváděna jako psychologický obor, který v hojné míře, více než ostatní, používá ke svému zkoumání metodu experimentu, založenou na pozorování.⁴⁰ Autorka této práce se ovšem přiklání k názoru, že dnešní celá psychologie využívá experiment, což ve svém důsledku znamená, že se snaží člověka objektivně změřit a popsat. Psychologie experimentální, byť

³⁸ Pod psychologii psychoterapeutickou je možné zařadit také psychologii klinickou či diagnostickou, která pracuje s člověkem v konkrétní životní situaci, v tady a teď jeho životní cesty. Na tomto místě je nutno také položit důraz na souvislost klinické psychologie a psychiatrie a jejich neoddelitelnosti v dnešní teorii i klinické praxi. O celostním přístupu v tomto ohledu již psal a přednášel profesor Vondráček a většina jeho četných žáků a následovníků. Vondráček (1981, s. 51) dokonce přímo používal pojmenování „vědy psychologicko-psychiatrické“ a neopomněl ve stejném textu poukázat také na význam a bouřlivý vývoj psychoterapie.

³⁹ Například Hartl, Hartlová (2000, s. 479).

⁴⁰ A není zde od věci připomenout názor G. W. F. Hegela (1960, s. 506), který nepovažoval psychologii za vědu, protože, podle něho, místo aby ducha, to je lidsky-společenskou skutečnost, chápala v procesu a vývoji, snižuje jeho skutečnost na nehybnou a pasivní realitu, toliko konstatovatelnou pozorováním.

to samozřejmě neplatí absolutně, zachází tedy ve svých zkoumáních s člověkem právě pouze jako s objektem. Na rozdíl od ní psychologie psychoterapeutická přistupuje k člověku v nejširším možném pohledu, snažíc se jej uchopit v celistvosti.⁴¹ Psychoterapie je uváděna jako aplikovaný obor psychologie, který léčí duševní onemocnění s pomocí psychologických prostředků, mající teoretickou část a tak „*staví na poznatcích získaných vědeckými postupy (objektivita, opakovatelnost, nezávislá kontrola, kritičnost)*“ (Vymětal a kol., 2009). Pokud je použito v této studii sousloví psychoterapeutická psychologie, klade se zde důraz na skutečnost prokazatelného vlivu psychoterapeutického myšlení, které nutně vycházelo z práce s člověkem a současně z filosofických předpokladů a poukazovalo tak kriticky na možnosti a meze poznávání a především na to, co je a co není žádoucí.

Psychologie je podle Oxford Dictionareis (2016) „*vědou zabývající se lidskou myslí a jejím fungováním, zvláště z hlediska jejího vlivu na chování*“. Podle Vágnerové (2010, s. 9) je „*psychologie obor, který se zabývá zkoumáním psychických, resp. duševních jevů, a zákonitostí jejich fungování resp. rozvoje*“. Říčan (2009, s. 25) definuje psychologii následujícím způsobem: „*Psychologie je vědní obor, který se zabývá prožíváním (psychickými jevy) a chováním člověka*“. Plháková (2008, s. 15) ve své velmi užívané učebnici obecné psychologie píše „*psychologie je věda, která studuje lidské chování, mentální procesy a tělesné dění, včetně jejich vzájemných vztahů a interakcí*“. Již z těchto několika ukázek je zřejmé, že definovat předmět psychologie není skutečně jednoduché. Zajímavé je, že téměř každý z autorů, kteří se zabývají předmětem psychologie se v úvodních částech svých pojednání či monografií nějakým způsobem vyrovnávají s pojmem duše. Vzhledem k uvedeným definicím předmětu psychologie budou dále stručně představeni jejich autoři se svými pohledy právě na kategorii duše.

Pavel Říčan (2009, s. 18) se ptá v kapitole *Předmět psychologie*, co je duše a nenachází odpověď, a spíše se zamýšlí nad tím, že jsou s duší ve vědě problémy pro její neuchopitelnost a tudíž je vhodnější používat pojem psychický (duševní) jev a definovat tak psychologii jako vědu o psychických jevech. Marie Vágnerová (2010, s. 9) v zásadě ihned přistupuje k vymezení předmětu psychologie rovněž za použití termínu psychický

⁴¹ Toto dvojí rozdělení autorka v této práci používá záměrně, přičemž si samozřejmě uvědomuje, že jej není jednoduché používat tak jednoznačně, jak je uvedeno. Na druhou stranu se zde promítá její chápání a porozumění oboru psychologie a jak bude dále vysvětleno, z hlediska tématu této práce, jímž je duše člověka, je toto rozdělení na místě vzhledem k uchopení pojmu duše a jeho „vývoji“ v psychologii.

jev a dále termínu osobnost (bez použití pojmu duše) jako samostatné strukturální jednotky, která má vždy určitý vztah k prostředí, ve kterém žije. Alena Plháková (2008, s. 42-43) operuje s nejobecnějším psychologickým pojmem, kterým je psychika, jíž považuje za obtížně definovatelnou právě z důvodu participující části psýché (duše) na daném významovém pojmu. Velmi trefně poznamenává, že se v soudobé psychologii častěji setkáváme s pojmem mysl (mind), který užívají zejména biologicky orientovaní psychologové a neuropsychologové. V této souvislosti čtenáře (studenta) seznamuje se staletým karteziánským problémem dualismu tzv. mind-body problém, který postuluje do kapitoly o vědomí, kde se jím detailně zabývá. K pojmu duše poznamenala, že se jím zejména ve filosofii a v náboženských systémech obecně označují psychické jevy.

V relaci s uvedenými jednotlivými vysvětleními pojmu duše v psychologii, nelze již na tomto místě nepoznamenat, že je v skutku velmi obtížné vymezit hranici či oblast, která konkrétně zahrnuje „pouze“ duši a oddělit či spíše vydělit ji z okruhu obecně psychického, neboť již Aristotelés řekl, že duše je tak nějak vším. Zároveň ovšem ten samý filosof oddělil smyslovou a rozumovou část duše, přičemž rozumovou (poznávací) část označil jako tu obtížně objasnitelnou, kterou je ovšem možné vydělit jako něco nepomíjivého a věčného. V návaznosti na myšlení Aristotelovo a v duchu pozdějšího substanciálního rozdělení kartesiánského (duše a tělo; body-mind problém) se ta část duše, kterou Aristotelés označil za rozumovou,⁴² nestala předmětem zkoumání psychologické vědy právě pro její neuchopitelnost a nezměřitelnost.

Jakou proměnou pojem duše prošel v dějinách psychologie, bude nyní rekonstruováno v příslušných přístupech na základě zmíněného rozdělení psychologie experimentální a psychologie psychoterapeutické.

3.1 Psychologie experimentální

Psychologie experimentální je ve svých počátcích spojena především se jménem Wilhelma Wundta (1911, s. 8), který zastával názor, že psychologie by měla být empirická a experimentální věda. Empirický základ experimentální psychologie se odkazuje na pozitivismus Augusta Comteho a nese v sobě potřebu se vyrovnat přírodovědným vědám, aby se tak psychologie sama stala skutečnou vědou, aby bylo možno hovořit o takto pojaté psychologii jako o psychologii postavené na vědeckém

⁴² Rozum je u Aristotela chápán jako nús, intellectus čili něco „víc“ než pouhé myšlení, jak toto slovo chápe dnešní člověk.

(přírodovědeckém) základě. Tento přírodovědný základ by pak byl určující pro metodologii psychologie, kterým by se stal, stejně jako v přírodních vědách, právě experiment. Experiment by podle tohoto Wundtova názoru prokazatelně odhaloval objektivní, reálně existující (faktické) a prezentovatelné jevy.

Pokračovatelem tohoto experimentálně-empirického pojetí byl v první polovině 20. století behaviorismus, který vyžadoval zůstat u takto pozorovatelných a prezentovatelných jevů, a zabýval se především chováním člověka. V podstatě tak logicky neuznával jakýkoliv introspektivní či lépe řečeno niterný příspěvek ke zkoumání psychiky člověka či snad ke zkoumání jeho duše. Zakladatelem této školy byl J. B. Watson, který v roce 1913 vydal behavioristický manifest (Schorr, 2000, s. 123), kde bylo uvedeno: „*Psychologie jakožto behaviorální věda je čistě objektivním experimentálním oborem, patřícím mezi přírodovědné obory. Jejím cílem je predikce a kontrola chování. Introspektivní metody svojí podstatou nepatří mezi metody behaviorální a ani mezi metody*“ (Watson, 1963, s. 375). Raný behaviorismus reprezentovaný Watsonem silně podléhal objektivizaci a striktně popíral komplexnost psychiky, což se ovšem velmi brzy stalo neudržitelným. Pokračovatelé behaviorismu (neobehavioristé) začali pracovat s Tolmanovou intervenující proměnou a poupravili původně behavioristickou rovnici S–R, kde S znamená stimul a R reakci, na rovnici S–O–R, kde v rámci O (organismus, osobnost) začali brát v úvahu lidské prožívání a vliv člověka (osobnosti) na jeho vlastní chování. Ovšem i tento vliv byl podle jejich pojetí determinován vnějšími okolnostmi, tzn. učením, které je jedinci zprostředkováno okolím a osobní vůle a aktivita nejsou rozhodující.

Přírodovědný či spíše biologický základ se uplatnil především v biopsychologii a v mohutně se rozvíjející neuropsychologii. V rámci biologického přístupu se rovněž silně uplatnil evolucionistický proud, který původně vycházel z badatelské činnosti přírodovědce Charlese Darwina (Watson, 1963, s. 277–278). Evolucionismus pochází z pozitivistického proudu a reflektuje jedince vždy na pozadí společnosti a zkoumá jeho vývoj spolu se společenským uspořádáním. Instinktivistický evolucionismus si lze přiblížit na myšlenkách Williama McDougalla, který tvrdil, že všechny životní procesy, duševní život a chování jsou účelné proto, aby byla zachována existence konkrétního individua a celého druhu. Podobně Edward Wilson (2000, s. 5–6, 66–68) ve svém díle *Sociobiologie* dokazoval, že se všechny psychické procesy vyvíjely stejně jako biologické mechanismy a to procesem přirozeného výběru. Z dnešních evolucionisticky uvažujících

psychologů lze uvést Jonathana Haidta (2013), který svůj pohled aplikoval na morální uvažování a jeho vývoj, kde postuloval úvahu o primárně intuitivním rozhodování v morálce a až o dodatečném rozumovém zdůvodňování.

V linii experimentální čili empirické psychologie je nutno zmínit kognitivní vědy. Kognitivní přístup se v padesátých letech 20. století začal vyvíjet v reakci na behaviorismus, který, jak již bylo uvedeno, se odmítal zabývat nepozorovatelnými jevy a v rámci lidských poznávacích procesů tak zůstala nepokrytá oblast, která se postupně zaplňovala příspěvím Jeana Piageta a posléze George Millera, Noama Chomského, Ulrica Neissera a dalšími psychology (Plháková, 2008, s. 24). Kognitivisté chápou lidskou psychiku jako systém, který zpracovává informace, a zvláště ve svých počátcích často užívali přirovnání lidské mysli k počítači. Redukujícím způsobem tak byla pominuta důležitá témata prožívání (emoce), motivace, duševního života, vztahovosti apod.

Neuropsychologie se zabývá studiem mozku a jejím průkopníkem byl Roger W. Sperry, který jako první v sedmdesátých letech 20. století provedl experimenty s přerušením spojení mezi oběma hemisférami v oblasti corpus callosum a pokusil se tak stanovit jaké druhy myšlení probíhají v hemisférách a za jaké aktivity jsou jednotlivé hemisféry zodpovědné (Plháková, 2008, s. 19). V současnosti, díky rozvoji zobrazovacích metod, je prováděna řada experimentů, sloužících k určení a lokalizaci mozkových struktur v součinnosti s vykázanými psychickými jevy a funkcemi.

Z popisu takto vyjmenovaných základních směrů psychologie experimentální a empirické je patrný jejich technicko – objektivizující přístup. Ve snaze připodobnit se přírodovědným vědám byl položen důraz na biologický podklad člověka, který je ve svém důsledku lépe přístupný k užití empirické metodologie a člověk tak byl redukován na objekt či jakéhosi vyššího živočicha, který svůj vlastní život řídí velmi omezeným způsobem. Člověk je tudíž pouze součástí přírody, ze které se sice díky svým schopnostem a vlastnostem vydělil, ale jen zcela determinovaně, pomíjeje při tom zcela smysl a důvod své existence. Pro totální neměřitelnost duše se tento proud psychologického uvažování duší vůbec nezabýval a termín duše byl zcela vypuštěn z pojmového rejstříku této psychologie a odsunut stranou jako něco prakticky nepoužitelného pro vědecké bádání. Proto se také od konce 19. století hovoří o celé psychologii jako o „psychologii bez duše“ (Nakonečný, 2003, s. 19).

Podobně jako experimentální a empirická psychologie neuznávala (neznala) pojem duše, tak celá metafyzika ve filosofickém slova smyslu byla od konce 19. století mohutně

odmítána napříč všemi vědními obory a vše s metafyzikou spojované se odstraňovalo jako zastaralé, ne života schopné, jako příliš spekulativní. Tento trend ve filosofii překonává až transcendentální fenomenologie Edmunda Husserla, avšak klasická psychologie se s tímto přístupem v podstatě nevyrovnala dodnes.

Do psychologie se zavedl a začal hojně užívat pojem mysl, podle názoru autorky v podstatě jako náhrada pojmu duše, který vyjadřuje vnitřní strukturu lidské psychiky a má dva podstatné znaky, vědomí a intencionalitu. Pojem vědomí je užíván v návaznosti na Descartovu větu „myslím, tedy jsem“, což v zásadě znamená uvědomované vědomí a v této souvislosti se v psychologii v synonymické rovině začali užívat pojmy subjekt, vědomí, ego, osobnost. Přestože mezi vyjmenovanými pojmy existují rozdíly, je někdy obtížné v psychologické literatuře porozumět, co daným pojmem který autor či psychologický směr myslí. Často také není lehké vyjádřit subtilní rozdílnost mezi vyjmenovanými pojmy a v neposlední řadě se do jejich porozumění promítá osobní nastavení, profesionální zaměření a výchozí myšlenková pozice (filosofie) příslušného autora, přednášejícího a samozřejmě také vybavenost a připravenost čtenářů a posluchačů.⁴³ Z uvedeného vyplývá, že tyto pojmy jsou často užívány podobně ba dokonce zaměnitelně, protože významově přinášejí lidský rozměr v podobě integrace, kontinuity, implicitní smysluplnosti lidského života, jedinečnosti, imateriality, tedy to, co nelze jednoduše zařadit do kategorie těla. V psychologii, ale také ve filosofii, byla učiněna celá řada pokusů vyřešit dualitu psychična, duše, rozumu, imateriality a fyzična, těla, smyslů, materiality především pomocí lingvistiky, kde se výpovědně rozlišuje mentální a fyzický, ale ve skutečnosti se jedná o jevy probíhající v mozku identicky. Filosof Dennet, opětně operující přírodovědeckými poznatky a zabývající se neurofyziologickými a evolučními aspekty vědomí v současnosti uvádí, že všechny schopnosti mysli jsou vyvinuty z tělesného a kulturního základu a že mysl resp. vědomí je pouze produktem evoluce a tudíž se značně přeceňuje. Mysl je pro něj především *„výsledkem nejenom přirozeného výběru, ale také kulturního přeprojektování obrovských rozměrů. Je snadné nahlédnout, proč se mysl zdá být zázračná, když člověk nemá ponětí o*

⁴³ Na tomto místě by jistě bylo vhodné rozpracovat také autorčino porozumění jednotlivým kategoriím, ovšem nepovažuje za nezbytně potřebné takový rozbor učinit. Zmiňuje tyto kategorie především z důvodu přítomného dualismu duše a těla, protože právě vyjmenované pojmy obsahově nesou imateriální aspekt, totiž ten, který v dějinách myšlení představovala duše a který je stále obtížně sluchitelný se současným materiálním pojetím člověka. Zároveň také poukazuje na fakt transformace pojmu duše, který, byť téměř neužívaný, je v dnešní terminologii v těchto pojmech implicitně obsažen.

všech těch složkách ani o tom, jak byly vytvořeny. Každá složka má dlouhou projekční historii, někdy dlouhou miliardy let“ (Dennett, 2004, s. 141).

Z hlediska dnes významně expandující neuropsychologie je vědomí fyziologický projev. V podstatě se jedná o epifenomenální pojetí vědomí, podle kterého sice mentální fenomény existují, ale jsou pouhým vedlejším produktem nervových dějů. Představitel české neuropsychologie František Koukolík (2002, s. 406–407) rozlišil různé významy termínu vědomí⁴⁴ vzhledem k jejich užívání v anglickém jazyce: *sensation/perception* se užívá pro počítky, pojem *alertness* je vědomím ve smyslu bdělosti, *attention* se užívá pro vědomí ve smyslu zaměřené pozornosti, pojem *awareness* znamená „vyšší vědomí“ nebo také „vědomí o vědomí“. Pojem *awaranness* se v užití často mísí s pojmem *consciousness*, ovšem oba v zásadě znamenají to samé, byť někteří autoři naznačují významový rozdíl, který však bohužel přesněji nespecifikují. Pro oba pojmy se současně užívá pojem *mind*, *mysl* a rovněž často užívaný „*pojem soul znamená duše, a užívá se v náboženském smyslu“ (Koukolík, 2002, s. 407).*⁴⁵

V závěru této části je nezbytné uvést, že přes reduktivní postoj k člověku, empirická a experimentální psychologie přinesla o lidském vývoji a životě cenné poznatky a svou metodou zkoumání jedince a společnosti významně lidské poznání obohatila. Současně je ovšem nutno podotknout, že nelze člověka, lidský subjekt chápat celostně na základě pouhého dílčího poznání. Tuto skutečnost si posléze uvědomila celá řada psychologů, kteří na tuto skutečnost reagovali ve svém přístupu k lidskému životu a vycházejíce ze své zkušenosti, přinesli jiné, již vsutku celostnější pohledy na člověka. Tyto jejich teoretické a praktické poznatky jsou zařazeny pod psychologii psychoterapeutickou v následující podkapitole.

⁴⁴ Koukolík (2008, s. 127) ve své knize *Mozek a jeho duše* sám doznal, jak ošidné je v češtině slovo „vědomí“ a pokud není přesně sděleno, co si pod tímto pojmem kdo myslí, vzniká snadno nedorozumění.

⁴⁵ Slovo *mind*, které se většinou přirozeně překládá jako *mysl*, užívají jako synonymum pro slovo *duše* hlavně anglo-americké společenské vědy, někdy i práce náboženského obsahu. Náboženství samo pak častěji, jak uvádí Koukolík, pro označení *duše* užívá slovo *soul*. Zajímavý je ovšem nesporně fakt, že pojem *soul* se užívá také obecně v umění a kultuře a specificky v subkultuře popové... K letitým nejasnostem a diskusím ohledně užívání pojmu *mind* se v poslední době u nás vyjádřili také například Martin Paleček a Mark Risjord (2015, s. 673), když komentovali spor mezi kulturními antropology a tzv. ontology, kteří přišli s hypotézou rozšířené mysli (*extended mind hypothesis*), podle níž „*mysl není omezena na aktivity mozku (či kartesiánské res cogitans). Mysl je tvořena také jednáním a objekty, a tyto jsou součástí myšlení“.*

3.2 Psychologie psychoterapeutická

Autoři monografií, zabývající se přehledem a vývojem psychologických směrů a přístupů, rozdělují psychoterapeutickou psychologii do několika podskupin, které jsou, přes svou filosoficko-spoolečenskou blízkost a podobnou terapeutickou strategii, více či méně rozdílné. Jistě není jednoduché postihnout a strukturovat vývoj psychologie tak, aby bylo plně vystiženo rozčlenění jednotlivých podskupin podle všech potřebných kritérií. Každý z autorů do jisté míry volí na jedné straně všeobecně „známé“ kategorie, které užívá k charakteristickému zařazení do příslušné podskupiny, a na druhou stranu zde vystupuje specifický a originální způsob jakým ten či onen autor rozumí východiskům a bázi, na nichž jsou jednotlivé směry postaveny. V tomto ohledu, jak již bylo uvedeno v úvodu této kapitoly, bylo zvoleno vlastní řazení, ze kterého bude autorka nadále vycházet.

Pod psychoterapeutickou psychologií jsou řazeny následující podskupiny: psychoanalýza a psychodynamické směry, tvarová psychologie, humanistická psychologie, existenciální a fenomenologická psychologie. Poslední tři jmenované směry jsou často, v různých kombinacích, uváděny pospolu. Plháková (2006, s. 207–225) v kapitole *Existenciální a humanistická psychologie* uvádí v rámci existenciálních směrů pouze daseinsanalýzu a logoterapii. Podle Plhákové daseinsanalýza a logoterapie vychází z fenomenologické existenciální filosofie, s tím, že společným leitmotivem těchto dvou forem psychoterapie a humanistické psychologie je fenomén prožívání. K humanistickým psychologům je však také přiřazen existenciální psycholog a terapeut Rollo R. May.

Kratochvíl (2012, s. 96–107) používá podobné označení *Existenciální a humanistická psychoterapie*, pod které vkládá daseinsanalýzu, logoterapii a humanistickou psychoterapii. Opět podobně jako Plháková k existenciální psychoterapii řadí daseinsanalýzu a logoterapii (společně s existenciálními psychoterapeuty R. Mayem a I. D. Yalomem), které „*nastolují otázky podstaty člověka, vyrovnávají se s problematikou lidského bytí a jeho smyslu, s otázkou lidského ducha, svědomí, odpovědnosti, utrpení a smrti*“ (Kratochvíl, 2012, s. 96). S humanistickou psychoterapií tyto dvě terapie spojuje společný význam jedinečnosti každé osobnosti, podpora osobního růstu a fenomenologicky uchopený „*vnitřní zážitkový svět jedince*“ (Kratochvíl, 2012, s. 96).

Přestože není cílem této práce provést nové řazení psychoterapeutických směrů, považovala autorka za důležité a přínosné poukázat na užívané rozdělení i s vysvětlujícími důvody jednotlivých autorů, s jejich shrnujícím porozuměním. Dovoluje

si upozornit na to, že se přístupy humanistické, fenomenologické a existenciální směřují a nedostatečně rozlišují a to hlavně vzhledem ke svým východiskům.

Fenomenologická a existenciální psychologie se převážně uvádějí spolu jako směry vycházející z totožných zdrojů.⁴⁶ Bezpochyby je jasné, že terminologicky a vlastní praxí se v mnohém podobají, ale zároveň je nutno je právě v oblasti terminologie rozlišit. Existenciální i fenomenologická psychologie vycházejí z analýzy lidské existence s důrazem na bytí, avšak obě se v porozumění pojmu existence liší.⁴⁷

Fenomenologická psychologie je vázána na Husserlovu a zvláště Heideggerovu filosofii, protože Heidegger, i když se pohyboval v ontologické rovině zkoumání jsoucna, připravil v padesátých letech půdu nově vzniklému psychotherapeutickému směru, *daseinsanalýze*. Východiskem existenciální psychologie byla filosofie S. Kierkegaarda, který ovlivnil např. existenciální psychology R. Maye a I. D. Yaloma.⁴⁸ Pod existenciální psychologií spadá v této práci logoterapie, která se v pojetí duše blíží metafyzickým kořenům.

Existence, jak již bylo naznačeno, je u jednotlivých filosofů chápána odlišně. Kierkegaard stále ještě vycházel z metafyzického určení pojmu existence, ovšem Heidegger rekonstruoval existenci svébytným a vymezujícím se způsobem, právě vůči metafyzice.⁴⁹

Již z tohoto důvodu je zřejmé, že lidská existence je u existenciálního a fenomenologického směru chápána významově různě. Zvláště fenomenologie a z ní vycházející *daseinsanalýza* reflektují člověka jako *Dasein*, které analyzuje z jeho bytí.

⁴⁶ Samotný pojem fenomenologický byl a současně stále je užíván v mnoha významech. Na fenomenologii se odkazuje řada myslitelů a škol jako na zdroj, ze kterého vychází, např. v této práci uvedená Gestalt psychologie. Fenomenologicko-psychologická redukce Edmunda Husserla svým význačným dosahem (z původně filosofického pojetí) značně inspiruje k metodologickému užití zvláště v psychologických (ale také v sociologických) oborech. Otázkou ovšem zůstává, jakým způsobem jednotliví autoři zacházejí s pojmem fenomén a zda použití redukce jako metodologického prostředku je dostačujícím faktem k tomu označit se za fenomenologa. Opět není možné v rozmezí této studie komplexněji pojednat tuto otázku, autorka pouze poukázala na širší významovost pojmu fenomenologický.

⁴⁷ Nezpochybnitelný vliv na porozumění lidské existenci má také ten fakt, že fenomenologická psychologie se prostřednictvím *daseinsanalýzy* uplatňuje především v evropském kontinentálním myšlení, kdežto existenciální psychologie je popularizována v anglo-americkém prostředí. Tento fakt je často, dá se říci jediným rozlišujícím kritériem mezi *daseinsanalýzou* a existenciální psychoterapií, např. v *Základech psychoterapie* od Kratochvíla (2012, s. 99).

⁴⁸ Irvin D. Yalom byl, podle svých vlastních slov, vášnivým čtenářem a tak lze postřehnout v jeho existenciální psychoterapii vlivy psychotherapeutické (Freud, Sullivan, Horneyová, Fromm), filosofické (především Camus a Sartre, dále Nietzsche, Platón, Aristotelés, Heidegger) a beletristické (Kafka, Dostojevskij, Tolstoj) (Josselson, 2009, s. 47–50).

⁴⁹ Srov. metafyzické a heideggerovské pojetím existence v kapitole *Pojetí duše ve filosofii*. Ve shodě s autorkou uvažoval podobně ve své diplomové práci Pavel Oulovský (2014), který navrhl *daseinsanalýzu* zařadit pod fenomenologickou větev.

Na závěr je nutno uvést behaviorismus, který byl v předcházející podkapitole zařazen pod experimentální psychologii, avšak v dnešní době je přítomen rovněž v psychoterapeutické psychologii, kde z něj vychází řada psychoterapeutických podskupin. Současně je třeba upozornit na skutečnost, že klasický behaviorismus je již převážně směr historický a svým způsobem přežitý. Na druhou stranu behaviorální terapie stále vycházejí ze základního předpokladu behaviorismu, že chování nejrůznějšího typu bývá v podstatě naučenými reakcemi, které v případě poruchy je možné přecvičit a odučit. Vzhledem k této terapeutické strategii je pochopitelné, že v šedesátých a sedmdesátých letech došlo ke spojení behaviorální terapie s kognitivní, protože nutnou podmínkou správného přeučení byl náhled, tedy kognitivní úkon. Tyto „*nové kognitivně-behaviorální přístupy zdůrazňují, že naše chování je ovlivňováno nejenom existencí těch událostí v prostředí, které mu předcházejí, a těch, které ho následují, ale především způsobem, jak tyto události vnímáme a interpretujeme je*“ (Vymětal, 2004, s. 189). Z tohoto spojení vzešla nejprve Beckova kognitivní terapie a posléze v sedmdesátých letech kognitivně-behaviorální terapie, která je pravděpodobně nejpopulárnější z různých variant behaviorálních terapií.

3.2.1. Psychoanalýza a psychodynamické směry

Na počátku vývoje psychoterapeutické psychologie stála bezesporu psychoanalýza v čele se svým zakladatelem Sigmundem Freudem, jehož slavná kniha *Výklad snů* (1900) odstartovala nový přístup v oboru psychologie. Freud vycházel především ze svých psychoterapeutických zkušeností s pacienty, ale současně vytvořil svébytnou obecnou koncepci lidské psychiky a duševního vývoje. Z psychoanalýzy se v průběhu 20. století vytvořila řada odnoží v rámci samotné psychoanalýzy, ale zároveň dala podnět k rozvoji různých psychodynamických směrů.

Freudova psychoanalýza (a všechny z ní vycházející psychodynamické přístupy) se snaží jít pod povrch vědomí a rozpracovat fenomén nevědomí. Nevědomí je postulováno jako samostatný okřesek duševního života, aktuálně nedostupný, který ovšem hýbe a určuje směr lidského chování a jednání. Freud napsal v analýze chování jedné ze svých patientek: „...*působily v ní tedy psychické děje, jejichž účinkem bylo právě nutkavé jednání...takový stav máme na mysli, mluvíme-li o existenci nevědomých dějů duševních*“ (Freud, 1945, s. 228). Lidský život je tedy určován, determinován nevědomými impulsy a obrannými mechanismy v reakci na tyto impulsy. To vše se děje nevědomě, takže člověk

je ve svém životě reduktivně odkázán na psychické jevy, které nemůže plně ovlivňovat a kontrolovat. Jakýkoliv duševní fenomén má podle psychoanalýzy svou příčinu, kterou lze dohledat a v rámci psychoterapeutické praxe s ní pracovat. V kořenech psychického dění jsou umístěny pudy jako zdroj psychické energie určující dynamiku prožívání, jednání a chování. V základě pojetí pudovosti lidského jedince stojí tento jedinec jako biologický subjekt, který je současně sociálně formován tak aby své pudové impulsy (sexuální a agresivní)⁵⁰ byl schopen potlačovat a ovládat.

Freud, původně neuropatolog,⁵¹ se celý život pokoušel psychoanalýzu zařadit mezi přírodovědné vědy a současně ji vymezit vůči medicíně, „...měl jsem často dojem, že naši odpůrci vůbec nepřihlížejí k tomuto zdroji našich tvrzení, domnívajíce se, že jde o subjektivně určené nápady, proti kterým kde kdo může postavit, co se mu zlíbí... Snad se tak děje proto, že lékař tak zřídka se dává do hovoru s nervosními, tak nepozorně naslouchá tomu, co by chtěli říci, že ztratil téměř možnost, vybrat si z jejich sdělení něco cenného, tudíž provádět na nich zevrubná pozorování“ (Freud, 1945, s. 200). Freud působil v lékařské komunitě kontroverzně a ta jej nikdy zcela nepřijala. Tím však zároveň umožnila psychoanalýze zachovat si svou soběstačnost a nezávislost. Dá se eufemicky říci, že psychoanalýza ovlivnila všechny později vzniklé psychoterapeutické směry, ať již ty, které z ní přímo vycházejí nebo ty, které se vůči ní kriticky či diskursivně vymezují. Jeden z nejdůležitějších přínosů psychoanalýzy je v její klinické bázi, ze které vychází a bere v potaz lidský prožitek a introspektivní vhled. Člověk byl tak v jejím pojetí, přes její

⁵⁰ Zatímco sexualitou a sexuálním chováním se zabývala a zabývá celá řada monografií, článků a studií, agresi a agresivitu je věnována menší pozornost. Přesto existují výjimky, mezi nimiž patří významné místo pracím Ivo Čermáka (2003, s. 32–38), jehož rozbory motivačních zdrojů agrese (motiv sebepotvrzení, motiv odplaty, motiv spravedlivého rozhořčení, motiv opovržení, motiv atribuce úmyslu, motiv zajištění výhody pro posílení vlastní hodnoty) jsou velmi cenné a inspirativní, stejně jako jeho definování vztahu agrese a osobnosti a vztahu agrese k vlastnímu já, s výraznou vazbou k pojmu sebeúcta: „Agresivní chování může být inhibováno nebo facilitováno následujícími faktory souvisejícími s hodnotou já: 1. normami zdvořilosti inhibujícími útok na hodnotu jiných lidí, 2. ospravedlňováním agrese, 3. třetí osobou, která může zprostředkovat konflikt, podněcovat jej nebo se dokonce do něj zapojit, 4. klíči, které zaměřují pozornost na identitu, 5. vlivem anonymity na agresi“ (Čermák, 2003, s. 50). Současně ovšem sám Čermák (1998, s. 9) sympaticky přiznává **potíže** s definicí agrese samotné a píše „Agrese zahrnuje velkou škálu projevů. To je důvod, proč může nabývat tolika významů. Záleží přirozeně na tom, co hodlá badatel nebo diagnostik zdůraznit, důležité je, ke které z teorií se autor přihlásí. Agrese pak může být chápána jako **násilné narušení práv** jiného člověka, jako **ofenzivní jednání** nebo procedura, ale také jako **asertivní jednání**“. Tento třetí možný výklad agrese (asertivní jednání) je velmi specifický, neboť, na rozdíl od převážně negativních konotací agrese, se může, ať již v práci, ve sportu či v rodinném prostředí chápat jako pozitivní výkon.

⁵¹ Svůj životopis Freud (1990, s. 9-54) napsal v kapitole *O sobě a psychoanalýze*, v knize *O člověku a kultuře*.

limitní biologický podklad, chápán jako prožívající subjekt, což v první polovině 20. století stálo v přímém rozporu s porozuměním člověku v linii experimentální psychologie.⁵²

Psychoanalýza má své pokračovatele především v koncepcích, kterými jsou egopsychologie, psychologie objektních vztahů a selfpsychologie. Egopsychologie Heinze Hartmana se zabývala především rozpracováním „já“, které bylo chápáno jako specifická struktura, určená jak pudově tak interakcí s reálným světem, neboť „*řešení pudového konfliktu již není jedinou, ale jednou z mnoha funkcí Ega*“ (Růžička, 2010, s. 86). Představitelka egopsychologie Margaret Mahlerová sledovala normální i patologický vývoj dětí a rozdělila vývoj dítěte v raném stádiu do tří let do několika subfází, které začlenila pod proces separace-individuace. K egopsychologii lze také přiřadit Erika Eriksona, který k raně vývojovým fázím přidal další etapy vývoje lidského jedince až do jeho stáří. Oto Kernberg, reprezentant psychologie objektních vztahů přiřadil k pudové určenosti člověka podstatný vliv vztahů k ostatním lidem. Selfpsychologie se rozvinula díky psychotherapeutické práci s tzv. narcistickou osobnostní patologií a to zejména prostřednictvím analytika Heinze Kohuta. Tento psychoanalytik rozlišil pojem self od pojmu ego, kterým označil způsob jakým „já“ vidí „sebe“ (Kratochvíl, 2012).

Dalšími pokračovateli a představiteli psychoanalytického směru byli Alfred Adler (individuální psychologie) a C. G. Jung, který k osobnímu nevědomí přiřadil nevědomí kolektivní. Mezi psychodynamicky smýšlejícími terapeuty lze rovněž zařadit, mimo jiné, Karen Horneyovou, Harryho H. Sullivana, Ericha Fromma.

Pojem duše se v psychoanalytickém a psychodynamickém proudu objevuje poskrovnu, byť například Freud (1990, s. 119) se zabýval vzájemným vztahem člověka, náboženských systémů a kultury v knihách *Totem a tabu* a *O člověku a kultuře*, kde o jejich vzájemnosti uvažoval takto: „*Náboženství, morálka a společenské cítění, tyto hlavní obsahy vyšší komponenty v člověku, byly původně jedno a totéž. Podle hypotézy formulované v knize Totem a tabu vplynuly ve fylogenetickém vývoji z otcovského*

⁵²Erich Fromm (1997, s. 10) uvažoval o souvislostech vzniku, vývoje a podstatných znacích psychoanalýzy inspirativním způsobem a poznamenal: „*Pokusem proměnit psychologii v jednu z přírodních věd se psychoanalýza dopustila chyby tím, že odtrhla psychologii od problémů filosofie a etiky. Přehlédla, že lidskou osobnost nelze pochopit, pokud nenahlížíme na člověka v jeho celistvosti, která zahrnuje jeho potřebu nalézt odpověď na otázku po smyslu jeho bytí... pokrok psychologie nelze hledat v oddělení domnělé přírodní sféry od domnělé duchovní, a také ne v koncentraci pozornosti na přírodní oblast, ale v návratu... člověka v celé jeho fyzicko-duševní celistvosti*“.

komplexu, a to náboženství a morální omezení přemožením oidipovského komplexu ve vlastním slova smyslu, společenské city pak jako důsledek nutnosti překonat zbyývající rivalitu mezi příslušníky mladé generace“.

C. G. Jung (1995) duši promýšlel v mnohvrstevnaté rovině a jeho texty jsou protkány úvahami nad duší a jejími rozmanitými mohutnostmi. V této souvislosti odkazuje autorka například na výběr z Jungova díla, který žačka a spolupracovnice Junga Jolanda Jacobiová seřadila tematicky do šestnácti kapitol a čtyř základních okruhů pojednávajících o duši a jejích vztazích, o říši hodnot a o posledních věcech. Namátkově lze uvést jeho výpovědi o duši: „*Poněvadž psýché a hmota jsou obsaženy v jednom a též světě, navíc jsou v neustálém vzájemném styku a obě spočívají na nenázorných transcendentních faktorech, existuje nejen možnost, ale dokonce určitá pravděpodobnost, že hmota psýché jsou dva různé aspekty jedné a téže věci“* (Jung, 1995, s. 20) nebo „*psychologická pravda tu metafyzickou nijak nevylučuje... ačkoli nemáme fyziku duše, ani nejsme s to duši pozorovat a posuzovat z nějakého vnějšího archimédovského bodu, a proto o ní nevíme nic objektivního, a poněvadž navíc veškeré vědění o duši je právě ona sama, přesto je duše naší bezprostřední zkušeností a conditio sine qua non subjektivní skutečnosti světa vůbec“* (Jung, 2009, s. 96).

3.2.2 Gestalt psychologie

Gestalt psychologie nebo také tvarová psychologie je směr vyvíjející se od počátku 20. století, kdy v roce 1910 vznikl jako reakce na Wundtovu psychologii, která se pokoušela najít psychické elementy, z nichž se skládají komplexní duševní jevy (Watson, 1963, s. 403). Vůči této snaze se gestaltisté vymezili paradigmatem: celek je něco jiného (více) než suma částí, z nichž je složen. Psychické děje tedy vystupují jako strukturované celky (tvary), které určují části celku. Tvarovou psychologii charakterizuje holistické (celostní) pojetí, celky jsou totiž fenomény „*sui generis*“ (Hoskovec, Nakonečný, Sedláková, 2002, s. 114). Ke zkoumání celku gestaltisté využívali introspekci a fenomenologickou metodologii a to především ve způsobu zaměřeného prozkoumávání pozorovaných jevů (Hoskovec, Nakonečný, Sedláková, s. 118).

Gestalt psychologie vycházela, podobně jako psychoanalýza, především z klinického přístupu a přes řadu obecně aplikovatelných psychologických poznatků zůstala dodnes směrem terapeutickým. V terapeutické praxi pracuje se dvěma základními nástroji a tím jsou aktivní uvědomování a dialog, přičemž „*uvědomování je doprovázeno vědomím*

procesu uvědomování, tím, že tento proces přísluší člověku samému, že jej vlastní. To je vědomím kontroly nad vlastní volbou způsobů chování, vědomím zodpovědnosti za vlastní chování a prožívání“ (Vymětal a kol., 2004, s. 281). Tvaroví terapeuti se tak zabývají nejen fenoménem vědomí, ale také procesem uvědomování si vědomí.

Problém duality duše (mysli) a těla řešili gestaltisté z tzv. berlínské školy z hlediska psychofyzického paralelismu a to z jeho varianty tzv. principu izomorfie, často užívaném v neuropsychologii, který byl prvně uveden ve Wertheimerově článku z roku 1912 o vnímání a pohybu. Doktrína izomorfie tvrdí *„psychické jevy a mozkové procesy, podkládající tyto jevy, jsou izomorfní a mají podobné vlastnosti jako gestalt“* (Hoskovec, Nakonečný, Sedláková, 2002, s. 126).

3.2.3 Humanistická psychologie

V šedesátých letech 20. století vnikla ve Spojených státech amerických humanistická psychologie jako odpověď behavioristickému redukcionismu, který do té doby v psychologii jednoznačně převažoval. K vůdčím osobnostem tohoto směru patřili Abraham Maslow a Carl Rogers. Humanistická psychologie chápe člověka jako svébytnou bytost, směřující ke své sebeaktualizaci, což v Maslowově pojetí zahrnuje i sebetranscendenci. Maslow se zabýval lidskými potřebami (motivy) právě z hlediska sebeaktualizace, kterou definoval zcela jednoduše *„čím člověk může být, tím musí být“* (Lowry, 1973, s. 162), a vytvořil svou známou pyramidu, shrnující motivační tendence do dvou základních rovin. První rovinu nazval D-potřeby (deficientní, nedostatkové) a druhou B-potřeby (being, růstové). D-potřeby jsou následující: fyziologické potřeby, potřeba bezpečí a jistoty, potřeba lásky, potřeba úcty, potřeba sebeaktualizace. V druhé rovině v tzv. B-potřebách Maslow vyzdvihl hodnoty bytí, které jsou hodnotami takové kvality, že je není možné nijak redukovat (Maslow, 2014, s. 20–22). Sebetranscendenční motivy mají nadosobní cíl, odkazují na něco mimo jedince a nejedná se zde o uspokojování nedostatkových potřeb (tak jako v první rovině), ale právě o přesažnost nebo také spojitost, kdy s naplňováním těchto potřeb, tyto stále rostou.

Humanistická psychologie tak na rozdíl od psychoanalýzy odmítá nahlížet na člověka jako na „pudově zmítaného“ jedince, ale odkazuje na jeho vyšší hodnoty a perspektivy. Humanističtí terapeuti pokládají důraz na prožitek jedince a na přítomnost „tady a teď“. Člověk má umět projevat své city a to jak vůči sobě tak vůči okolí. Tento projev jej pak vede k autentickému prožívání a jednání, stane se jeho vlastním. Humanistická

psychologie vyzdvihla zcela jiné pojetí člověka, než jak tomu bylo do té doby a stala se tak kritickou nejen vzhledem ke stávající vědecké (objektivní) koncepci lidského života, ale také ke konzumní moderní společnosti.

3.2.4 Existenciální psychologie

Logoterapie je svérázná škola svého tvůrce Viktora Emila Frankla, zaměřující se na duchovní stránku lidské existence a jako jedna z mála psychoterapeutických směrů se cíleně a svým způsobem výlučně zabývá životním smyslem.⁵³ Ostatně v samotném názvu tohoto směru slovo *logos* značí smysl a Frankl jej použil především z toho důvodu, aby logoterapii odlišil od fenomenologického přístupu. Podle Vondráčka (1981, s. 206) „Frankl chce zachránit člověka před utrpením, tím, že mu pomáhá najít *logos*, tj. smysl utrpení.... Jestliže subjekt nenalézá smysl utrpení, vzniká existenční frustrace“. Pojem smyslu ve Franklově koncepci překrývá dílčí (reduktivní) názory na člověka a je jí zdůrazňován do té doby opomíjený rozměr lidské existence. Smysl je v logoterapii uskutečňován hledáním hodnot v každodenním životě člověka, které pomáhají jedinci žít smysluplně a proto se tak ke stránce duševní a tělesné připojuje stránka duchovní a stránka péče o člověka. (Vymětal a kol., 2004, s. 256). Logoterapie nebo také existenciální analýza se oproti psychoanalýze s její teorií nevědomí snaží „o to, aby se duševní stalo vědomým a aby se vědomé stalo duchovním“ (Frankl, 2006, s. 43).

Podle Frankla člověk sdílí se zvířetem biologickou a psychologickou dimenzi. Člověk je zvířetem, ale současně nekonečně víc než zvíře a „*sice o nic méně než o celou dimenzi, totiž dimenzi svobody*“ (Frankl, 2006, s. 13). Zároveň Frankl chápe lidskou existenci ve třech dimenzích: tělesné (biologické) bytí, duševní (psychické) bytí a duchovní bytí. Biologické bytí umožňuje člověku růst a žít. Duševní bytí člověka značí prožívání. Duševní děje jsou subjektivní, také podléhají růstu, ale současně je zde přítomen řídicí princip přizpůsobení. Duchovní bytí člověka vychází z řeckého *nús* a jeho základním znakem je vůle, svobodná vůle a odpovědnost. Právě v této dimenzi se uskutečňuje motivační tendence hledání smysluplnosti, která je vždy individuální a vztahuje se k lidskému svědomí. O duchovní bytí ve Franklově pojetí pečuje logoterapie, jejímž

⁵³ Autorka netvrdí, že by ostatní psychoterapeutické školy zásadně opomíjely smysl lidského života a nezakomponovaly jej do svých teoretických a praktických nauk. Ovšem často je pojmově smysl života skryt v podobné terminologii a není tak explicitně vyjádřen jako v logoterapii. Frankl (1997, s. 39) byl přesvědčen, že „*neexistuje situace, která by v sobě nezahrnovala nějaký možný smysl. Toto přesvědčení je z podstatné části tematizováno a systemizováno v logoterapii*“.

základem je noologie – „učení o zákonitostech uplatňujících se v duchovní dimenzi“ (Vymětal a kol., 2004, s. 257). V kontextu řečeného má smysl v logoterapii dvojitý význam, nejprve je hledáním a prožíváním smysluplnosti v každodenním životě a poté se jedná o nalezení smyslu života vůbec.

Franklovo rozdělení bytí člověka do tří rovin připomíná metafyzické pojetí duše u Aristotela. Úroveň biologická odpovídá Aristotelově vegetativní duši, duševní bytí lze přirovnat ke smyslovému vnímání a duchovní bytí potom k myšlení či spíše k rozumu, neboť zakladatel logoterapie Frankl použil k vyjádření této „části“ lidského bytí právě Aristotelův základní pojem NÚS.⁵⁴

Část Franklovým otázkám se týkala hranic mezi psychoterapií a filosofií se zřetelem k problematice smyslu a hodnoty psychoterapie. Sám uvedl, že to je leitmotiv všech jeho prací neboť jeho snahou „bylo překonání psychologismu na poli psychoterapie, který je obvykle propojen s nějakým „patologismem“. Obojí jsou však aspekty obsáhlejšího fenoménu, totiž redukcionismu, k němuž patří také sociologismus i biologismus. Redukcionismus je každopádně nihilismem dneška. Redukuje člověka více nebo méně celou dimenzi, a to o dimenzi lidskou. Promítá ono specificky humánní z prostoru lidského do subhumánní roviny. Jedním slovem, redukcionismus je subhumanismus, mohu-li to tak nazvat“ (Frankl, 1997, s. 46).

3.2.5 Fenomenologická psychologie

Významným psychoterapeutickým směrem fenomenologické psychologie je *daseinsanalýza*. Základem pro *daseinsanalytický* psychoterapeutický přístup je fenomenologie a to jak Husserlova, tak především Heideggerova, který fenomenologii rozvinul do podoby nejvýznamnějšího filosofického směru 20. století (i ve srovnání s existencialismem).

Martin Heidegger začal velmi záhy svého učitele Husserla kritizovat z důvodu přítomnosti kartesianismu v Husserlově myšlení, „...vytýkal Husserlovi rovněž to, že *transcendentální fenomenologie je podnik, který začal Descartem, přivedl karteziánskou ideu fundamentum inconcussum v subjektu k vrcholu, ale zároveň ji dovedl i k jejímu konci*“ (Sepp, 2009, s. 200). Svou pozornost a své bádání Heidegger proto zaměřil poněkud jiným směrem, k ontologii. „Heidegger si ve svých pronikavých výkladech filosofické tradice neustále kladl otázku, co je filosofie, a dá-li se filosofie ještě vůbec

⁵⁴ Viz pozn. č. 42.

provozovat, aniž bychom se stali pouhými správci tradovaného. Heidegger vzal vážně dějinný charakter filosofie... Na druhé straně ovšem Heidegger vždy trval na tom, že filosofie je něčím víc, než jen tím, co jsou její vlastní dějiny; tomu, aby se nestala pouhým historickým bádáním, může zabránit zaměřením na jedinou věcnou otázku. Touto otázkou je, dle Heideggera, **otázka bytí**“ (Figal, 2007, s. 8). Také Heideggerovou ambicí je poznat jsooucnost, takové jak se jeví, zjevuje, ale pokud je to možné, je potřeba poznat jeho bytí, bytí jako pozadí, ze kterého vystupuje, vyjevuje se právě toto jsooucnost samo. Bytí umožňuje to, že jsooucnost je, existuje, „*bytí, to, co určuje jsooucnost jako jsooucí, to, vzhledem k čemu již vždy jsooucnost rozumíme, ať už je pojednáváme jakkoliv*“ (Heidegger, 2002, s. 21). Heidegger tak otevřel otázku bytí a jsooucnosti ve smyslu ontologické diference, neboť odlišil jsooucnost a bytí, „*bytí jsooucnost „není“ samo žádné jsooucnost*“ (Heidegger, 2002, s. 21). Faktickou existenci potom Heidegger přisuzoval pouze lidskému pobytu, **Dasein**, česky **bytí-tu**. Základními motivy Heideggerova myšlení se tak stávají „*zkušenost dějin a nezastřená zkušenost vlastního života, nebo, jak Heidegger řekne později: **pobytu***“ (Figal, 2007, s. 11). Ostatní jsooucnost se vyskytují a nikoliv existují. Zároveň filosof konstatuje, že pobyt již předem rozumí svému bytí. Ve své zásadní knize *Bytí a čas* se zabývá analytikou pobytu, která vypovídá o tomto porozumění jako o porozumění existenciálním, tedy ontologickým. To, že pobyt již nějakým způsobem (v tomto smyslu i předontologicky) rozumí svému bytí, způsobuje, že rozpracování ontologické struktury pobytu povede k porozumění bytí vůbec. Ovšem v pozdějších svých textech se k tomuto postupu v *Bytí a čase* sám Heidegger vyjádřil kriticky a sice v tom smyslu, že k porozumění bytí lze dojít pouze myšlením bytí z něho samotného. Pro Heideggera není pobyt osamocněně stojící jsooucnost, které je soběstačné a dostačující si samo sobě. Pobyt je existence, která vyvstává vždy jako bytí-ve-světě. Toto bytí-ve-světě je bytostnou strukturou Dasein a v ontologické struktuře bytí-ve-světě se pobyt obstarává. Heideggerova fenomenologická filosofie vycházející z důkladného rozboru Dasein jako bytí-ve-světě, které má bytostný vztah ke svému bytí a které stále provází nehotovost a starost, se tak mohla stát východiskem pro vznik daseinsanalýzy. Zakladatelem vlastní daseinsanalýzy byl švýcarský psychiatr Ludwig Binswanger a poté ji rozvedl a zdokonalil psychiatr a psychoterapeut Medard Boss. Ve spolupráci Medarda Bosse a filosofa Martina Heideggera se rozvinul psychoterapeutický přístup, který vychází z pojetí člověka jako individuální jedinečné lidské bytosti.

Daseinsanalýza je „*fenomenologicky hermeneutickou antropologií, někdy také nazývanou existenciální antropologií, odvozující svůj původ od daseinsanalytiky M. Heideggera*“ (Čálek, 2004, s. 38). Mezi daseinsanalýzou a daseinsanalytikou existuje rozdíl, na který upozorňoval sám Heidegger zejména v diskusích se svými posluchači v Zollikonských seminářích (Heidegger, Boss, 2001, s. 115-132). V těchto diskusích definuje daseinsanalytiku tak, že „*analytika Dasein se ptá na základní ontologickou (existenciální) skladbu Dasein a nepřeje si dávat čistý popis ontického fenoménu Dasein*“ (Heidegger, Boss, 2001, s. 116). Současně dodává, že „*Daseinsanalýza je ontická. Analytika Dasein je ontologická*“ (Heidegger, Boss, 2001, s. 124).

Dasein (pobyt) určil celou další cestu nejen Heideggerovy filosofie, ale celé fenomenologické antropologie. Člověk se otevírá světu prostřednictvím Dasein. Otevírá se laděním, nalad'ováním se na situaci v daném časovém bodě, **v ted'** a zároveň **tady**. Dasein je rozumějící bytí-ve-světě a jeho základními rysy jsou existenciály. Existenciály jsou bytostné rysy, které se určují z existenciality, pramenící ze struktury pobytu resp. jeho existence. Existenciály tedy člověka konstituují a přestože jsou něčím samozřejmým, neznamená to, že jsou mu vždy bezprostředně dostupné. Jako příklady základních existenciálů lze uvést: otevřenost, prostorovost, naladěnost, časovost, tělesnost, svoboda, smrtelnost a spolubytí (Boss, 1992, s. 82). Existenciály jsou významné především pro psychotherapeutickou práci a psychotherapeutickou praxi. Ve vztahu s klientem daseinsanalytický psychotherapeut pracuje s existenciální strukturou člověka, tak, že ponechává věci tím, čím jsou a hermeneutickou metodou z nich vykládá, jak se člověk vztahuje sám k sobě a ke světu. Odkrývá tím autentické i neautentické bytí člověka/pacienta. Ve vzájemné spolupráci potom společně rozpoznávají možnosti a mohutnosti pacienta, které po svém odkrytí mohou vést bytí člověka k jeho autentickému životu.

Daseinsanalýza neužívá příliš často pojem duše, jejím fundamentálním pojmem je bytí, ze kterého v celém svém myšlení a přístupu vychází, logicky, neboť jejím východiskem je filosofie Martina Heideggera, který, jak již bylo řečeno, metafyzickou tradici reflektoval svým jedinečným způsobem. Na druhou stranu v české daseinsanalýze má pojem duše, díky vlivu filosofa Jana Patočky, své nezastupitelné místo, rozvíjené dalšími psychology a filosofy, např. Annou Hogenovou. Tato skutečnost se přímo promítla do výuky na Pražské vysoké škole psychosociálních studií, kde nejenže působí daseinsanalytičtí

psychologové, ale přímo jeden z hlavních předmětů bakalářského a magisterského studia psychologie nese název *Péče o duši*.

3.3 Shrnutí

Na předešlých stránkách se autorka snažila zpracovat vývoj pojmu duše v psychologii. Nelze než konstatovat, že duše z psychologie experimentální prakticky vymizela a pokud je tohoto pojmu užito, tak v souvislostech s dualitou mentálního a tělesného charakteru lidské bytosti, kde je často mentální stránka člověka včleněna do jeho fyzicko-fyziologického projevu. V psychologii psychoterapeutické, která se zabývá prožíváním, jedinečným lidským příběhem a vychází z celostního porozumění, je možné zahlédnout duši v terminologicky jinak uchopených pojmech, jako jsou sebepřesah, transcendence, bytí, celek, smysl apod. Tyto výrazy v sobě zahrnují to, co je duši nejvlastnější a tím je její imaterialita.⁵⁵ Imaterialita vyjadřuje lidský rozměr, který nelze jednoduše degradovat na biologický substrát a pouze ji tak zakomponovat v rámci materialistického pojetí člověka. Tedy možné to samozřejmě je, ale podle autorky se zde jedná o reduktivní uchopení, které nevyjadřuje plnost a celkovost a celistvost lidského života. To, že není možné netělesný aspekt lidského bytí měřit a fakticky evidovat neznamená, že by na něj měla psychologie rezignovat, je ovšem v těchto souvislostech výrazně odkázána na své teoretické (filosofické) zázemí. Z pohledu autorky se zde jedná o dvojí problém. Problematickým se jeví nejprve historicky daný fakt osamostatnění a expanze psychologie a její odtržení od filosofie, která je spekulativní (teoretickou) vědou. Vyčlenění psychologie jako samostatného oboru v rámci vědních disciplín a její snaha o zařazení mezi vědy přírodní (medicínské) má své opodstatnění a je důležitým krokem

⁵⁵ S imaterialitou duše je spjat nesmírně důležitý pojem **nesmrtelnosti**. Rozbor této kategorie by výrazně přesahoval rozsah předkládané práce, avšak nelze se nezmínit, že o nesmrtelnosti duše uvažovali (a více méně byli přesvědčeni) prakticky všichni filosofové, kteří byli uvedeni v první části této práce *Pojetí duše ve filosofii*, především samozřejmě Platón, Aristotelés a Tomáš Akvinský, ale rovněž Descartes (1992, s. 43) napsal „*naše duše je povahy naprosto nezávislé na těle a tudíž není nikterak podrobena smrti zároveň s ním; ježto pak nevidíme jiných příčin, jež by ji zničily, jsme přirozeně vedeni k úsudku, že je nesmrtelná*“. K tomuto problému se naprosto zásadně a komplexně postavil Immanuel Kant (2015, s. 297): „**Bůh, svoboda a nesmrtelnost duše jsou ty úkoly, k jejichž vyřešení směřují všechny snahy metafyziky jako k jejímu poslednímu a jedinému účelu**“. Fenomenologie pochopitelně, v souladu se sekulárním dvacátým stoletím, neuvažuje o nesmrtelnosti duše, ale o konečnosti člověka v jeho pobytu, neboť „*k tomu chybějícímu patří i sám konec a konec bytí-ve-světě je smrt*“ (Heidegger, 2002, s. 270). Na základě vědomí konečnosti ovšem může podle Heideggera (2002, s. 299) právě pobyt rozvinout své možnosti, které jej povedou k autentickému bytí, neboť smrt je tou nejzazší možností a pobyt se tak rozvrhuje „*vzhledem ke svému nejvlastnějšímu moci být*“.

v jejích dějinách. Otázkou zůstává, jestli v tomto procesu odtržení nedošlo také k „přílišnému“ odvrnutí „všeho“ filosofického, co se jevílo jako nepřínosné a příliš teoretické.

Na tento problém se váže druhý, s ním související, a sice do jaké míry, a zdali vůbec, je možné filosofii a její postupy v psychologii „použít“. Nesporným faktem zůstává, že psychologie se jako věda etablovala především prostřednictvím svým empirických poznatků a zdá se tedy, že pro spekulativně-teoretické úvahy zde není místo. S tímto si ovšem autorka dovoluje nesouhlasit. Netvrdí, že by měla být teoretická zjištění aplikována v psychologii za každou cenu, pouze konstatuje, že je nutným požadavkem každé vědy svá teoretická zázemí přezkoumat a zdůvodnit. Každý vědní obor a ve svém důsledku také každý badatel ve své činnosti vychází z filosoficko-antropologických východisek, ať již je přiznává či nikoliv. Tento výchozí bod je jeden z úhlů pohledu, ze kterého je možno nahlížet předmět zkoumaného oboru a je tak, dá se říci fenomenologicky, skrytým pozadím. Pokud zůstane nereflektovaným a samozřejmým ocitá se daný obor ve svém způsobu bádání nepravdivým, bez možnosti dohlédnout jiné horizonty a perspektivy.⁵⁶

Otázkou ovšem nadále zůstává, jestli je pojem duše pro psychologii přínosný. Podle autorky ano, právě z toho důvodu, že se domnívá, že **nejsilněji** poukazuje na netělesnou charakteristiku lidské bytosti. Pokud jej psychologie vpustí do svého pojmového rejstříku, může se stát, že bude pouze odkazem na Descartovu substanciální dualitu, ale je také možné, že v duchu přezkoumávání svých filosoficko-antropologických hledisek zjistí, že Descartes a novověcí filosofové nejsou jediným možným zdrojem úvah a přístupu k tomuto pojmu a k člověku vůbec. Že zkrátka není nutné být stoupencem jednoho či druhého přístupu, ale že se především jedná o respektování odlišných pozic, o dialog, který může být nosnou strukturou pro nové pohledy a nové vize.

Pro psychologii psychoterapeutickou není možnou alternativou jakýkoliv redukcionismus, přičemž samozřejmě platí, že jedním paradigmatickým nelze vyjádřit integritu a komplexnost lidského života. Redukcionismus nesmí být v tomto pojetí použit jako způsob chápání lidské bytosti s důrazem na slovo lidské. Člověk se vyřazuje svými

⁵⁶ Mohlo by se zdát, že se autorka dopouští s použitím slov pravdivý/nepravdivý jakési nepatřičnosti, když právě fenomén pravdy aplikuje na způsob bádání. V této souvislosti chce však upozornit, že rozumí fenoménu pravdy na pozadí fenomenologické filosofie, tedy jako aléthei, tzn. neskrytosti a chce tedy vyzdvihnout nutné odkrytí samozřejmosti badatelské činnosti. Zároveň tak poukazuje na skutečnost svého myšlenkového pozadí, ze kterého vychází a které je (nějak, jinak) rovněž přítomno u každého badatele.

schopnosti, svými vlastnostmi, tím čím zkrátka je (je člověkem) z přírody, z které ovšem pochází a je její součástí. Reduktivní postoj by v souvislosti s tématem duše pro psychoterapeutickou psychologii znamenal způsob jednání a přístupu k člověku jako k živočichovi ba co hůře jako k lidskému stroji se všemi důsledky, které by z tohoto postoje plynuly.

Připuštěním pojmu duše mohou oba proudy psychologie získat rozměr, kterým je např. péče o duši, a která tak nejen v psychoterapeutické linii, ale také v experimentální může vést k jinému, celostnějšímu, dá se říci více rozvrstvenému zacházení s lidskou bytostí. Vždyť koneckonců již Edmund Husserl (1968, s. 141) jednoznačně konstatoval *„psychologie má jenom jediný fundamentální problém a ten je též jejím jediným základovým problémem a je to pojem duše“*.

4 Péče o duši

V předchozí kapitole autorka shrnula používání pojmu duše v psychologii a psychoterapii a konstatovala, že vzhledem k vývoji těchto disciplín bylo postupně upouštěno od jeho užívání. Návrat kategorie duše do obecnějšího užívání, by se v psychologii a zvláště v psychoterapii mohl propojit s fenoménem „péče o duši“.

Péče o duši se proplétá dějinami filosofie od Sókrata, Platóna, Aristotela přes scholastiku až po současnou filosofii, zejména fenomenologii a není možno postupovat jinak, než vyjít z těchto filosofických souvislostí a tento fenomén nějakým způsobem v soudobém myšlení ukotvit a vymezit. Péči o duši je třeba chápat nejen v souvislostech filosofických a psychologických, ale také jako neodmyslitelnou součást psychiatrie. Již guru české psychiatrie Vladimír Vondráček (1981, s. 11) konstatoval, že *„působit na duši, na mysl člověka ve smyslu dobrém i zlém byl odvěký sen lidstva“*.

Tato práce je pokusem a jakousi výchozí črtou, snažící se zachytit rozměrově a obsahově duši v lidském životě, v dílech a myšlenkách filosofických a psychologických a stejně tak bude péče o duši pouze rámcově uchopena jako výchozí stanovisko pro další soustavnější a detailnější práci.

Péče o duši lze pro tuto chvíli rozvrhnout do tří rovin. Především se péče o duši bude pohybovat v kontrastu s péčí o tělo, na další rovině je možno péče o duši teoreticky vymezit jako obor filosoficko-antropologicko-teologický a konečně lze o duši již prakticky pečovat v psychotherapeutické praxi. Člověk je komplexní bytost a jednoduché vymezení nelze použít tudíž ani pro fenomén péče o duši, a autorka se pouze pokusí načrtnout péči o duši v uvedených třech rovinách.

O co nejvíce ve svém životě dnešní člověk pečuje, v poplatnosti postkartesiánské současnosti a její jednostranné snaze o překonání dřívější duality, je tělo. V péči o tělo existuje nespočet aktuálních možných variant, celkově se ovšem dá říci, že starost o sebe se vyjadřuje v životním stylu, který člověk přijal a který v sobě kotví nejdůležitější aspekty péče o sebe, což tedy znamená zejména péče o tělo.

Soudobý životní styl lze charakterizovat jako určitý systém významných činností a vztahů, je ovlivněn kulturním prostředím, ekonomickými poměry, působením médií (televize, stále více se prosazující internet a sociální sítě) a samozřejmě zejména samotným konkrétním jedincem, který na jedné straně životní styl v jeho rozmanitých podobách z vnějšího světa přebírá a na druhé jej zároveň utváří a spoluvytváří. Životní

styl bezpochyby zasahuje všechny možné okruhy a oblasti lidské péče o sebe sama, přičemž se jedná jak o osobní a rodinný život tak zejména o volný čas a jeho prožívání, o přátelské a partnerské vztahy a v neposlední řadě o práci, o získávání potřebných finančních a materiálních prostředků. Péče o duši ovšem sama o sobě není životním stylem. Čím tedy je? S touto otázkou je nutno se obrátit na filosofii, neb jak ve svých *Výměrech* pravil Platón (2003e, s. 504), „*Filosofie: ...je péče o duši se správným úsudkem*“. Fenomén péče o duši vyplývá ze samé podstaty filosofie, „*duše pečující o sebe je tedy v pohybu... tímto pohybem je filosofie a tento pohyb je skutečnost*“ (Patočka, 1999, s. 128). Již v kapitole *Pojetí duše v psychologii* autorka uvedla, že není jednoduše možné přijmout vše, co přináší filosofie a aplikovat to v rámci psychologie, psychologie je odlišnou vědou od filosofie. Avšak duše je něčím, co se pohybuje na hranici obou oborů a do jisté míry tak patří jim oběma, v pojmu duše se tak spojují psychologie s filosofií. Všechny fenomény, tedy i péči o duši, lze nahlížet jak z ontologického tak z ontického hlediska, každý fenomén je ontologicko-ontický. V této vazbě se filosofie svým zaměřením bude pohybovat v ontologické struktuře a psychologie ve struktuře ontické. To ovšem nic nemění na faktu, že se obě budou zabývat jedním, ve smyslu jedno jsoucno, jednotlivý člověk a jeho duše. To by mohlo být základní filosoficko-psychologické východisko, které vypovídá o jsoucnu v jeho ontologicko-ontické struktuře. V tomto smyslu je tudíž možné použít filosofická východiska pro pochopení a praktické uchopení fenoménu péče o duši.

Lidský život se odehrává (žije) v horizontální a vertikální vztahové rovině. Díky novodobému subjektivismu lze plně nahlédnout jedinečnou lidskou bytost v její individualitě a díky řecké filosofii a její interpretaci v Heideggerově a Patočkově fenomenologii je možno vyzdvihnout rozměr lidského pobytu, který se rozpíná v horizontálním vztahu k druhému člověku, ke světu, kde se na samém horizontu proměňuje a vertikálně vypíná v sebepřesah, v transcendentno, ať již je tím méně cokoliv, kde se vztahuje k celku, k celku bytí. Heideggerova starost o bytí znamená dle autorčina názoru identicky péči o bytí, a v konceptu této práce a v souladu s Patočkovou filosofií, péči o duši. Společně s oběma filosofy a v souvislosti s dějinnou linií autorka této studie podotýká, že **duše je pohybem**, je stále na cestě jako nehotová, necelá, postupující ke své konečnosti k nejzazšímu „ještě ne“, v plnosti svých reálných a intencionálních možností. Tyto možnosti duše uskutečňuje poprvé ve svém ontologickém a ontickém pohybu a podruhé sama vůči sobě, kdy sama bytostně usiluje o moc nad sebou

samou, a zároveň se postuluje jako jedinečně vztažená k okolnímu světu (společnosti, státu). Péče o duši je tedy péčí o ontologicko-ontický pohyb, který spočívá zvláště v bytostném tázání a současně je péčí o sebe sama, což není pouhá nereflektovaná starostlivost, ale v samé podstatě se jedná o **poznání** (bytostná sebereflexe) a **ovládnutí** sebe sama. Pokud duše přistoupí k tázání, jež je prvním, stále se opakujícím, a nikdy neukončeným pohybem, začíná pečovat o svůj seberozvoj a současně i o svět, který ve skutečném tázání odkrývá svou nesamozřejmou existenci. Tento svět pak v podobě vztahů, věcí, skutečností, ale i nehmotných idejí může duši odemknout, ovšem pouze za předpokladu, že se duše k otevřenosti uschopní, protože pouze v otevřenosti bytí může dojít k porozumění fenomenalizace fenoménu, tj. od-halení fenoménu. Toto od-halení pak člověka povede od samozřejmosti k nesamozřejmosti a tudíž k rozpoznání sebe sama na vertikále celku a v horizontálním dosahu k druhému. Bytostným charakterem duše a dá se dokonce říci, že tím co jí svým způsobem zakládá, je vztahovost či **vztaženost**. Člověk se zcela přirozeně vztahuje k sobě, ke svému bytí a současně k jiným bytostem a k celému pro něho nejprve jen bezprostředně okolnímu světu, později i světu ve smyslu celku „*lidské jsoucno, jako jsoucno zcela zvláštní stavby, lišící se od všeho ostatního tím, že rozumí svému bytí, a to tím, že se k bytí vztahuje, chová se k němu (že je tímto vztahem)*“ (Patočka, 1990, s. 25). Člověk není prostě subjektivně, v Husserlově pojetí, do sebe uzavřená entita, ale spolubytí tj. život s druhými. Proto je schopen nejen sebereflexe a „práce na sobě samém“, ale dokáže rovněž naslouchat a přijímat v psychologii a především v psychoterapii uzdravující podněty (pro duši i tělo) od jiných, a „podstoupit“ tak v pravém slova smyslu **péči o duši**.

Závěr

Hlavní otázka předkládané diplomové práce zněla, zda je pojem duše obecně a v psychologii zvláště životaschopný a jestli je vůbec vhodné a možné jej v rámci této vědní disciplíny používat. Aby bylo možné získat alespoň přibližnou odpověď, bylo nezbytné vymezit základní východiska pro zadané téma a pochopit filosofii jako základní a původní disciplínu, která se duši tematicky věnovala, a která byla současně výchozí vědou pro psychologii. Avšak také mezi filosofickými systémy, autory a přístupy bylo třeba učinit výběr. Autorka se na základě předběžného, avšak zároveň poměrně důkladného studia filosofických textů, rozhodla vycházet z linie předsokratici – Sókrates – Platón – Aristotelés – Tomáš Akvinský – Descartes – fenomenologie. Autorka věří, že dostatečně prokázala, jak se pojem duše proplétal a prolínal úvahami a přístupy u všech vyjmenovaných autorů a filosofických systémů. V průběhu vývoje dějin se pojem duše nejprve zdárně uchytil a byl začleněn, či lépe řečeno se přímo stal ústředním pojmem ucelených filosofických úvah ve výše zmíněné linii až do 20. století, kdy je však v posledku chápán, vlivem novověkého myšlení, téměř výhradně v rámci problému substanciální duality duše-tělo. S krizí metafyziky nastala potíž také s užíváním pojmu duše, právě pro jeho metafyzickou a někdy již pouze křesťansko-teologickou konotaci. To nic nemění na faktu, že pojem duše nikdy zcela nezmizel. Samozřejmě zůstal stále živým a ústředním v proudu novotomistickém, avšak ani v dalších filosofických směrech nezůstal nepovšimnut. Jak bylo ukázáno přes, jiné pochopení ontologického základu, se pojem duše prosadil také u fenomenologicky smýšlejících filosofů, kteří ovšem pro svou osobitost a svébytnost, každý svým sobě vlastním způsobem s tímto pojmem zacházeli. Autorka nejvíce zdůraznila pojetí duše u Jana Patočky, a to z důvodu terminologické nepostradatelnosti duše ve většině jeho úvah a statí, a zvláště pak pro pozornost, kterou Patočka věnoval fenoménu péče o duši.

V druhé části práce se autorka zabývala tělesností, kterou z logiky vývoje (tělesnost se prosazovala v teorii i praxi od 2. poloviny 19. století) zpracovala především v rámci fenomenologické filosofie a jejich představitelů. Navazující třetí část se týkala pojetí duše v psychologii, kde autorka vlastním způsobem rozdělila historický vývoj psychologie na dvě základní linie a to na psychologii experimentální a psychologii psychotherapeutickou. V jejich rámci, u obou zmíněných proudů, poukázala na jejich rozdílné pojetí a chápání člověka potažmo duše.

Autorčin častý důraz na význam filosofického myšlení a filosofických postupů pro psychologii a psychoterapii jí nijak nezabránil realisticky zhodnotit skutečnost, že právě psychoterapii jako pomáhající profesi nelze uskutečňovat jako aplikovanou filosofii, na což ostatně, pod vlivem Oldřicha Čálka, upozornila již v závěru své bakalářské práce. Zde také zdůraznila nutnost napřít pozornost na existující bílá místa v teoretických základech psychoterapie a přislíbila, že sama se některým tématům, např. duši, tělu a tělesnosti, času a časovosti, bude věnovat. Předkládaná magisterská práce je splněním onoho slibu, zejména, co se týká prvních třech pojmů, přičemž Heideggerovy temporality se autorka na některých místech pouze dotkla, střídavě vzato nelze v jedné práci postihnout všechny variety zkoumané skutečnosti, byť by byly sebezajímavější a sebedůležitější.

Ve studiu nejvladnějšího významu pojmu duše autorka poukázala na její imaterialitu a tím na lidský rozměr, který přes svou nepochopitelnost a tajemnost nemá být v psychologii zavrhován, protože jeho prostřednictvím lze uvažovat o člověku v jiných, celostnějších variantách, které jsou výstižnějším pojetím člověka než obvyklé postupy materialistické. Současně s možností znovu zavedení pojmu duše do psychologie a psychoterapie se ukázalo, že v celostním uchopení lidské existence se objevuje prostor pro fenomén péče o duši.

Pojetí duše plynoucí ze zpracování filosofických přístupů se vyjevilo jako ontologicko-ontický pohyb, přičemž nutným předpokladem pro péči o duši v tomto duchu se v psychologii a psychoterapii ukázalo jejich teoreticko-filosofické zázemí. Jistě ne za použití aplikované filosofie, ale ve smyslu přezkoumávání základních koncepcí, ze kterých psychologie, potažmo psychoterapie vycházejí. Péče o duši, totiž není pouhým životním stylem, ale je to cesta bytostných tázání a odhalování jevů, které svou podstatou odkazují na filosofická (ontologická) východiska a mohou mít pro existenci a kultivaci člověka zásadní význam. Péči o duši pak lze pojmut jako péči nejen psychoterapeutickou, při níž nejde o nic více a o nic méně než o uzdravení duše a těla, o uzdravení konkrétního lidského jedince. Péče o duši je trvalou inspirativní výzvou člověku, která by měla být pěstována a rozvíjena na širokém poli společenských disciplín, zejména v oblasti pedagogiky.

Literatura

- [1.] AKVINSKÝ, Tomáš. 1937. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského první část*. Přeložil Emilian SOUKUP. Olomouc: Edice Krystal.
- [2.] AKVINSKÝ, Tomáš. 1991. De ente et essentia. In: Stanislav SOUSEDÍK, *Jsoucno a bytí*. Praha: Křesťanská akademie. ISBN 80-9000615-8-3.
- [3.] ARISTOTELÉS. 1996a. *Etika Nikomachova*. 2. vyd. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 80-901796-7-3.
- [4.] ARISTOTELÉS. 2008. *Metafyzika*. 3. vyd. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 978-80-86027-27-2.
- [5.] ARISTOTELÉS. 1996b. *O duši*. 3. rozš. vyd. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 80-901796-9-X.
- [6.] ARISTOTELÉS. 1996. *Fyzika*. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Rezek. ISBN 80-86027-03-1.
- [7.] ARISTOTELÉS. 1975. *Topiky*. Přeložili Antonín KŘÍŽ a Milan MRÁZ. Praha: Academia.
- [8.] BIERHANZL, Jan. 2011. Pohladit, nebo podat ruku. Lévinas a Merleau-Ponty o tělesném původu řeči. In: Petr URBAN, ed. *Fenomenologie tělesnosti*. Praha: Filosofía, s. 157 - 166. ISBN 978-80-7007-350-6.
- [9.] BLECHA, Ivan. 2007. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton. ISBN 978-80-7254-938-2.
- [10.] BOSS, Medard. 1992. *Nárys medicíny a psychologie*. Přeložil Oldřich ČÁLEK. Praha: J&J.
- [11.] BRISSON, Luc. 1999. Rozum, příroda a zákon v desáté knize platónových Zákonů. Přeložil Karel THEIN. In: Aleš HAVLÍČEK, ed. *Platónova Ústava a Zákony. Sborník příspěvků z platónského symposia 4.4.–5.4. 1997*. Praha: Oikoymenh, s. 182–200. ISBN 80-86005-88-7.
- [12.] CAMPBELL, Joseph. 1998. *Mýty*. Přeložil Vladimír Lechnýř. Praha: Pragma. ISBN 80-7205-491-0.
- [13.] CASSIRER, E. 1996. *Filosofie symbolických forem I, Jazyk*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-10-0.

- [14.] CLARKE, W. Norris. 1993b. To Be Is to Be Substance-in-Relation. In: Paul A. BOGAARD and Gordon TREASH, ed. *Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Ivor Leclerc*. Albany: Suny Press, s. 164–183. ISBN 978-0791412589.
- [15.] CLARKE, W. Norris. 2007. *Osoba a bytí*. Přeložil Tomáš MACHULA. V Praze: Krystal OP. ISBN 978-80-7195-170-4.
- [16.] ČÁLEK, Oldřich. 2004. *Skupinová daseinsanalýza*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-539-6.
- [17.] DENNETT, C. Daniel. 2004. *Druhy myslí. K pochopení vědomí*. 2. upravené vyd. Přeložil Jaroslav PEREGRIN. Praha: Academia. ISBN 80-200-1177-3.
- [18.] DESCARTES, René. 2010. *Meditace o první filosofii*. 2. vyd. Přeložili Petr GLOMBÍČEK, Tomáš MARVAN a Pavel ZAVADIL. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-084-X.
- [19.] DESCARTES, René. 1992. *Rozprava o metodě*. Přeložil Jan PATOČKA. Praha: Svoboda.
- [20.] DESCARTES, René. 1970. *Úvahy o první filosofii*. Přeložil Zdeněk GABRIEL. Praha: Svoboda.
- [21.] DESCARTES, René. 2002. *Vášeň duše*. Přeložil Ondřej ŠVEC. Praha: Mladá Fronta. ISBN 80-204-0963-7.
- [22.] ČERMÁK, Ivo, HŘEBÍČKOVÁ, Martina a MACEK, Petr. 2003. ed. *Agrese, identita, osobnost*. Tišnov: Sdružení SCAN. ISBN 80-86620-06-9.
- [23.] ČERMÁK, Ivo. 1998. *Lidská agrese a její souvislosti*. Ždár nad Sázavou: Fakta. ISBN 80-902614-1-8.
- [24.] FIGAL, G. 2007. *Úvod do Heideggera*. Přeložil Vlastimil ZÁTKA. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1553-2.
- [25.] FRANKL, E. Viktor. 1997. *Co v mých knihách není*. Přeložili Lea a Josef ŠVANCAROVÍ. Brno: Cesta. ISBN 80-85319-66-7.
- [26.] FRANKL, E. Viktor. 2006. *Lékařská péče o duši*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Praha: Cesta. ISBN 80-7295-085-1.
- [27.] FREUD, Sigmund. 1945. *Úvod do psychoanalýzy*. Přeložil Ota FRIEDMANN. Praha: Julius Albert.
- [28.] FREUD, Sigmund. 1990. *O člověku a kultuře*. Přeložil Ludvík HOŠEK, Jiří PECHAR. Praha: Odeon. ISBN 80-207-0109-5.

- [29.] FREUD, Sigmund. 1991. *Totem a tabu. Vtip (teoretická část)*. Přeložil Ludvík HOŠEK. Praha: Práh. ISBN 80-900835-1-X.
- [30.] FROMM, Erich. 1997. *Člověk a psychoanalýza*. 2. dopl. vyd. Přeložily Irena PETŘINOVÁ a Marta HUBSCHEROVÁ. Praha: Aurora. ISBN 80-85974-18-5.
- [31.] GILSON, H. Étienne. 1997. *Bytí a někteří filosofové*. Přeložil Václav FREI. Praha: Oykoymenh. ISBN 80-86005-46-1.
- [32.] GREDT, Joseph. 2009. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Krystal OP. ISBN 978-80-87183-09-0.
- [33.] HAIDT, Jonathan. 2013. *Morálka lidské mysli: proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Přeložila Helena ČÍŽKOVÁ. Praha: Dybbuk. ISBN 978-80-7438-090-7.
- [34.] HARTL, Pavel a HARTLOVA, Helena. 2000. *Psychologický slovník*. 2. oprav. vyd. Praha: Portál. ISBN 80-717-8303-X.
- [35.] HEGEL, G. W. F. 1961. *Dějiny filosofie*. Přeložil Milan SOBOTKA. Praha: ČSAV.
- [36.] HEGEL, G. W. F. 1960. *Fenomenologie ducha*. Přeložil Jan PATOČKA. Praha: ČSAV.
- [37.] HEIDEGGER, Martin. 2002. *Bytí a čas*. Přeložili Ivan CHVATÍK, Pavel KOUBA, Miroslav PETŘÍČEK jr. a Jiří NĚMEC. 2. opravené vyd. Praha: Oykoymenh. ISBN 978-80-7298-048-3.
- [38.] HEIDEGGER, Martin. 2014. *Co znamená myslet?*. Přeložili Petr FISCHER a Ivan CHVATÍK. Praha: Oykoymenh. ISBN 978-80-7298-494-7.
- [39.] HEIDEGGER, Martin. 2008. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Přeložil Ivan CHVATÍK. Praha: Oykoymenh. ISBN 978-80-7298-305-6.
- [40.] HEIDEGGER, Martin and BOSS, Medard. 2001. *Zollikon Seminars: protocol - conversations - letters*. Přeložil Richard ASKAY. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. ISBN 0-8101-1832-7.
- [41.] HOGENOVÁ, Anna. 2011. *Čas jako problém*. Chomutov: L. Marek. ISBN 978-80-87127-43-8.
- [42.] HOGENOVÁ, Anna. 2006. *K fenoménu pohybu a myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia. ISBN 80-86861-72-4.

- [43.] HOGENOVÁ, Anna. 1998. K problematice skrytosti u Descartesa a Husserla. In: Alena SOBOTKOVÁ, ed. *Filosofické dílo René Descartesa*. Praha: Filosofía, s. 37–52. ISBN 80-7007-114-1.
- [44.] HORÁK, Leoš. 2011. Existenciální propedeutika. In: Jiří RUŽIČKA, ed. *Komunitní a skupinová psychoterapie v české perspektivě*. Praha: Triton, s. 302–335. ISBN 978-80-7387-467-4.
- [45.] HOSKOVEC, Jiří, NAKONEČNÝ Milan a SEDLÁKOVÁ Miluše. 2002. *Psychologie XX. Století*. Praha: Karolinum. Učební texty University Karlovy v Praze. ISBN 80-246-0300-4.
- [46.] HRUŠOVSKÝ, Igor. 1970. *Predsokratikci a Platón*. Bratislava: Epocha.
- [47.] HUSSERL, Edmund. 1968. *Karteziánské meditace*. Přeložila Marie BAYEROVÁ. Praha: Svoboda.
- [48.] HUSSERL, Edmund. 1972. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přeložil Oldřich Kuba. Praha: Academia.
- [49.] JOSSELSOHN, Ruthellen. 2009. *Irvin D. Yalom. O psychoterapii a lidském bytí*. Přeložila Marie POLASKOVÁ. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-533-2.
- [50.] JUNG, G. Carl. 1995. *Člověk a duše*. Přeložili Karel PLOCEK, Alena BERNÁŠKOVÁ, Ludvík BĚŤÁK, Jana VAŠKOVÁ. Praha: Academia. ISBN 80-200-0543-9.
- [51.] JUNG, G. Carl. 2009. *Výbor z díla C. G. Junga. Svazek osmý. Hrdina a archetyp matky (Symboly proměny II)*. Přeložili Petr PATOČKA, Karel PLOCEK. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. ISBN 978-80-85880-59-5.
- [52.] KANT, Immanuel. 2001. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil Jaromír LOUŽIL. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-035-1.
- [53.] KANT, Immanuel. 2015. *Kritika soudnosti*. 2. Vyd. Přeložili Vladimír ŠPALEK a Walter HANSEL. Praha: Oykumenh. ISBN 978-80-7298-500-5.
- [54.] KARFÍK, Filip. 2007. *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-174-8.
- [55.] KOHÁK, Erazim. 1993. *Jan Patočka*. Přeložil Josef MOURAL. Jinočany: H&H. ISBN 80-85787-21-0.
- [56.] KOUKOLÍK, František. 2002. *Lidský mozek*. 2. aktualizované vyd. Praha: Portál. ISBN 80-7178-632-2.

- [57.] KOUKOLÍK, František. 2008. *Mozek a jeho duše*. 3. rozšířené vyd. Praha: Galén. ISBN 978-80-7262-314-3.
- [58.] KRATOCHVÍL, Stanislav. 2012. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-0302-5.
- [59.] LÉVINAS, Emmanuel. 1997. *Totalita a nekonečno*. Přeložili Miroslav PETŘÍČEK a Jan SOKOL. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-20-8.
- [60.] LOWRY J., Richard. 1973. ed. *Dominance, Self-Esteem, Self-Actualization: Germinal Papers of A. H. Maslow*. California, Belmont: Wadsworth Publishing Company. ISBN 0-8185-0087-5.
- [61.] MACHULA, Tomáš, FILIP, M. Štěpán. 2010. *Tomismus čtyřadvaceti tezí*. Praha: Krystal OP. ISBN 978-80-87183-28-1.
- [62.] MASLOW, H. Abraham. 2014. *O psychologii bytí*. Přeložila Hana ANTONÍNOVÁ. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-0618-7.
- [63.] MERLEAU-PONTY, Maurice. 1998. *Viditelné a neviditelné*. Přeložil Praha: Oikoymenh. ISBN 80-860-058-28.
- [64.] MERLEAU-PONTY, Maurice. 2013. *Fenomenologie vnímání*. Přeložil Jakub ČAPEK. Praha: Oikoymenh, ISBN 978-80-7298-485-5.
- [65.] MIKOŠKA, P. Tělesnost jako podmínka intersubjektivit v myšlení Jana Patočky. In: Petr URBAN, ed. *Fenomenologie tělesnosti*. Praha: Filosofía, s. 69–80. ISBN 978-80-7007-350-6.
- [66.] MLEJNEK, Roman. 2010. Duše, tělo a city v psychologii 19. století. In: Taťána PETRASOVÁ a Pavla MACHALÍKOVÁ. *Tělo a tělesnost v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 29. ročníku symposia k problematice 19. století: Plzeň, 26.–28. února 2009*. Praha: Academia, s. 292–297. ISBN 978-80-200-1833-5.
- [67.] NAKONEČNÝ, Milan. 2003. *Úvod do psychologie*. Praha: Academia. ISBN 80-200-0993-0.
- [68.] NAKONEČNÝ, Milan, MACHULA, Tomáš a SAMOHÝL Jan. 2009. *Česká tomistická psychologie: historie a perspektivy*. Praha: Triton. ISBN 978-80-7387-338-7.
- [69.] PALEČEK, Martin a RISJORD, Mark. 2015. Ontologický obrat v kulturní antropologii a jeho relativistická příchut'. In: *Filosofický časopis*. Roč. 63. č. 5. s. 667–688. ISSN 0015-1831.

- [70.] PATOČKA, Jan. 1964. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- [71.] PATOČKA, Jan. 1996. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-195-4.
- [72.] PATOČKA, Jan. 1990. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia. ISBN 80-200-0263-4.
- [73.] PATOČKA, Jan. 1996b. Péče o duši I. In: *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 2*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-24-0.
- [74.] PATOČKA, Jan. 1999. Péče o duši II. In: *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 2*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-91-7.
- [75.] PATOČKA, Jan. 2002. Péče o duši III. In: *Sebrané spisy Jana Patočky, Svazek 3*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-054-8.
- [76.] PATOČKA, Jan a Jiří POLÍVKA. 2012. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7007-374-2.
- [77.] PATOČKA, Jan. 1995. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-85241-90-0.
- [78.] PEROUTKA, David. 2012. *Tomistická filosofická antropologie*. Praha: Krystal OP. ISBN 978-80-87183-42-7.
- [79.] PETŘÍČEK, Miroslav. 2010. Tělo a vidění. In: Taťána PETRASOVÁ a Pavla MACHALÍKOVÁ. *Tělo a tělesnost v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 29. ročníku symposia k problematice 19. století: Plzeň, 26.–28. února 2009*. Praha: Academia, s. 9–14. ISBN 978-80-200-1833-5.
- [80.] PLATÓN. 2003a. Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón, Faidón, Kratylos, Theaitétos, Sofistés, Politikos. In: *Platónovy Spisy I*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-062-9.
- [81.] PLATÓN. 2003b. Parmenidés, Filébos, Symposion, Faidros, Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci. In: *Platónovy Spisy II*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-063-7.
- [82.] PLATÓN. 2003c. Theagés, Charmidés, Lachés, Lysis, Euthydémos, Prótagoras, Gorgias, Menón, Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos. In: *Platónovy Spisy III*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-066-1.

- [83.] PLATÓN. 2003d. Kleitofón, Ústava, Timaios, Kritias. In: *Platónovy Spisy IV*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-067-X.
- [84.] PLATÓN. 2003e. Minós, Zákony, Epinomis, Listy, Pseudoplatonika, Epigramy. In: *Platónovy Spisy V*. František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-068-8.
- [85.] PLATÓN. 1997. *Zákony*. 2. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-31-3.
- [86.] PLHÁKOVÁ, Alena. 2008. *Učebnice obecné psychologie*. Třetí dotisk 1. vyd. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1499-3.
- [87.] PLOTÍNOS. 2014. *O sebepoznání*. Přeložila Lenka KARFÍKOVÁ. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-507-4.
- [88.] PLOTÍNOS. 1995a. *Sestry duše*. Přeložil Petr REZEK. Praha: Rezek. ISBN 80-901796-3-0.
- [89.] PLOTÍNOS. 1995b. *Věčnost, čas a duch*. Přeložil Petr REZEK. Praha: Rezek. ISBN 80-901796-5-7.
- [90.] REZEK, Petr. 2008. *Fenomenologická psychologie*. Praha: Ztichlá klika. ISBN 978-80-903898-9-2.
- [91.] RŮŽIČKA, Jiří. 2010. *Ego-analýza. Kritická studie*. Praha: Triton. ISBN 978-80-7387-398-1.
- [92.] RŮŽIČKA, Jiří. 2003. *Péče o duši v perspektivách psychoterapie*. Praha: Triton. ISBN 80-7254-312-1.
- [93.] ŘÍČAN, Pavel. 2009. *Psychologie*. 3. dopl. a uprav. vyd. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-560-8.
- [94.] SEPP, Hans Rainer. 2009. Skok do svobody. Patočkova epoché. In: Ivan CHVATÍK, ed. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, s. 199 - 208. ISBN 978-80-7298-425-1.
- [95.] SCHORR, Angela. 2000. Psychology from the standpoint of a behaviorist (1919). In: Helmut E. LÜCK. *Klassiker der Psychologie*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, s. 121 - 127. ISBN 3-17-015914-3.
- [96.] SOBOTKA Milan, MACHOVEC Dušan. 1989. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Přeložil Karel SVOBODA. Praha: SPN.
- [97.] SOKOL, Jan. 2010. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-056-5.

- [98.] SYNEK, Stanislav. 2014. *Duše jako místo dění světa: studie k pojetí (lidské) duše u Aristotela*. Praha: Togga. ISBN 978-80-7476-071-6.
- [99.] URBAN, Petr. 2011. Tělo a morální fenomenologie. In: Petr URBAN, ed. *Fenomenologie tělesnosti*. Praha: Filosofia, s. 203–218. ISBN 978-80-7007-350-6.
- [100.] VÁGNEROVÁ, Marie. 2010. *Základy psychologie*. Třetí dotisk 1. vyd. Praha: Karolinum. ISBN 978-80-246-0841-9.
- [101.] VONDRÁČEK, Vladimír. 1981. *Úvahy psychologicko-psychiatrické*. 2. vyd. Praha: Avicenum.
- [102.] VYMĚTAL, Jan a kol. 2009. *Obecná psychoterapie*. Praha: Grada. ISBN 80-247-0723-3.
- [103.] WATSON, I. Robert. 1963. *The Great Psychologists from Aristotle to Freud*. Philadelphia & New York: J. B. Lippincott Company.
- [104.] WILSON, O. Edward. 2000. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: The Belknap Press. ISBN 0-674-00235-0.
- [105.] WUNDT, Wilhelm. 1911. *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

Závěrečné práce:

- [1.] OULOVSKÝ, Pavel. 2014. *Psychoanalýza a daseinsanalýza – komparativní studie vybraných témat*. Závěrečná práce. Praha: Pražská vysoká škola psychosociálních studií.

Použité internetové zdroje:

- [1.] CLARKE, W. Norris. 1993a. Response to David Schindler's Comment. In: *Communio 20*. *Communio-icr.com* [online] COMMUNIO: International Catholic Review © 2016 [cit. 2016-07-22].
Dostupné z: <http://www.communio-icr.com/files/clarke20-3.pdf>
- [2.] OXFORD DICTIONARIES. Definition/english/psychology. *Oxforddictionaries.com* [online] Oxford University Press © 2016 [cit. 2016-07-05].
Dostupné z: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/englisch/psychology>

Bibliografické údaje

Jméno a příjmení autorky: Bc. Kateřina Milatová

Studijní program: Psychologie (Mgr.)

Studijní obor: Psychologie (Mgr.)

Název práce: Pojetí duše ve filosofii a v psychologii a péče o ni

Počet stran (bez příloh): 85 normostran

Celkový počet stran příloh: -

Počet titulů české literatury a pramenů: 99

Počet titulů zahraniční literatury a pramenů: 7

Počet internetových odkazů: 2

Vedoucí práce: Mgr. Lucie Vacková

Rok dokončení práce: 2016

**Posudek vedoucího magisterské práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studentky: Bc. Kateřina Milatová
Obor studia: Psychologie
Název práce: Pojetí duše ve filosofii a v psychologii a péče o ni
Vedoucí práce: Mgr. Lucie Vacková

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 85
Počet stránek příloh: 0
Počet titulů v seznamu literatury: 106

0**	1	2	3	4
-----	---	---	---	---

Výběr tématu

Závažnost tématu

	x			
--	---	--	--	--

Oborová přílehlavost tématu

	x			
--	---	--	--	--

Originalita tématu a jeho zpracování

	x			
--	---	--	--	--

Formální zpracování

Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)

	x			
--	---	--	--	--

Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)

	x			
--	---	--	--	--

Formální zpracování (jasnost tématu, rozčlenění textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)

	x			
--	---	--	--	--

Metody práce

Vhodnost a úroveň použitých metod

	x			
--	---	--	--	--

Využití výzkumných empirických metod

x				
---	--	--	--	--

Využití praktických zkušeností

x				
---	--	--	--	--

Obsahová kritéria a přínos práce

Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)

	x			
--	---	--	--	--

Naplnění cílů práce

	x			
--	---	--	--	--

Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu

	x			
--	---	--	--	--

Návaznost kapitol a subkapitol

	x			
--	---	--	--	--

** 0 – nehodnoceno; 1 – výborně; 2 – velmi dobře; 3 – dobře; 4 – neprospěl/a

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost výsledků v praxi

	X			
--	---	--	--	--

Vhodnost prezentace závěrů práce (publikace, referáty, apod.)

	X			
--	---	--	--	--

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

- 1) Vysvětlíte pojetí péče o duši u Jana Patočky.
- 2) Co znamená ontologicko-ontický pohyb duše?
- 3) Jak je možné péči o duši prakticky realizovat?

Celkové zhodnocení (klady a nedostatky):

Autorka diplomové práce se ve svém teoreticky laděném textu zabývá dějinnými proměnami pojetí duše, nahlíženými z úhlu pohledu královské disciplíny filosofie, tvořící bytostný základ všem společenským vědám, mezi něž patří i psychologie. Základní linii diplomové práce utváří předsokratovská filosofie, po které dále následuje pojetí duše u Sókrata - Platóna - Aristotela - Tomáše Akvinského - Descarta. Poté se autorka zaměřuje na fenomenologii a její specifické uchopení duše Husserlem, Heideggerem, Patočkou, Hogenovou. V dalším kroku pak autorka tematizuje souvztažnost těla, tělesnosti i duše a předkládá pojetí péče o tělo a tělesnost u Husserla, Lévinase, Pontyho, Heideggera. V závěru diplomové práce autorka poukazuje na význam uplatnění péče o duši v současné psychologii zaměřené na člověka, jenž je vždy jedinečnou vztahovou bytostí, k jejíž kultivaci tento celostní přístup významným způsobem přispívá.

Klady a nedostatky DP:

Diplomová práce splňuje nároky, které jsou na ni kladené, ať už po stránce gramatické, obsahové či formální. Oceňuji zejména způsob uchopení dané problematiky, celkový počet nastudované literatury (106 titulů), stylistiku a dále pak autorčinu samostatnost a pečlivost při zpracování textu.

K otázce se nabízí možnost hlubšího propracování vybraného tématu v rámci doktorského studia.

Doporučení k obhajobě: doporučuji

Navrhovaná klasifikace: výborně

Datum, podpis: 5/9 2016

Mgr. Lucie Vacková

**Posudek oponenta diplomové práce
na Pražské vysoké škole psychosociálních studií**

Jméno a příjmení studenta Bc. Kateřina Milatová
 Obor studia: Psychologie
 Název práce: Pojetí duše ve filosofii a v psychologii a péče o ni
 Oponent práce: Mgr. et Mgr. Michal Slaninka, Ph.D.

Technické parametry práce:

Počet stránek textu (bez příloh): 85
 Počet stránek příloh: 0
 Počet titulů v seznamu literatury: 99+7

0**	1	2	3	4
-----	---	---	---	---

Výběr tématu

Závažnost tématu

	x			
--	---	--	--	--

Oborová příslušnost tématu

	x			
--	---	--	--	--

Originalita tématu a jeho zpracování

	x			
--	---	--	--	--

Formální zpracování

Jazykové vyjádření (respektování pravopisné normy, stylistické vyjadřování, zvládnutí odborné terminologie)

	x			
--	---	--	--	--

Práce s odbornou literaturou a prameny (citace, parafráze, odkazy, dodržení norem pro citace, cizojazyčná literatura)

	x			
--	---	--	--	--

Formální zpracování (jasnost tématu, rozčlenění textu, průvodní aparát, poznámky, přílohy, grafická úprava)

	x			
--	---	--	--	--

Metody práce

Vhodnost a úroveň použitých metod

	x			
--	---	--	--	--

Využití výzkumných empirických metod

	x			
--	---	--	--	--

Využití praktických zkušeností

	x			
--	---	--	--	--

Obsahová kritéria a přínos práce

Přístup autora k řešené problematice (samostatnost, iniciativa, spolupráce s vedoucím práce)

	x			
--	---	--	--	--

Naplnění cílů práce

	x	x		
--	---	---	--	--

Vyváženost teoretické a praktické části v daném tématu

x				
---	--	--	--	--

Návaznost kapitol a subkapitol

	x			
--	---	--	--	--

Dosažené výsledky, odborný vklad, použitelnost

výsledků v praxi

		x		
--	--	---	--	--

Vhodnost prezentace závěrů práce
(publikace, referáty, apod.)

	x	x		
--	---	---	--	--

Otázky a náměty k diskusi při obhajobě:

1. Môže autorka bližšie vysvetliť jej pojatie duše ako ontologicko-ontického pohybu? Aké sú prednosti a nedostatky takéhoto vymedzenia?
2. Ako autorka rozumie duši vo vzťahu k spolubytiu?

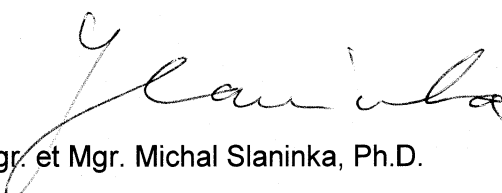
Celkové hodnocení práce (klady, nedostatky):

Bc. Milatová predkladá kvalitne spracovanú teoretickú prácu na tému pojatia duše v psychológii a vo filozofii. I keď je práca teoretická a filozofická, nijak to nespochybňuje jej závažnosť pre psychológiu, pretože tá používa pojmy bez toho, aby reflektovala ich filozofický pôvod a zmysel. Autorka preukázala výborný prehľad a porozumenie v danej problematike i v literatúre venujúcej sa duši. Na druhej strane, i keď zdôvodňuje, prečo uvádza daných filozofov, v práci nenachádzam zmienku napríklad o Patočkovej žiačke J. Peškovej či R. Paloušovi, ktorí sa venovali filozofii výchovy ako starosti o dušu. Taktiež odporúčam autorku, ak sa bude téme ďalej venovať, aby prácu obohatila o nový prínos v rámci daseinsanalýzy J. Růžičkom a O. Čálkom. Práca spĺňa všetky predpoklady diplomovej práce, odporúčam ju k obhajobe s celkovým hodnotením výborne.

Doporučení k obhajobě: doporučuji/nedoporučuji*

Navrhovaná klasifikace: výborne

Datum, podpis: 22.8.2016


Mgr. et Mgr. Michal Slaninka, Ph.D.