

Martin Cajthalm

EVROPA KOT SKRB ZA DUŠO

»Evropa nam je pokazala dve poti razklepanja zemlje: zunanjo, na kateri je z osvajanjem in pollaščanjem sveta propadla kot zgodovinsko enotna tvorba, in notranjo pot razklepanja zemlje kot odstiranje sveta, ko življenjski svet postane svet, in to pot bi kazalo po vseh zunanjih katastrofah in notranjih zmedah in po vsem, kar je bilo zamujeno, znova poiskati in prehoditi do konca.«

59

(Jan Patočka, *Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*; Evropa in Poevropa. Poevropsko obdobje in njeni duhovni problemi, str. 207)

Politično in gospodarsko združevanje Evrope je danes v polnem zagonu. Sen o »skupni evropski hiši« se zdi bližji kot kadar koli doslej. To je zagotovo čudovit razvoj, ki nas Evropejce upravičeno napolnjuje z velikim upanjem za prihodnost.

Kar pa vzbuja skrbi, je dejstvo, da so duhovni temelji te enotnosti zelo šibki. Občasno kdo trdi, da so »krščanske vrednote« duhovni temelj Evrope. V kolikšni meri pa to danes sploh še drži? Krščanska tradicija je sicer tako globoko vsajena v evropsko kulturo, da kljub vsem poizkusom, da bi se je otesli, še vedno igra pomembno vlogo. Po drugi strani je nesporno, da zares prepričani

kristjani danes v Evropi predstavljajo manjšino in imajo zato težave z uveljavljanjem svojih vrednot in načel v demokratičnih telesih. V takšnem položaju krščanska vera ne more predstavljati duhovne podlage Evrope. Ideje razsvetljenstva – največje konkurence krščanstvu v zadnjih tristo letih – sicer že nekaj časa izgubljajo pomen, vendar pa se ne umikajo njemu, temveč tako imenovani postmoderni, katere poteze so v marsikaterem pogledu sicer zelo nejasne, vendar pa ne tako zelo, da ne bi opazili, da ne predstavljajo obnovitve krščanskih korenin Evrope. Zdaj kaže, da imajo kristjani, razsvetljenci in postmodernosti načelno različne, celo med seboj izključujoče se svetovne nazore. O nekaterih splošnih principih, kot je človeško dostojanstvo in nekatere človekove pravice, se lahko sporazumejo. Ohraniti želijo tudi vrednote strpnosti in spoštovanja. Vendar pa se že v interpretiranju in utemeljevanju teh načel in vrednot med seboj radikalno razlikujejo (gotovo zaradi omenjenih svetovnonazorskih razlik in s tem povezanih metafizičnih, etičnih in spoznavnoteoretskih temeljnih prepričanj).

Spričo takšne situacije se postavlja skrb zbujajoče vprašanje, ali je dandanes *realno dosegljiva duhovno-intelektualna enotnost* Evropejcev dovolj močna za premagovanje najrazličnejših izzivov evropskega združevalnega procesa.

60

Edina pot iz takšnega položaja je zgolj pošten in temeljit dialog o poslednjih duhovnih temeljih naše zgodovinsko-kulturne biti. Vprašamo se sicer lahko, ali je z njim sploh še mogoče vzpostaviti globljo duhovno enotnost Evropejcev. Zares, bojimo se lahko celo, da bo pripeljal le do novih sporov in s tem do dodatnega krušenja že tako krhke enotnosti. Gotovi smo pa lahko v to, da nič razen takšnega dialoga ne more pripeljati k resnični duhovni enotnosti Evropejcev. Kajti duhovna manipulacija ali celo sila, pa če utegne biti še tako »uspešna«, prave duhovne enotnosti ne morejo vzpostaviti. Ta lahko leži le v resnici, ki jo bomo spoznali skupaj, in edina pot tja je pošten in resen dialog.

Ta sestavek predstavlja del večjega projekta, v katerem poskušam raziskati in kritično oceniti prispevek Jana Patočke k temi duhovnih temeljev Evrope. Ker se ta projekt šele začinja, sintetične predstavitev Patočkovega stališča, ki je razpršeno izpričano v številnih njegovih esejih in spisih in ki se je tudi nenehno razvijalo, še ne morem ponuditi. Zato je verjetno prezgodaj tudi za kritično oceno. Tako se bom tukaj omejil na poskus predstavitve in pojasnitve Patočkovega pojmovanja duhovnih temeljev Evrope na osnovi dveh osrednjih besedil.¹ Kljub tej omejitvi upam, da mi bo uspelo osvetliti pomembnost Patočkovih izpeljevanj o tej danes tako aktualni temi.

Kaj je Patočkova osrednja izjava o duhovnih temeljih Evrope? Glasi se: Celoten tek evropske zgodovine se vrti okrog enega samega principa, okrog *epiméleia tês psychês*, tj. »skrbi za dušo«².

Patočka poskuša to tezo oz. hipotezo, za katero ve, da je drzna,³ opravičiti tako, da sprva pokaže nezadostnost nekaterih poskusov, kako utemeljiti smisle povojnega obdobja. Ta nezadostnost leži po njegovem v nesposobnosti, da bi se osvobodili evropskih miselnih vzorcev in da bi jasno začrtali bistvo Evrope.⁴ Iz

¹ Gre za sledeča besedila: 1. prvotno v nemščini napisan esej *Evropa in Poevropa. Poevropsko obdobje in njegovi duhovni problemi, /Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, ki je nastal med letoma 1970 in 1977 in na katerem je Patočka po vsej verjetnosti delal še tik pred smrtjo. Nemški original glej v: Jan Patočka, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine in dopolnilni spisi* /Ketterische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, izdajatelj: Klaus Nellen, Jiri Nemeč in Ilja Šrubar, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

2. Predavanja iz leta 1973, ki so kasneje izšla kot *Platon in Evropa*. Besedilo, ki je nastalo sprva v češčini na osnovi transkripcije s tonskih zapisov, je bilo s soglasjem avtorja stilistično obdelano. Nemškega prevoda ni. Delal sem s češkim originalom (*Platón a Evropa in Sebrané spisy. Pěče o duši*, 2. zvezek, str. 149–355), na tem mestu pa iz razumljivih razlogov citiram italijanski prevod (*Platone e l'Europa*, 1. izdaja, Milano: Vita e Pensiero 1997). V obeh delih obravnava skrb za dušo na podoben način (mogoče je *Evropa in Poevropa* služila kot podlaga za predavanja, ki jih je imel leta 1973). Glavna razlika med obeh besediloma je v tem, da medtem ko Patočka v Evropi in Poevropi izhaja iz Husserlovega pojmovanja »evropskega principa«, da bi ga z razvijanjem problematike skrbi za dušo določil konkretnije in, kakor meni, bolj adekvatno, pa v *Platonu in Evropi* postavlja temo skrbi za dušo v povezavo s svojim lastnim konceptom »asubjektivne« fenome-nologije.

² prim. *Evropa in Poevropa, Poevropsko obdobje in njegovi duhovni problemi*, str. 207 in passim; prim. tudi *Platone e l'Europa*, str. 119 in passim.

³ Tako že takoj na prvi strani *Evrope in Poevrope* piše: »Vsebinska esej je hipoteza, ki se zaveda svoje tveganosti. To, da pustimo celoten potek evropske zgodovine krožiti okrog enega samega principa ali še prej okrog ene same, pa čeprav velike in odločilne posledice tega principa, se zdi že vnaprej neverjetno in brezupno početje.«

⁴ Patočka se še posebej ukvarja z zgodovinsko tezo G. Barraclougha, da smo v času po vojni stopili v svet, ki se bistveno razlikuje od prejšnjega - vsaj v tolikšni meri, kot se t.i. nova doba razlikuje od srednjega veka. Patočka to tezo prevzame in jo radikalizira s tem ko zatrdi, da povojno obdobje ni več »evropsko« (kot stari vek, srednji vek in novi vek), temveč je poevropski čas. To je, tako Patočka, Barraclough prezrl, tako kot tudi ni upošteval tega, od česar se je to novo obdobje odmaknilo, to je Evropo. S tem je pokazal, kako pomembno je izpostaviti to, kar je za Evropo značilno. Na isto zadevo kaže tudi Patočkovo kritično razpravljanje o radikalno-kritičnem, revolucionarnem stališču Herberta Marcuseja: Tudi Marcusejevo tolmačenje svetovnega spora kot spora »outcasts« s kapitalistično-imperialističnim izkoriščanjem naj bi bilo namreč tudi zgolj prenašanje evropskih miselnih vzorcev na razmerja moči, ki jih v teh kategorijah sploh ni mogoče adekvatno zapopasti. To poskuša Patočka ilustrirati na primeru Kitajske (glej *Evropa in Poevropa*, str. 224). Tukaj te, same po sebi zelo zanimive teme, ne bomo obravnavali naprej, ker neposredno ne sodi k vprašanju tega sestavka.

kritike teh poizkusov zajemanja sedanjega položaja sveta in Evrope izpeljuje potrebo po opisovanju bistva fenomena »Evropa«. Pri poizkusu takšnega opisovanja se opira na razmišljanja svojega učitelja Edmunda Husserla o Evropi, ki jih je ta formuliral v svojem poslednjem spisu *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija* [Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie].⁵ Patočka se navezuje posebej na tisto Husserlovo idejo, po kateri stoji Evropa na enem samem principu duhovne narave, in sicer na »refleksiji, ki temelji na uvidu«. Kljub temu pa se hkrati takoj distancira od Husserlovega »konkretnega načina pojmovanja« tega principa⁶ in predlaga svoje lastno pojmovanje: že omenjeno skrb za dušo. V nadaljevanju bomo na kratko orisali fenomen skrbi za dušo, tako kot to opisuje Patočka.

Patočka na začetku preseneti s trditvijo, da najdemo tudi pri Demokritu⁷ neke vrste skrb za dušo, in jo nato postavi v nasprotje s platonsko-sokratsko. To, kar je v tej trditvi presenetljivo je, da je Demokrit izrazil materialist in, kakor bi temu rekli danes, radikalen materialističen redukcionist ter monist. Oba prva principa, s katerima razlaga celoten svet in njegovo raznolikost, sta, kakor je splošno znano, prazen prostor in atomi, torej nebit in nedvoumno materialna, pa četudi večna in nespremenljiva, kajti nedeljiva bit.⁸ »Človeški svet« pri tem dosledno razumeva kot nekaj, kar je izpeljano iz materije. Zato se lahko upravičeno vprašamo, kje je v takšnem sistemu sploh prostor za dušo oz. za skrb zanjo. Patočka se te težave zaveda, vendar pa opozori na tiste fragmente, ki po njegovem mnenju dokazujejo obstoj skrbi za dušo pri Demokritu. Piše takole:

Tukaj se moramo predvsem spomniti na tiste izreke, ki poudarjajo prednost dušnega pred telesnim, ki govorijo o dobrinah duše kot o božanskem (neminnljivem) nasproti telesnemu kot človeških dobrinah in imajo pred očmi očitno nekaj takšnega, kot je skrb za dušo. S tem povezan je potem tudi nenavaden izrek, ki je demokritska ustreznica sokratsko-platonski tezi o delanju krivice, da je namreč tisti, ki krivico dela, nesrečnejši od tistega, ki krivico prenaša. Ta teza je smiselna samo v povezavi skrbi za dušo, je dokaz za to, da je filozofija, že medtem ko dobiva svojo znanstveno obliko pri Demokritu, neke vrste skrb za dušo.⁹

⁵ V: *Evropa in Poevropa*.

⁶ To natančneje pojasnjujem spodaj.

⁷ Patočka tukaj vzame Demokrita kot primer za celotno atomistično šolo.

⁸ Več o Demokritovem sistemu v: *Evropa in Poevropa*, str. 246 sl.

⁹ Prim. *Evropa in Poevropa*, str. 254, prim. tudi paralelna izpeljevanja v *Platone e l'Europa*, str. 97 sl.

Kakšen značaj ima Demokritova skrb za dušo? Patočka odgovarja:

Demokritova skrb za dušo izhaja iz opazovanja, iz njenega privzdigujočepomirjujočega učinka, ki se odmika od običajnih skrbi. Duša pristane na drugem področju biti, kjer ni meril običajnega praktičnega in predvsem tudi meščanskega življenja, kjer ni boja za časti in prednosti, za bit in nebit, kjer ni boja na življenje in smrt. Kajti tam, kjer opazujemo in razlagamo neminljive reči, te razlike pravzaprav ni več. V tistem svetu ničesar ni treba več postoriti in priskrbeti, temveč zgolj opazovati in razlagati iz izvorov. Od tod prihajajo dušni mir in stremljenje po vsestranski resnici, po enakomernosti prepričanj, neupoštevanju videza, in služijo tej splošni drži.¹⁰

Ta enostransko kontemplativni značaj demokritske skrbi za dušo se izraža v težnji, da se zavoljo motrerija resnice ločimo od človeške skupnosti v družini in polisu. Tukaj leži v Patočkovih očeh jasna razmejitev te oblike skrbi za dušo:

Duša ne sme niti za trenutek kompromitirati ostrine svojega smisla za resnico, ne sme se spriditi, kajti sicer je za resnični svet, v katerega jo je popeljala filozofska kontemplacija, izgubljena. Priporočeno je, da se ne obremenjuje ne z družino, ne z meščansko ambicioznostjo in politično podjetnostjo. Demokrit od duše sicer zahteva in tudi pričakuje, vendar gre za preobrat v to, kar se človeku odmika. V tem izvornem področju ne obstaja nobena država, nobena skupnost, tu dejanskega delovanja ni. Duša naj sicer raste, toda njena rast je omejena. To je znamenje, da pot ne vodi v prostost, temveč v novo omejitvev.¹¹

Iz tega razloga, tako Patočka nadaljuje, tudi skrb za dušo kot takšna ne stoji v središču Demokritovih prizadevanj,

temveč njena objektivna plat, izkušnja, utemeljeno vedenje, pojasnjevanje. Ta objektivna plat ima tako nedvoumno premoč, da bi lahko rekli, da je duša tukaj zavoljo razlage sveta, zlije se z resnico univerzuma; nima nobenega drugega smotra in smisla, kot da služi zrcaljenju vesolja, [...] da je projekcija njegovega temeljnega ustroja v neko nadaljnjo razsežnost. Duša obstaja samo ali predvsem zavoljo spoznanja sveta, ne pa, da bi bilo spoznanje sveta tukaj zavoljo duše in njene volje po rasti.¹²

¹⁰ Prim. *Evropa in Poevropa*, str. 255.

¹¹ Prav tam.

¹² Prav tam. prim. tudi *Platone e l'Europa*, str. 121.

Ta značaj Demokritske skrbi za dušo je povezan s tem, da so Demokritovi nazori zoreli »daleč od dramatičnega središča svetovnega dogajanja«¹³. Za razliko od tega se je platonsko-sokratska skrb za dušo razvijala v Atenah, v takratnem središču svetovne kulture in politične moči. Samo tam je lahko nastala neke vrste skrb za dušo, »ki ni začela pri naravi, temveč duši sami in je odprla takšno razsežnost prihodnosti, za kakršno v takratnem helenskem zgodovinskem toku ni bilo ne predhodnikov ne zglea.«¹⁴

Ta vrsta skrbi za dušo se razvije, kakor izvaja Patočka zelo plastično, na ozadju izkušnje večkrat razočaranega Platonovega upanja v lastno politično dejavnost v rodnem mestu. V tem upanju doživi razočaranje predvsem zaradi načina, kako so menjajoči se vladarji polisa obravnavali »najpravičnejšega vseh ljudi« (Sokrata): Najprej se Sokrat komajda izogne maščevanju nekdanjih prijateljev; potem, po vrnitvi demokracije, Sokrata obtožijo brezbožnosti in pohujšanja mladine in ga obsodijo na smrt.

V Platonovih očeh postane konflikt med Sokratom in polisom konflikt dveh načinov življenja: Življenja, ki temelji na mnenju in tradicionalnem izročilu, in »življenja, ki se opre na uvid (pa četudi na pretežno negativen, iščoč)«.¹⁵

Princip filozofskega načina življenja, ki ga je Sokrates na tako edinstven način utelešal s svojim življenjem in s svojo smrtjo, je skrb za dušo. Sokratu, tako poudarja Patočka, gre le na prvi pogled za prave definicije stvari; pravzaprav meri na védenje dobrega, »katerega posest sama po sebi je dobra in zato človeka naredi dobrega«.¹⁶

To védenje je dobro in dela dobro, ker je »delovanje, s katerim človek obravnava samega sebe, si pridobi samega sebe, s katerim lahko samega sebe preobrazi v svojo lastno bit. Takšno razmišljanje ni zgolj ogledovanje, ki se zadovoljuje s sprejemanjem. Saj ne, da bi bilo mišljenje kot tako »ustvarjalno«. Mišljenje je vezano na resnično, na to, da ga sprejme. Toda mišljenje se godi v duši, jo veže in zavezuje: to je ravnanje duše, ki se na dušo navezuje, in sicer pozitivno vsebinsko, določujoče in zatorej oblikujoče ravnanje.«¹⁷

¹³ Prav tam.

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Na drugem mestu, str. 261.

¹⁶ Na drugem mestu, str. 262.

¹⁷ Prav tam.

Iz te značilnosti sokratske skrbi za dušo, ki jo Platon prevzema in razvija naprej, izhaja tudi njena temeljna drugačnost od demokritske: Pri Platonu ne skrbimo le za dušo, zato da bi odkrili poslednje temelje in pravzroke, temveč spoznavamo, *ker* skrbimo za dušo.¹⁸ Medtem ko torej pri Demokritu, kakor smo pojasnili zgoraj, moramo skrbeti za dušo, da bi spoznali, lahko dognali in uzrli poslednje temelje in pravzroke kozmosa, je za Platona filozofsko spoznanje sredstvo oz. orodje skrbi za dušo: s tem ko se postavimo v izrecen, s pomočjo mitološkega posredovanja nezastrt odnos do univerzuma v njegovi celovitosti in se energično in vztrajno sprašujemo po njegovih pravzrokih in principih, skrbimo za lastno dušo.¹⁹

Pri tem gre primarno za *bitno stopnjevanje* duše, ki se uresniči z noetičnim prekoračenjem čutne resničnosti v smeri nadčutnega, vselej s sabo identičnega in natančno določljivega intelegibilnega področja resničnosti, in hkratno preseganje tendenc, ki so povezane s telesom in ki vežejo dušo na čutno.

To noetično prekoračenje poseduje kot svoj vehikel »vprašujoče mišljenje«, ki ima obliko »odgovarjanja v pogovoru«. ²⁰ To odgovarjanje gre ves čas naprej, nikoli se ne sme ustaviti. Vendar pa ga je mogoče ponoviti in tako preveriti. Na cilj prispemo le v tem smislu, da se za nekaj časa pomudimo pri vprašujočem razmišljanju.²¹ »Tam, kamor pa prodremo, so razlogi. Pot vodi najprej k razlogom, začetkom, izvornim točkam.«²²

Duša, ki je na ta način usmerjena k prvotnim, stalnim in natančno zapopadljivim razlogom, je na ta način sama dosegla trdno in jasno podobo, ima robove, ve, kaj lahko utemelji in česa ne, ve, kaj misli in kakšne so misli, s katerimi dela, kako so zgrajene; vse to, pa čeprav nikoli ni odložila in pozabila svoje temeljne izkušnje aporije, zadrege, nevedenja, temveč ga je napravila za stalen predznak same poti.«²³

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Glej tudi *Platone e l'Europa*, str. 110 sl.: »Platone non si cura dell'anima perche questa possa percorrere l'universo come cioche deve essere. La cura dell'anima non ha como scopo la conoscenza, ma la conoscenza e un mezzo per l'anima al fine die diventare quello che *puo* essere, cio che essa non e ancora del tuto.«

²⁰ *Evropa in Poevropa*, str. 262 sl.

²¹ Prim. na drugem mestu, str. 263 sl.

²² Prav tam.

²³ Na drugem mestu, str. 263 sl. prim. tudi *Platone e l'Europa* str. 116: »La cura dell'anima e la formazione interiore dell'anima stessa, la sua formazione in una cosa unica, incrollabile e, in questo

Na ta način duša najde merilo za lastno resnično bit, tako kot za resnično bit nasploh. To merilo je eno, stalno, točno.²⁴ »Ko pa je duša to merilo spoznala in dosegla«, tako nadaljuje Patočka,

potem ve tudi, da ji takó običajno življenje v državni skupnosti, kot tudi običajno občevanje s stvarmi okrog nas ne ustreza, da tu zija prepad. Običajno, »naravno«, naivno občevanje z ljudmi in stvarmi je nejasno, nenatančno, niha-joče, nezavedno polno nasprotij in neenotno. Zapisano je videzu, dóksa. Skrb za dušo odkriva oboje, eno in ne-eno, razdvojeno; stanovitno in spreminjajoče se; natančno in nejasno. Obe odkritji sta enako fundamentalni.²⁵

Platonsko-sokratska skrb za dušo implicira torej hkratno odkritje dveh »temeljnih možnosti duše«,²⁶ ki sta hkrati dve stopnji njene biti:²⁷

Duša vsakodnevna postopanja s stvarmi in rečmi v naivno sprejeti skupnosti je duša nedoločene neposrednosti, njeno okolje je vsiljivo, ograjujoče, pa vendar nedoločeno, razliva se in niha brez trdnega obrisa: to je dóksa duše. V nasprotju s tem je duša vprašujočega preiskovanja duša, ki reflektira, ki se zadržuje pri trdno zarisanem, čistem in natančnem.²⁸

66

Duša, ki skrbi sama zase, doživi nekaj, kar lahko označimo kot fundamentalno etično izkušnjo, pa čeprav Patočka tega ni tako poimenoval. Ne gre za izkušnjo specifičnih vrednot oz. vrednostnih kvalitet, temveč za temeljno izkušnjo duše o sebi, o lastnih bitnih možnostih, o življenju v vzponu (*vzmach*) ali v upadanju (*úpadek*). Čeprav ne gre, kakor smo že dejali, za izkušnjo specifičnih vrednot, je v njih brez dvoma impliciran pravi vrednostni vpogled, namreč da je življenje

senso, essente, poiché si preoccupa del pensiero. E dato che questo pensiero è un pensiero preciso, delimitato, che ha limiti, l'anima che si prende cura di se riceve una forma determinata, a differenza di quella dell'uomo che non si dedica a fare domande e a cercare risposte, a ciò che Platone chiama dialogo interiore, ma al sentimento o al piacere, e che si disperde nell'indeterminazione dei piaceri e dei dolori corrispondenti. L'indeterminazione consiste nel fatto che i piaceri e i dolori non hanno alcun limite determinato, alcuna forma. [...] L'anima che si prende realmente cura di se stessa, riceve al contrario una forma solida, come anche ogni pensiero degno di questo nome e un pensiero *determinato*, che lavora con concetti determinati ed enuncia su essi una tesi determinata.«

²⁴ Prav tam.

²⁵ Prav tam.

²⁶ Prav tam.

²⁷ Na drugem mestu, str. 265.

²⁸ N drugem mestu, str. 264 sl.

tistega, ki se je prebudil k skrbi, za dušo objektivno in samo po sebi več vredno kot življenje tistega, ki živi »nepreverjeno« življenje.

Ta etični vpogled, ki zveni v znamenitem Sokratovem stavku *ho aneksétastos bíos ou biotòs anthropon*,²⁹ igra v Patočkovem mišljenju absolutno osrednjo vlogo, saj okrog nje zgradi poslednji smisel človeške zgodovine, pa tudi smisel individualne človeške eksistence. Kajti v obeh gre navsezadnje za moralno dramo, ali izberemo in stremimo k zahtevnemu in tveganemu »življenju v vzponu« ali zdrsnemo v povprečno in udobno življenje v propadu.³⁰

Iz povedanega izhaja, da je specifično platonsko razumevanje tega vzpona v *gibanju duše, ki skrbi za samo sebe*, katere *terminus a quo* je nedoločena neposrednost naivnega bivanja in katere *terminus ad quem* je nadčutno področje bivanja.³¹

Patočka naravo tega gibanja, pa tudi dušno dinamiko, ki je v njem implicirana, izdelava še bolj natančno, s tem ko analizira tri glavne vidike, pod katerimi Platon obravnava temo skrbi za dušo.³²

Iz prvega vidika, tj. skrbi za dušo v njenem splošnem izrazu kot ontološkem zasnutju, izhaja podoba duše kot nekega »vmesnega bitja« in posrednika med dvema temeljnima slojema stvarnosti: čutnega sveta in nadčutnega bitnega območja. Skrb za dušo se v tej perspektivi pojavlja kot »gibalna teorija« duše. Duša se vedno nahaja v eksistencialnem gibanju: ali usmerjena k nadčutnemu svetu (gibanje vzpona duše) ali pa nazaj v čutni svet (gibanje propada duše). Prvo gibanje je gibanje, usmerjeno k biti, in zato implicira tudi bitno stopnjevanje same duše. Drugo gibanje je gibanje proti nebiti in je enako bitni

²⁹ Prim. Platon, Apologija, 38 a 5.

³⁰ Prim. že Patočkovo mladostno delo: »Nekolik poznánek k pojmmu dejin a dejepisu« in »Nekolik poznamek k pojmu ‚svetových dejin‘«; oboje v: Jan Patočka, *Sebrané spisy. Péče o duši*, zvezek 1. Izd.: Ivan Chvatík in Pavel Kouba, Praha: OIKOYMENH 1996. prim. tudi njegove poznejše spise: *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*.

³¹ Patočka v tem besedilu sicer poudarja »sokratični aspekt« platonizma, tj. nepopolnost in stalno potrebo po popravku vpogleda, vprašanje pa je ali ni ta razlaga enostranska in ali ne ustreza bolj Patočkovemu lastnemu filozofskemu prepričanju kot pa tistemu historičnega Platona. Iz tega razloga označujem tukaj kot *terminus ad quem* gibanja duše pri Platonu nadčutno področje, kajti to bolj ustreza avtentičnemu pojmovanju tega gibanja pri Platonu bolj kot le sokratovski »vselej ostati le na poti«. Žal na tej točki ne moremo poglobiti razprave o tej točki.

³² Na drugem mestu, str. 265 sl.; prim. tudi paralelne izpeljave v *Platone e l'Europa*, str. 125 sl.

izgubi duše. Duša in njeno gibanje sta zato v tej perspektivi »metafizično lokalizirana«. Skrb za dušo postane »metafizično gibanje« med *mundus sensibilis* in *mundus intelligibilis* platonske filozofije.³³ Skrb za dušo je mogoče zato iz te perspektive zajeti v natančnejšo formulo: »Duša je to, kar samo sebe določa za svojo bit, in je torej to, kar se usmeri bodisi proti zakonitemu postajanju – proti biti, bodisi nasprotno, proti propadu in izgubi biti.«³⁴

Tukaj pride na dan najbolj fundamentalna naloga duše: duša je tisto, za kar imata zlo in dobro smisel. Dobro v Platonovem sistemu sicer obstaja neodvisno od duše (saj je vendar predpostavka njenega gibanja), toda cilj in točka, proti kateri stremimo, pa postane šele s tem, da obstaja neko bivajoče, ki si ga postavi za cilj in h kateremu stremi, in to bivajoče je duša. V tem smislu dobro šele v razmerju z dušo postane nekaj »realno učinkovitega«. »S tem«, tako Patočka, »duša ne omogoča zgolj umevanja celotne bitne hierarhije v smislu dobrega, torej teleološkega umevanja, temveč je hkrati upravičenje dobrega.«³⁵ Dobro v Platonovem sistemu je torej po tej izjemni Patočkovi interpretaciji upravičeno v skrbi za dušo in v njej vsebovanem, zgoraj omenjenem etičnem uvidu, da je življenje tistega, ki se je prebudil v življenje skrbi za dušo, objektivno in na sebi dragocenejše kot življenje tistega, ki živi »nepreverjeno življenje«. **68**³⁶

Če torej po Patočki predstavitev skrbi za dušo v povezavi s celotnim ontološkim (bolje: henološkim) zasnutjem služi predvsem temu, da bi temeljne premike duše »metafizično lócirali« in da bi prvo načelo dobrega napravili realno učinkujoče in ga upravičili, potem služi predstavitev skrbi za dušo z drugega glavnega vidika, se pravi s skupnostnega oz. političnega vidika, razjasnjenju *notranje strukture duše*, njenih komponent in napetosti, ki vlada med njimi. Izhodišče Platonove refleksije o državi je, kakor smo že nakazali, refleksija o Sokratu in njegovem konfliktu s polisom. Ta konflikt je v Platonovih očeh neizbežen. Kaže se namreč, kakor smo že omenili, kot spor dveh med seboj nespravljaljivih načinov življenja: filozofskega, ki se realizira v skrbi za dušo in edino omogoča vpogled v dobro, in običajnega, ki si naivno in nereflektirano lasti pravico do vedenja in katerega legitimnost prvi način načelno postavlja pod vprašaj. Ta spor vodi, kakor dokazuje zgodovinski Sokratov primer in kakor nam pokaže Platon v drugi knjigi *Države* na primeru idea-

³³ Zanimivo je, da je nadčutno področje.

³⁴ Prav tam.

³⁵ Prav tam.

³⁶ Ta točka bi seveda zahtevala izčrpnjšo razpravo, ki pa bi seveda preseгла okvir te razprave.

lizirane slike o usodi absolutno pravičnega človeka, k smrti resničnega in pravičnega in k iz tega izhajajočem propadu polisa. Na ozadju te refleksije si torej Platon zastavlja temeljno vprašanje po ustavi države, kjer bi vladala pravičnost in duhovna avtoriteta, v kateri, kakor Patočka lepo formulira, »filozofom ne bo treba umreti.«³⁷ Razmišljanje o zgradbi takšne, »idealne« skupnosti, kakor je zapisano v *Državi*, z analogijo med njeno strukturo in strukturo posamične duše, pripelje do osvetlitve notranjega ustroja duše in hierarhije, ki mora vladati v njej zato, da bi bila pravična. Na tem mestu ne moremo podrobno prikazati Patočkove edinstvene razlage te problematike,³⁸ želimo pa kljub temu vsaj opozoriti na posebej zanimivo interpretacijo srednjega dela duše, *thymós*.³⁹

Tretji glavni vidik, s katerega skrbimo za dušo, je življenje duše same zase. Duša, ki skrbi sama zase, doseže *popolnoma novo stopnjo bogastva notranjega življenja*. Odločilno vlogo pri tem igra specifično filozofsko spoprijemanje s smrtjo, lastno smrtnostjo, telesnostjo. Duša, ki skrbi sama zase, ne beži več pred smrtjo, temveč jo sprejme v svoje življenje in jo naredi za »vehikel svojega bitnega razumevanja«. ⁴⁰ V naslednjem odlomku Patočka zelo učinkovito oriše odnos duše do telesa in telesnega življenja. Pri tem se sklicuje predvsem na Platonov *Filebos* in na *Fajdon* in ob tem na zelo zanimiv način interpretira očitno paradokсне občutke, ki so jih imeli Sokratovi prijatelji na dan njegove smrti:

Telesno je predmet motrenja toliko, kolikor ga občutimo in izkusimo skupaj s predmetnim; pri tem se v svoji predmetnosti kaže predmetnemu sorodno in obrnjeno k njemu, se pravi nedoločenemu in nezamejenemu v njem. Nedoločeno-nezamejeno telesnega se glede na dušo kaže v nasprotujoči povezanosti ugodja in neugodja, zavračanja – obrambe na eni strani, želje – potešitve na drugi, v venomernem poželenju in v njegovem hlepenju po stopnjevanju in podaljševanju, ki je brezmejno. Težnja življenja k propadanju, njegova zazankanost v to enolično brezkončnost je toliko očitnejša, kolikor intenzivnejša je vabljalnost ugodja in stiska bolečin. Sam propad sicer po svojem bistvu ni v telesnosti nasploh, pač pa v življenju telesnega ugodja in bolečine, v navezanosti na neposredno zadovoljevanje. Te podvrženosti, pasivnosti, te stalne draži in grožnje se lahko znebimo le s telesnim življenjem samim. Neodvisnost

³⁷ O tem izrazu glej *Platone e l'Europa*, str. 117.

³⁸ Glej *Evropa in Poevropa*, str. 269–281.

³⁹ Prim. na drugem mestu, str. 276 sl.

⁴⁰ Na drugem mestu, str. 282.

od njega, v čemer je smisel filozofske skrbi za dušo, kaže torej na »osvoboditev« od telesnega, in zato na smrt. Filozof zato stremi k duši brez telesa, ki se ji ni treba več bojevati s tem notranjim propadom. To je paradoksalno stremljenje. Vsa neposrednost in z njo stvarni svet naj bi izginila; čuti, kako se ta maje v svojih temeljih. Zato je tudi vzdušje v zaporu na dan usmrtnitve tako dvoumno slavnostno. Pravega veselja nad filozofskim razgovorom ni več, celo to čisto zadovoljstvo ne vžge več, vse, kar je prisotno in pričujoče, se umakne v daljavo ob misli na ta edinstveni odhod. Kljub temu pa je v bolečini skrito neko nerazumljivo jedro veselja. Napad na telesnost, volja do breztelesnosti ni zgolj metafizična blodnja, temveč ima doživljajsko podlago, ki je kot taka nesporna in je neovrgljiva. Gre za temeljno razpoloženje svobode – svobode pred realnim, pred vsebino sveta nasploh, razpoloženje, ki kljub vsemu ni razpoloženje nič, temveč biti, in ki je, na samem robu realnega, tako »pozitivno« kot »negativno«. ⁴¹

70 Najpomembnejše pri tretjem načinu, kako se kaže skrb za dušo, je po Patočkovem mnenju, da za razliko od vseh prejšnjih mitoloških predstav o življenju pred rojstvom in po smrti, v katerih je to življenje *pred* in *po* bilo pravzaprav zgolj bit-za-druge, postane bit duše za sebe in v sebi izrecna. Duša ima tukaj dejansko, bistveno lastno življenje kot

notranje življenje, dobilo je notranjost, človek je tako postal ponotranjen. »Nesmrtnost« je dobila vsebino, nikakor ni več iluzorno nadaljevanje običajnega življenja v neki drugi, fantastični pokrajini in na nezaželeno zunanji način. Stopilo je v trdno utemeljeno odnos z bistvenem gibanjem duše in s tem z dobrim in zlim, z povračilom in kaznijo v bistvenem smislu, s pridobitvijo biti pa tudi z obupom in izgubo biti. Notranje dogajanje je pridobilo zarisano podobo in zgodovino, jasnost o tem, odkod prihaja in kam duša gre, kakšni so njeni koraki in njene premene. ⁴²

Toliko o treh glavnih vidikih, s katerih je po Patočki predstavljena skrb za dušo pri Platonu.

Potem ko smo v glavnih potezah zarisali glavne poteze Patočkovega koncepta skrbi za dušo, lahko zdaj postavimo vprašanje, v kolikšni meri predstavljajo prispevek k dialogu, ki ga je dandanes nujno voditi o duhovnih temeljih Evrope.

⁴¹ Na drugem mestu, str. 248 sl.

⁴² Na drugem mestu, str. 286.

Preden pa si zastavimo to vprašanje, si na kratko oglejmo, kako je Patočka gledal na takraten položaj Evrope in kakšno vlogo je ob tem pripisal skrbi za dušo.⁴³

Od druge svetovne vojne naprej, tako trdi Patočka, opirajoč se v tem pogledu na zgodovinske analize G. Barraclougha, živimo v poevropskem obdobju. To je zaznamovano predvsem z dvojim:⁴⁴ 1. Evropa je izgubila svojo vodilno vlogo kot politična in gospodarska velesila in je s tem omogočila oz. olajšala nastop novih družbeno-kulturnih kompleksov na svetovnem prizorišču. 2. Z »znanstveno-tehnično revolucijo« 20. stol. je bila dosežena nova stopnja tehnike, ki je pripeljala do temeljne strukturne premene človeškega dela.

To poevropsko obdobje, tako Patočka radikalizira Barracloughovo tezo, se še jasneje ločuje od prejšnjega, kot se je npr. novi vek od srednjega. Barraclough tega ni mogel uvideti, ker je bil po eni strani še vpet v evropske miselne vzorce (npr. v predstavi zgodovine človeštva, artikulirane na osnovi evropske periodizacije zgodovine), po drugi strani pa nima dovolj jasne slike o bistvu Evrope.

In sem postavi Patočka svojo drzno tezo, da Evropa stoji na enem samem principu: »Na umni refleksiji, ki vse ravnanje in mišljenje utemeljuje na uvidu.«⁴⁵ Patočka govori o tem principu kot o »evropskem principu«, »principu evropske duhovnosti«, ali enostavno »uvidu«. Drznost takšne, v svoji radikalnosti skorajda samovoljne teze v Patočkovih očeh omili dejstvo, da jo je, kakor smo že dejali, zastopal že Husserl v svoji *Krizi*.

Patočka se torej navezuje na Husserla, toda, kakor smo že nakazali, ne brez kritičnih pridržkov. Posebej kritizira *konkreten način*, kako Husserl razume »na uvidu utemeljeno refleksijo« kot »evropski princip«. Ta kritika organsko izhaja iz njegove splošne kritike Husserlove transcendentalne fenomenologije⁴⁶ in jo je zato mogoče s tem ozadjem bolje razumeti. Odločilni pri njej sta na-

⁴³ Pri tem se opiramo predvsem na ustrezne izpoljave v *Evropa in Poevropa*.

⁴⁴ Kot druga znamenja propada Patočka navaja: 1. zaton evropskih jezikov; 2. očitno dokončen upad klasične izobrazbe in klasičnih jezikov v nepomembnost; 3. izgubo pomena specifično evropskih področij znanja kot sta zgodovina in filozofija; 4. zmanjševanje pomena malih držav, prim. na drugem mestu, str. 216.

⁴⁵ Str. 207 in passim.

⁴⁶ O tem glej posebej Jan Patočka: »Naravni svet kot filozofski problem« v meditaciji svojega avtorja po trinindesetih letih«, v: Jan Patočka, *Izbrani spisi, Fenomenološki spisi* 1, str. 181–267.

slednji dve točki: Prvič, evropskega principa ne smemo razumeti kot *čiste teoretične* refleksije. Husserlovo idejo fenomenološkega filozofa kot »nezainteresiranega opazovalca« (in korelativno idejo fenomenološke refleksije kot zgolj teoretično motivirane) je treba zavrniti. Refleksije ne smemo iztrgati iz povezave človeškega življenja in njegovega boja za uvid in resnico, temveč jo moramo nasprotno razumeti kot izvrsten »preobrazbeni princip« človeka kot *končnega bitja*. Stoji v tesni zvezi z našo svobodo in njenim bojem za lastno resnično eksistenco, za »življenje v resnici«. ⁴⁷

Drugič pa uvida, iz katerega izhaja refleksija, ne smemo razumeti kot *enostavnega in čistega zrenja* objekta v imanenci (transcendentalne) zavesti. Kajti refleksija svojega predmeta principielno ne dojema bolj neposredno, kot to recimo počne zunanja zaznava s svojim predmetom. Vse predmetnosti, pa najsi bodo subjektivne ali objektivne narave, so se vendar pojavile samo na podlagi svoje *asubjektivne* strukture pojavljanja. Refleksija zato ni čisto in s tem definitivno zrenje, temvoč prej *pot razumevajočega mišljenja, napredujoča pojasnitev pred-refleksivno danega*. ⁴⁸

72

Poleg na ta način reformirane ideje enega samega principa evropske duhovnosti Patočka od Husserla prevzema tudi še prepričanje, da je kriza Evrope najtesneje povezana s tem, da je ta princip sam zabredel v krizo.

Patočka interpretira to krizo »evropskega principa«, ki je zabredel, s precej svobodno navezavo na Husserla: Vedenje kot vpogled (evropski princip) naj bi

⁴⁷ Prav tam.

⁴⁸ Čeprav na tem mestu ne moremo napraviti natančnejše izpeljave, moramo pripomniti naslednje: Po mojem mnenju ni pravilno, če z zavračanjem Husserlovcga transcendentalnega idealizma zavrnemo tudi evidentno, tj. apodiktično gotovo spoznanje, kot se zdi, da je to primer pri Patočki. Kajti drži sicer, da je pri Husserlu (vsaj v skladu z načinom, na kakršnega je Husserla razumel Patočka) možnost apodiktičnega spoznanja odvisna od možnosti redukcije in transcendentalne refleksije (in s tem transcendentalne fenomenologije nasploh), vprašanje pa je, če je zares tako nedeljivo povezana z njo, kakor je mislil Husserl. Če je ne transcendentalno-idealistična utemeljitev apodiktičnega spoznanja možna, kar po mojem mnenju prepričljivo dokazuje realistična fenomenologija Reinacha (*Was ist Phänomenologie?* v: A.Reinach: *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, izd.: K.Schuhmann in B.Schmith: München 1989, str. 531-550) in Hildebranda (*Was ist Philosophie?* Stuttgart 1976), potem se zastavlja vprašanje, če se Patočka z zavračanjem Husserlove transcendentalne fenomenologije ne odpoveduje nečemu, kar je, objektivno gledano, z njo nujno povezano in kar mora biti povrh vsega jedro vsake prave filozofije. Kajti celo Patočkove lastne teze se občasno pojavljajo s pretenzijo apodiktične evidence. Kako je lahko takšna pretenzija opravičljiva, če smo se odpovedali ideji apodiktične evidence?

prevzelo dve nalogi: »Napravit vnaprej dano razumljivo in oblikovati sestvo.« Prva naloga je načrtana v Demokritovem metafizičnem sistemu in v njegovem pojmovanju skrbi za dušo, druga v Platonovem metafizičnem sistemu in skrbi za dušo. Kriza Evrope je nenazadnje v tem, da se naloga »razumevanja danega« v obliki hipostaziranja znanstvene metode osamosvoji od naloge »oblikovanja sestva« in s tem poruši duhovno ravnotežje, v katerem je bila Evropa kljub vsem pretresom stoletja dolgo.⁴⁹ Kar je sledilo, je bila mobilizacija doslej krotkih naravnih sil s tehniko znanosti in hkrati s tem izguba nrvstvenega uvida in moči, ki bi bila edina zmožna, v dober namen in človeku v prid uporabiti na novo pridobljeno silo. To je pripeljalo do samouničenja Evrope v dveh svetovnih vojnah 20. stoletja in do izgube njene svetovne prevlade.

Če je bila torej ta izguba notranjega ravnotežja, do katere je pripeljala hipertrofija in osamosvojitve »zunanje poti do razklepanja zemlje«, o kateri govori uvodoma navedeni citat, pravzapravšnji vzrok zunanjega, gospodarskega in vojaškega zloma Evrope, potem moramo danes, če naj si Evropa znova pribori vodilni položaj v svetu, poskušati to ravnotežje spet vzpostaviti.

Patočka torej nas Evropejce poziva, naj znova odkrijemo »praktično dimenzijo vedenja«, »skrb za dušo«, in z njo preoblikujemo svoje življenje.

73

Patočkov prispevek k uvodoma zahtevanemu dialogu o duhovnem temelju Evrope torej ne leži v upoštevanja vredni hipotezi o bistvu Evrope in vzrokih krize, temveč tudi v pozivu po notranjem ukrepanju, ki sledi tem ugotovitvam in nagovarja slehernega izmed nas in poziva k stalnemu preokretu. To je poziv k skrbi za dušo. Od tega, ali bomo sposobni uresničiti to zahtevo in ravnati v skladu z njo, bo odvisno, ali bomo presegli krizo duhovnih temeljev Evrope, v kateri živimo, ali pa bo prišlo do dokončnega zloma. V tem smislu predstavlja jedro Patočkovega sporočila nam v današnji Evropi poziv, naj prevzamemo odgovornost za našo skupno usodo, kajti notranja pot razklepanja zemlje kot razklepanja sveta, na kateri življenjski svet postaja svet, bi bilo dobro po vseh zunanjih katastrofah in notranjih zmedah in po vsem, kar smo zamudili, ponovno poiskati in prehoditi do konca.

Prevedel Matej Šetinc

⁴⁹ O tem prim. naslednji odlomek: »Demokritov preboj, njegova filozofska raziskava sveta, oprta na splošne izvore (principe) in zgrajena na dobro premišljenih utemeljitvenih postopkih, je bila neprecenljivega pomena za duhovni temelj Evrope. [...] Po Demokritovih sledih se bo po naravni poti razvilo prizadevanje za takšno raziskavo materialne narave, ki ji, kakor kaže, ne bo nikoli uspelo razrešiti človeškega problema.« Prim.: Patočka, *Evropa und Nacheuropa*, str. 256.

LITERATURA:

Hildebrand, Dietrich von: Was ist Philosophie? Stuttgart, Kohlhammer 1976.

Patočka, Jan: Europa und Nacheuropa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme, in: Patočka, Jan: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, ed. Klaus Nellen, Jiří Nimec and Ilja Šrubař, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

–: *Platón a Evropa, in: Patočka, Jan: Sebrané spisy. Péče o duši, vol. II, Prague: Oikymene 1999, 149–355. (Italian translation: Platone e l'Europa, translated by Martin Cajthaml and Giuseppe Girgenti, 1. ed., Milano: Vita e Pensiero 1997.*

–: *»Nikolik poznámek k pojním dějin a dějepisu« in: Jan Patočka, Sebrané spisy. Péče o duši, vol. I. ed. Ivan Chvatík and Pavel Kouba, Prague: Oikymene 1996, 35–45.*

–: *»Nikolik poznámek o pojmu ‚svitových dějin‘« in: Jan Patočka, Sebrané spisy. Péče o duši, vol. I. ed. Ivan Chvatík and Pavel Kouba, Prague: Oikymene 1996, 46–57.*

–: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, in: Patočka, Jan: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften, ed. Klaus Nellen, Jiří Nimec and Ilja Šrubař, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, 21–206.*

–: *»Die natürliche Welt als philosophisches Problem, in der Meditation ihres Autors nach dreiund-dreißig Jahren«, in: Jan Patočka, Ausgewählte Schriften, Phänomenologische Schriften I, 181–267.*

Reinach, Adolf: »Was ist Phänomenologie?« in: A. Reinach: Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, ed. K. Schuhmann and B. Smith: München 1989, 531–550.