

UNIVERZITA PARDUBICE

FAKULTA FILOZOFICKÁ

DISERTAČNÍ PRÁCE

2020

Vlastimil Súp

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra filosofie

**Sókratés a Patočkova filosofie**

Disertační práce

2020

Vlastimil Súpup

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Lidečku dne 10. 2. 2020

Vlastimil Sůkup

## **Poděkování**

Srdečně děkuji všem, kteří mně pomáhali. Zvláště pak mému školiteli Aleši Práznému, mé snoubence Veronice Orendáčové a mé rodině. Aleši Práznému děkuji za odbornou pomoc a za způsob vedení práce. Doporučoval, pomáhal, a přitom nenabízel jediné správné recepty. Filosofická práce je svobodný myšlenkový proces, který je vedený otevřeností pro to, co se ukazuje. Veronice děkuji za pročetí disertace, za pomoc se stylistickou podobou i za porozumění pro činnost, jejíž doménou není svět věcí, nýbrž svět myšlení. Rodině děkuji za všestrannou oporu, která utváří vřelé místo přijetí, jemuž říkáme domov.

## **ANOTACE**

V Sókratově filosofii našel Jan Patočka tu nejryzejší podobu filosofie vůbec. Velmi záhy ji pochopil jako cestu ustavičného tázání, jehož cílem není dospět k nějakému definitivnímu tvrzení jako výkladovému klíči ke smyslu universa, nýbrž filosofovat, usilovat o porozumění, moudrost. S tímto pojetím filosofie jako péče o duši Patočka hluboce souzněl, což ovlivnilo formování jeho vlastních filosofických koncepcí. S přihlédnutím k obtížím, jež provází snahy o poznání Sókrata jako historické postavy, se však Patočkův výklad Sókrata jeví jako nedostatečně prokázaný. Význam Patočkova porozumění Sókratovi tudíž nespočívá ani tak v příspěvku k historicky orientovanému sókratovskému bádání, jako spíše ve stále aktuální otázce po smyslu lidské existence.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Péče o duši, dějinnost, existence, vědění nevědění, dobro, moudrost

## **TITLE**

Socrates and Patočka's Philosophy

## **ANNOTATION**

Jan Patočka found in Socrates' philosophy the most genuine form of philosophy at all. He began to understand it very soon as the pathway of continual questioning. The aim is not arrive at a conclusive interpretative statement about the meaning of the universe, but to philosophize, seek for understanding and wisdom. Patočka's beliefs resonated with this conception of philosophy, which influenced the formation of his own philosophical conceptions. Taking into consideration the difficulties accompanying the effort of understanding Socrates as a historic character, it seems Patočka's interpretation is insufficiently well-founded. The meaning of Patočka's interpretation of Socrates therefore does not consist so much in contribution to a historically orientated Socratic scholarship as in a continual question about the meaning of human existence.

## **KEYWORDS**

Caring for the soul, historicity, existence, knowledge of ignorance, good, wisdom

## Obsah

|   |           |
|---|-----------|
| Úvod .....  | 7         |
| <b>I. Patočkově pojetí Sókrata .....</b>                      | <b>10</b> |
| Hlavní zdroje informací o Sókratovi .....                     | 10        |
| Otázka po Patočkově interpretačním přístupu k Sókratovi ..... | 14        |
| Prvotní zmínky .....  | 17        |
| Přednášky o Sókratovi .....                                   | 22        |
| Sókratova předmetafyzická pozice .....                        | 27        |
| Kulhavý poutník .....   | 32        |
| Problematizace měřítka .....                                  | 34        |
| Nová obhajoba tradičního života .....                         | 36        |
| Cesta je cíl .....  | 38        |
| <b>II. Sókratova přítomnost v Patočkově filosofii .....</b>   | <b>43</b> |
| <i>Historická etika</i> .....                                 | 43        |
| Rádlův humanismus .....                                       | 44        |
| Sókratés platónský a sókratovský .....                        | 47        |
| Historická esence .....                                       | 49        |
| Subjektivismus .....  | 50        |
| Ontologická analýza člověka .....                             | 52        |
| Transcensus a etika .....                                     | 55        |
| <i>Negativní platonismus</i> .....                            | 59        |
| Vztah k celku .....   | 64        |
| Problém pravdy .....  | 66        |
| Zkušenost svobody .....                                       | 70        |
| Antropologické východisko, Idea, dobro .....                  | 71        |
| <i>Péče o duši</i> .....                                      | 76        |
| Přirozený svět .....  | 76        |
| Zjevování .....   | 81        |
| Filosofie dějin .....   | 85        |
| Od vzniku dějin k době poevropské .....                       | 86        |

|   |            |
|---|------------|
| Péče o duši jako ústřední princip dějin.....                          | 94         |
| Obec a oběť .....   | 101        |
| <b>III. Sókratés .....</b>  | <b>110</b> |
| K některým pokusům a obtížím při pátrání po Sókratově filosofii ..... | 111        |
| Nelegendární Sókratés .....   | 117        |
| Moudrost jako umění života .....                                      | 124        |
| <b>Závěr .....</b>  | <b>133</b> |
| <b>Bibliografie.....</b>  | <b>141</b> |

## Úvod

Na přednášce proslovené v ateliéru Jaroslava Krejčího na jaře roku 1975 Jan Patočka (1907–1977) prohlásil, že „je strašný rozdíl mezi člověkem jako Sókratés a člověkem jako Prótagoras nebo Hippias a všemi těmi ostatními báječnými virtuosy, kteří toho tolik umějí a kteří tak báječně oslňují jako učitelé a jako dovední vydělávači peněz.“<sup>1</sup> Patočka narážel na rozdíl, o němž tak pronikavým způsobem pojednal ve své filosofii Platón. Je to rozdíl mezi zdáním a bytím: mezi tím, co se zdá být, a tím, co skutečně jest. Filosofovi jde o proniknutí k pravdě, k záhadě bytí, což souvisí s nárokem odhalit zdání jakožto zdání a snahou nalézt fundament, který má odolat vichru dotazování. Nesnaží se vzbudit zdání vědění, aby si získal přízeň publika pomocí nejrozmanitějších rétorických dovedností, nýbrž usiluje o proniknutí k pravdě, zasvěcuje jí svůj život.

Rozdíl mezi láskou k moudrosti a láskou ke zdání vymezuje ty, kteří mají co do činění s duchovní oblastí v neširším slova smyslu, na dva tábory, z nichž každý sleduje podstatně jiný cíl. Sókratés i Patočka náleží mezi ty, pro něž se láska k pravdě stává zdrojem zvláštního štěstí, ale nezřídká i utrpení. Neváhají hovořit o tom, že filosofie propůjčuje smysl jejich existenci. Nedovedou si bez ní svůj život představit v témže stupni dokonalosti a chápou ji jako způsob pravého lidského bytí. Stránka světské reality však s neúprosnou naléhavostí projevuje svou moc, jež často nabývá podoby nepochopení či dokonce zatracení. Tak se tito filosofové mohou stát zatracenci a ztroskotanci ve světě, v němž usilují o lidské dobro. Žijí v jeskyni, v níž se mnozí jejich spoluobčané živí stíny, zatímco oni chtějí žít z pravdy.

Člověk ani nemusí žít v totalitním režimu, jemuž přetvářka je bližší než upřímnost, aby viděl stínohru v lidském světě. Filosofové nás na stíny upozorňují, a možná že právě v tom spočívá jejich největší příkoří a zásluha pro svět. Ale ať už je tomu jakkoli, těžko se ubránit dojmu hluboké *podobnosti* mezi Sókratem a Patočkou v podobě oddanosti filosofii, setkání s odporem ze strany vládnoucí propagandy i způsobu odchodu z tohoto světa. I když oba filosofové žili v odlišné době a Patočka nadto svou filosofii utvářel v dialogu s mysliteli, o nichž Sókratés nic nevěděl, tak i přesto se zde naskýtá možnost analýzy této podobnosti.

Patočkova podobnost a spřízněnost jak se Sókratovým osudem, tak s jeho filosofií neunikla pozornosti interpretů. Například Martin Palouš hájí tezi, že Patočkova interpretace Sókrata je důležitá pro pochopení Patočkovy vlastní filosofie, že Sókratés je vstupní branou do světa

---

<sup>1</sup> J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 356.



Patočkova myšlení.<sup>2</sup> Martin Cajthaml píše o Patočkovi jako o „pražském Sókratovi“, který se stejně jako Sókratés (v Patočkově výkladu) věnuje jednomu základnímu tématu pravého lidského bytí.<sup>3</sup> Zvláště důležitým se stává úkol vůbec pochopit Patočkovu interpretaci Sókrata, jež byla větším či menším námětem reflexe například Miroslava Pauzy,<sup>4</sup> Martina Rittera<sup>5</sup> či Petra Jíry.<sup>6</sup> Navzdory tomu, že téma Sókrata v Patočkově filosofii není nové, nebyl – pokud je mně známo – na tomto poli učiněn pokus o obsáhlejší výklad Patočkovy filosofie ze stanoviska jeho interpretace Sókrata. V tomto ohledu je třeba na uvedené snahy navázat a systematicky pojednat o tématu Sókrata a Patočkovy filosofie, což je cílem předkládané práce.

Práce sestává ze tří hlavních částí. První část nazvaná *Patočkově pojetí Sókrata* je věnována představení Patočkova porozumění Sókratovi od třicátých do sedmdesátých let. V Patočkově obsáhlém díle poukazují v několika kapitolách především na ta místa, jež považují vzhledem k sókratovskému tématu za významná.

V druhé části *Sókratova přítomnost v Patočkově filosofii* jde o hledání odpovědi na otázku, nakolik byl Patočka při formulování vlastních filosofických názorů ovlivněn svým pochopením Sókrata. Čtenář snad promine, že se zde mnohdy vrátí k těm textům, s nimiž se setkal již v první části. Nicméně po metodologické stránce se jedná o odlišný přístup, protože nyní bude nutné porozumět i Patočkovým filosofickým stanoviskům, jež v daných textech předkládá. Z tohoto důvodu je třeba před vlastní otázkou této části každou Patočkovu koncepci alespoň základním způsobem přiblížit. Analýze jsou přitom podrobeny koncepce vznikající těsně po konci druhé světové války, tedy od doby po Patočkově nejobsáhlejší příspěvkem k Sókratově filosofii, jeho přednášek o Sókratovi z roku 1946-1947. Zvláště významné jsou pak koncepce historická etika, negativní platonismus, péče o duši.

Je-li řeč o Sókratovi jako o historické postavě, je třeba promyslet Patočkovu interpretaci ve světle jiných výkladů Sókratovy filosofie. Takové zkoumání může představovat příspěvek k otázce, nakolik lze onu interpretaci Sókrata, jež značně ovlivnila Patočkovu filosofii, přisoudit Sókratovi jako historické postavě. Toto zkoumání je obsahem třetí části *Sókratés*.

---

<sup>2</sup> M. Palouš, *Filosofovat se Sókratem*, in: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 1–2, s. 47.

<sup>3</sup> M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 49–50.

<sup>4</sup> M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, ročník 45, číslo 5, 1997, s. 899–908.

<sup>5</sup> M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, in: *Reflexe* 34, 2008, s. 81–97.

<sup>6</sup> P. Jíra, *Patočkově rozlišení mezi Sókratem a Platónem*, in: *Filosofický časopis*, ročník 58, 2010/4, s. 485–501.

Přeji si, aby v dialogu se Sókratem a Patočkou byly čtenáři předložené úvahy nápomocné při hledání vlastního filosofického stanoviska.

# I. Patočkovo pojetí Sókrata

„Sókratés neukazuje a nepředpisuje, jak člověk má či musí vypadat, nestaví před oči určitý typus, nýbrž toliko vylučuje zdání, nejednotu, a ukazuje, že musí být v mravně obrozeném člověku síla jednoty, totiž *areté* ve všech svých ‚formách‘, tj. aspektech téže síly z hlediska různých podstatných situací mravních.“<sup>7</sup>

Patočkově setkání se Sókratem se neomezuje na určité období v Patočkově tvorbě. S větší či menší intenzitou k němu dochází v průběhu jeho celého filosofického života. Na Sókrata u něj můžeme narazit ve filosofických prvotinách ze třicátých let, stejně jako v posledních textech z let sedmdesátých. Někdy jde o letmou zmínku, která se ovšem při bližším pohledu může ukázat jako velmi významná, jindy o větší rozpracování či celou studii. I když rozsah se liší, tak obsah, ač může být formulován různými způsoby, v hlavním bodě zůstává konzistentní.

V první části se pokusíme představit jak způsob, jímž docházelo k rozvíjení Patočkova náhledu na Sókrata, tak i vlastní jádro jeho pojetí Sókrata. Vzhledem k tomu, že Patočkově pojetí Sókrata je již určitou interpretací antického filosofa, bude nejprve vhodné alespoň velmi stručně přiblížit ústřední antické zdroje informací o Sókratovi. To nám dopomůže nejen k lepšímu uvedení do sókratovského tématu, ale i k porozumění Patočkovým stanoviskům k hlavním zdrojům.

## Hlavní zdroje informací o Sókratovi

Mezi naše ústřední zdroje informací o Sókratovi náleží Aristofanovská komedie *Oblaky*, Xenofónovy a Platónovy sókratovské rozhovory (*logoi sokratikoi*) a Aristotelovy výpovědi. Začneme Aristofanovskou komedií.

Děj komedie *Oblaky*<sup>8</sup> je zhruba následující. Strepsiadés nemá klidné spaní, neboť ho v posteli hryže exekuce. Kvůli lásce svého syna Feidíppida ke koním se zadlužil a neví, co si počít.

---

<sup>7</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 146.

<sup>8</sup> Aristofanés, *Oblaky*, Praha 1996.

Napadne ho poslat Feidippida k Sókratovi do učení, neboť pod vedením tohoto sofisty by se naučil rétorice a silou slova svého otce zbavil dluhů. Řečnické umění přece vládne nad pravdou i lží. Feidippidés se naučí činit slabší důvody silnějšími, působit, aby se neprávo jevílo jako právo, zkrátka dovede druhé přesvědčit o tom, o čem chce. Strepsiadés s tímto svým nápadem u Feidippida zpočátku neuspěje, protože Feidippidés má Sókrata za tlučhubu a bosonohého lenocha, a kdyby se u něho učil, musel by se stydět pohlédnout na vznešené muže. Strepsiadés si dodá odvalu a vypraví se sám do Sókratovy „myslírny“, aby se stal jeho žákem. Postupem času se ukáže, že je příliš zapomnětlivý na to, aby se něco mohl naučit, a Sókratés odmítá dál se s ním zabývat.

Strepsiadés se obrací pro radu ke sboru oblaků a ten mu odpoví, aby dal k Sókratovi do učení svého syna. Násilně ho přivede do Sókratovy „myslírny“ s nadějí, že se z něj stane řečník a zbaví ho všech dluhů. V Sókratově škole nastane o Feidippida boj. Kdo jej bude vyučovat? Spravedlivý nebo Nespravedlivý důvod? Oba důvody poví o svém pojetí výchovy a důvod Nespravedlivý přesvědčí novotami, že správnost nespočívá ve staré, nýbrž v nové výchově. Feidippida se tak ujímá Nespravedlnost. Po „zdárném“ zaškolení se vrací domů ke svému otci. Ten si již mne ruce, jak snadno se s pomocí syna zbaví dluhů. Vždyť Sókratovi za tuto výchovu dobře zaplatil! Strepsiadés se svým dlužníkům otevřeně vysmívá a spoléhá na rétorickou sílu svého syna. Ten v Sókratově škole pochopil skutečně mnohé. Když začne Strepsiadovi odporovat a bít ho a přesvědčovat o tom, že takové jednání vůči rodičům je správné, začne toho být na Strepsiada už příliš mnoho. Vydá se se svým sluhou k Sókratově „myslírně“ a zapálí ji, čímž děj komedie končí.

Aristofanův obraz o Sókratovi je *negativní*. Líčí Sókrata jako zastávce nových výchovných metod, který svou činností narušuje zavedené tradiční pořádky a působí zkázu celé společnosti. Nahlodává ji zevnitř tím, že vštěpuje mladým lidem zhoubné učení zakládající se na schopnosti vládnout slovem a oslabovat přitom tradiční, uznávané hodnoty. Sókratés je v jeho podání protagonistou onoho ustavujícího se sofistického proudu v tehdejších Athénách, přičemž poukazuje na jeho neblahý účinek. Stejně jako někteří jiní sofisté je i Aristofanův Sókratés ateistou, opovrhující tradičními náboženskými představami a vykládající kosmos na základě fyzikálních účinků. Vládou Oblaky, Jazyk a Chaos. Možná že název *Oblaky* Aristofanés užil i jako metaforu sofistů, který musí být stejně jako ony nedostupný, prchavý, měnlivý.

Aristofanovo podání Sókrata jako narušitele athénské společnosti je svým způsobem konzistentní. Zato Platónův Sókratés vystupuje v různých dialogích *rozdílně*. Snad nejmarkantnější rozdíl tkví v tom, že v některých dialogích probouzí u druhých moudrost, aniž

by přímo sděloval své názory, zatímco v jiných to zřetelně činí. Na jedné straně si bere za vzor svou matku, porodní bábu a stejně jako ona „nerodí“, nýbrž jen pomáhá na svět druhým.<sup>9</sup> Na druhé straně se neváhá rozhovřit o svých etických, společenských a ontologických náhledech.<sup>10</sup>

Navzdory této diskrepanci lze na půdě Platónových dialogů v jistém a nezanedbatelném smyslu hovořit o *jednotném* pojetí Sókrata. Platónův Sókratés je opakem Sókrata Aristofanova. Není sofistou, nýbrž *filosofem*.<sup>11</sup> Platón nepředstavuje Sókrata jako zhoubu Athén, ale naopak jako její záchranu. V jeho pojetí je střechem, který obrací občany ke starosti o duši, z níž vznikají všechny dobré věci.<sup>12</sup> Činí to přitom tak, že chce veškeré konání založit nikoli na zdání, nýbrž na *věděni*. Zdatnost (*areté*) nespočívá ve zdání, nýbrž ve skutečnosti. Nikoli zdát se dobrým a spravedlivým, nýbrž opravdu jím *být*, je tím, oč Sókratovi jde.

Na této základní tezi se zakládá Platónův bohatě rozvětvený myšlenkový svět. Snaží se pochopit *kosmos* a najít v něm místo náležité člověku. Člověk je pro něj bytostí původně žijící v temnotě jeskyně, jejíž úkolem je prohlédnout tento svůj stav a podniknout kroky k jeho nápravě. Odtud potřeba reflexe, dalekosáhlý průzkum bytí lidského i fyzikálního. Odtud byly motivovány i Platónovy nebezpečné cesty na Sicílii, do nichž vkládal naděje na uskutečnění svých filosofických vizí. Mladý vládce se ovšem nakonec nestal oním touženým filosofem na trůně a Platónovi se jen tak tak podařilo uniknout do bezpečí z dosahu tyranie.<sup>13</sup>

Stejně jako pro Platóna je i pro Xenofóna Sókratés člověkem usilujícím o zdatnost.<sup>14</sup> Xenofónův Sókratés je mimořádným athénským občanem, takřka vzorem dokonalého lidství, které probouzí u druhých. Xenofónovy rozpravy jsou snůškou záznamů Sókratových rozhovorů, v nichž Sókratés vystupuje jako dobrý rádce na cestě životem, čestný a spravedlivý člověk.

I když není tak spekulativním myslitelem, jako je tomu často u Platóna, nelze říci, že by nebyl filosofem.<sup>15</sup> Pozoruhodné je například pojetí Sókratovy dialektiky v Xenofónových

---

<sup>9</sup> Platón, *Tht.* 149a–151d.

<sup>10</sup> Tak je tomu například v dialozích *Faidón* a *Ústava*.

<sup>11</sup> Dle Hanse Georga Gadamera Platón věnoval své dílo tomu, aby ukázal, že Sókratés nebyl sofista. H. G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, in: H. G. Gadamer, *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, s. 51.

<sup>12</sup> Platón, *Apol.* 29c–30e.

<sup>13</sup> K této Platónově pouti viz Platón, *Ep.* VII.

<sup>14</sup> Xenofón o Sókratovi vypovídá v dílech *Vzpomínky na Sókrata*, *Sókratova obhajoba*, *Hostina*, *O hospodaření*. Tato díla jsou uveřejněna v českém překladu Václava Bahníka. Viz, Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972.

<sup>15</sup> Xenofónovo pojetí Sókrata bylo od dob Schleiermachera vyčítáno, že je po filosofické stránce příliš „slabý“, příliš kazatelský. Vůči tomu vystoupil Louis-André Dorion. Tento badatel například tvrdí, že taková výtka vychází z koncepce filosofie jako bytostně kritické a spekulativní aktivity. Antičtí filosofové ovšem chápali filosofii jako

*Vzpomínkách na Sókrata*. Tématem filosofie je mu především výchova, otázka vztahu člověka k dobru.<sup>16</sup> To hledá v úsilí o dosažení zdatnosti (*areté*) jakožto toho, co činí člověka dokonalým, dobrým člověkem. Základem *areté* je pro Xenofónova Sókrata *sebeovládání* a *sebezpoznání*. Sebeovládání spočívá v tom, že nad člověkem nevládnou nejrůznější požitky, jimž by musel otročit, nýbrž je pánem sebe sama. Sebeovládání ale neznamená ani absenci rozkoše v podobě tělesných prožitků. Sókratés nenabádá k odříkání jakožto cíli života, nehlásá nějakou radikální formu kynismu. Vybízí člověka k tomu, aby se svým životem zacházel tak, že se nestane otrokem nejrůznějších slastí, nýbrž dokáže je krotit. Člověk, jenž se dovede ovládat, může potom vládnout i druhým. Sebeovládání je nejen podmínkou vlády, ale rovněž svobody, spravedlnosti, přátelství, bohatství, dialektiky.<sup>17</sup>

Pomocí dialogu pomáhá druhým k sebezpoznání,<sup>18</sup> usiluje o společenství krásných duší, neboť je jejich milovníkem.<sup>19</sup> Pojmy dobro, štěstí, zdatnost, sebeovládání, sebezpoznání, duševní lásky jsou pro něj zjevně navzájem neodlučitelné. Jakkoli se ovšem Xenofónův Sókratés snaží rozvinout dobrý život z vlastních sil pomocí správného úsudku, je si vědom mocných tvůrčích sil bohů jakožto opatrovatelů kosmu, jež k člověku promlouvají rozmanitými způsoby. K takovým mocnostem je třeba se chovat s náležitou úctou a modlit se k nim pouze za dobro, neboť nakonec oni nejlépe vědí, co dobro je.<sup>20</sup>

Ve srovnání s Platónem a Xenofónem věnuje mnohem méně místa Sókratovi Aristotelés. Dle Aristotela se Sókratés obvykle jen táže, ale neodpovídá, protože přiznává, že nezná odpověď.<sup>21</sup> Není zastáncem nauky o neměnných a věčných entitách, i když induktivním způsobem pátrá po obecném a soustředí se na definice.<sup>22</sup> Jeho zájmem není příroda jako celek, nýbrž etika.<sup>23</sup> V otázce nezdrženlivosti zastává názor, že „nikdo totiž nejedná vědomě proti tomu, co jest nejlepší, nýbrž jenom z neznalosti.“<sup>24</sup>

---

způsob života a nemáme tudíž právo upírat Xenofónovu Sókratovi titul filosofa, když usiloval o konzistenci slov a činů a o to, aby svým působením učinil druhé lepšími lidmi. Viz L. -A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (vyd.), *A Companion to Socrates*, Wiley Blackwell, Spojené království 2006, s. 93–109.

<sup>16</sup> Viz Xenofón, *Sókratova obhajoba*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 234–235.

<sup>17</sup> Viz např. Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 48–49, 55–65.

<sup>18</sup> Viz tamtéž, s. 141–153.

<sup>19</sup> Tématu duševní lásky u Sókrata se Xenofón nejobširněji věnuje v dialogu *Hostina*. Viz Xenofón, *Hostina*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 183–227.

<sup>20</sup> Viz např. Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 39–47.

<sup>21</sup> Aristotelés, *SE*, 183b.

<sup>22</sup> Aristotelés, *Met.* 1078b.

<sup>23</sup> Aristotelés, *Met.* 987b.

<sup>24</sup> Aristotelés, *EN*, 1145b25.

## Otázka po Patočkově interpretačním přístupu k Sókratovi

Před vlastním přiblížením obsahu Patočkova pojetí Sókrata je vhodné položit otázku po interpretačním přístupu k Sókratovi. Sókratés je v dějinách filosofie postavou *nejednoznačnou*, a to nejenom vzhledem k diskutabilnosti jeho filosofického stanoviska, ale už z hlediska značných obtíží při poznání jeho stanoviska. Sókratés nesvěřil své myšlenky psanému slovu a navíc ještě ti, kteří o něm pojednávali, činili mnohdy nejen rozmanitým, ale i přímo neslučitelným způsobem. Zde se badatelé ocitají před problémem. V případě poznání filosofie historického Sókrata se mu říká *sókratovský problém*.<sup>25</sup>

Patočka jako erudovaný historik filosofie si je sókratovského problému velmi dobře vědom.<sup>26</sup> Zastává názor, že „nemáme objektivního celkového obrazu o Sókratovi a pravděpodobně nebudeme nikdy mít. Na tomto poli bude zkoumání vždy znova končit zklamáním.“<sup>27</sup> Znamená to tedy, že rezignuje na poznání Sókrata jako historické postavy? Že referuje o Sókratovi jako o nějakém typu filosofa bez přihlédnutí k historickým okolnostem?

Miroslav Pauza tvrdí, že Patočka ve svých přednáškách o Sókratovi (konkrétně na počátku první přednášky na str. 8.) odlišuje „objektivní vědění o Sókratovi“ od „pochopení smyslu jeho zápasu o Smysl.“<sup>28</sup> Pauza má na mysli zjevně následující Patočkovu vyjádření: „V tomto úvodním výkladu nechceme nic jiného než ukázat tento zvláštní problém: Sókratés jako postava ustavičně unikající a Sókratés jako nárok a výzva stále se obnovující; Sókratés, kterého stále nedokonale konstruujeme, a Sókratés, s nímž nebo proti kterému se bojuje, který tedy přes všechny obtíže ryze objektivního pojetí je nějak zde.“<sup>29</sup> Pokud přihlédneme k obsahu první přednášky, tak se zdá, že Patočkovi jde o filologický a filosofický problém Sókrata, tedy, že ona nedokonalá konstrukce Sókrata má co do činění s filologickým bádáním, zatímco Sókratés jako „nárok a výzva stále se obnovující“ je živým filosofickým problémem. Patočka první přednášku rozvíjí v tomto pořadí.

Pauza následně „hutným“ způsobem poukazuje na Sókrata u Patočky především ve vztahu k metafyzice, přičemž tvrdí, že „z takto postaveného problému vyplývá, že jde spíše o

---

<sup>25</sup> Tomuto tématu se budeme podrobněji věnovat ve třetí části práce.

<sup>26</sup> Věnoval mu zvláštní pozornost nejen v první kapitole přednášek o Sókratovi z akademického roku 1946-1947, ale i ve francouzsky psaném článku *Remarques sur le problème de Socrate*. Viz J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 7–27, J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 139, 1949, s. 186-213.

<sup>27</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 15.

<sup>28</sup> M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, ročník 45, číslo 5, 1997, s. 899.

<sup>29</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 8.

„pochopení smyslu Sókratova zápasu o Smysl“ (do kterého se výrazně promítá osobní i společenská zkušenost českého intelektuála dramatické doby od Mnichova po sedmdesátá léta) než o „objektivní vědění o skutečném Sókratovi“. Takový typ interpretace ale také vyžaduje prokázání vnitřní, obsahové spojitosti řeckého myšlení s motivy (zvláště německé) fenomenologické tradice. To je patrné zejména na Patočkově výkladu celkového rázu sókratovství a jeho nadčasového odkazu evropské filosofické kultuře.<sup>30</sup> Lze souhlasit s tím, že Patočka se snaží pochopit a aktualizovat „mysl Sókratova zápasu o Smysl“. Ale můžeme u Patočky tímto zdůrazněním upozadit problém objektivního vědění o skutečném Sókratovi?

V závěru první přednášky Patočka říká: „Ve svém pokusu o vlastní sókratovské studium se sice především pokusíme utvořit si co možná objektivní obraz situace Sókratovy, nadto si však uložíme hlavně bedlivé sledování Sókrata jako buditele, jako toho, kdo volá lidi k tomu, aby se sami sobě podívali do očí, aby měli nejen smělost žít, ale též vidět, kdo v nich žije; neúprosného odhalovatele, ale nikoli pro hru, nýbrž ze starosti, aby nám podstatné v životě neušlo, to podstatné, co Sókratés označuje slovem *psyché*. Proto se zvláště podrobně obrátíme ke studiu těch platónských spisů, které se všeobecně uznávají za sókratovské, a z dalšího materiálu přibereme hlavně to, co výsledky takto získané dále osvětluje nebo prohlubuje.“<sup>31</sup> Každý historik filosofie se přece snaží hovořit o daném filosofovi jako o historické postavě. Patočkovy grandiózní poválečné přednášky o Sókratovi jsou toho dokladem. Jak ale máme Patočkovu stanovisku rozumět, když na jedné straně tvrdí, že „pravděpodobně nebudeme nikdy mít“<sup>32</sup> celkový objektivní obraz o Sókratovi, a na druhé straně se pokouší „utvořit si co možná objektivní obraz situace Sókratovy“?

Domnívám se, že tato vyjádření svědčí o dvojím. Jednak o uvědomění závažnosti obtíží, které souvisí s úsilím o poznání skutečného Sókrata, jednak o uvědomění, že o Sókratovi bychom se měli snažit hovořit právě jako o skutečném Sókratovi. Myslím, že Patočka naznačuje, že i když je to velmi složité, musíme se snažit postupovat pokud možno objektivně. Ačkoli se lze oprávněně domnívat, že Patočkovi není vůbec lhostejné, zda hovoří o historickém Sókratovi, tak se zdá, že si svým výkladem nečiní přílišný nárok na příspěvek k historickému bádání, zvláště když tvrdí, že „na tomto poli bude zkoumání vždy znova končit zklamáním.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, ročník 45, číslo 5, 1997, s. 902.

<sup>31</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 27.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 15.



Ačkoli nám Sókratés uniká, je významným představitelem dějin filosofie. Ty jsou pro Patočku ostatně polem aktuální filosofické diskuse a filosofií samou, neboť je nepěstujeme „ze zájmu o minulost nebo především pro ni, nýbrž především ze zájmu o vlastní nejpodstatnější duchovní úsilí.“<sup>34</sup> Patočka je ovlivněn Hegelem, který „učinil z dějepisu filosofie filosofickou nauku.“<sup>35</sup> To ovšem neznamená, že Hegelovo pojetí dějin filosofie zcela přijímá. Patočka souzní s Hegelem v tom, že „dějiny filosofie žijí pouze životem filosofie systematické“<sup>36</sup> a jejich apriorním předpokladem je jednota filosofie. Nicméně tato jednota nespočívá v jednotě vývoje absolutního ducha, nýbrž v jednotě filosofické zkušenosti, kterou Patočka chápe jako zvláštní duševní stanovisko, v němž „se teprve děje objev toho, co může sloužiti za výklad světa a co dříve bylo v této své funkci skryto.“<sup>37</sup> Toto stanovisko je charakteristické *otřesem* obvyklé životní hladiny, *údivem*. Patočka dospívá k názoru, že „jest tedy pochopitelné a z podstaty věci ani není možné, než že aktivní filosof spatřuje v dějinách jednotu filosofické zkušenosti, že chápe ostatní jako účastníky nebo naopak jako neúčastné na tom zvláštním stanovisku, na kterém jemu samému podstatně záleží, poněvadž je to jeho způsob, jak proniknout do podstatné hloubky, kterou chce filosofie získat lidskému životu.“<sup>38</sup>

Pro náš účel není třeba blíže sledovat Patočkovu chápání dějin filosofie,<sup>39</sup> neboť tento základ dostačuje k tomu, abychom si uvědomili, že dějinám filosofie Patočka nerozumí jako nějaké „zkostnatělé“ disciplíně, nýbrž jako místu živé diskuse. Tak přistupuje k Sókratovi z *filosofických* důvodů, což ovšem neznamená, že by se přestal snažit o pokud možno objektivní přístup. Sókratés je mu partnerem v dialogu, jehož musíme vzít vážně, musíme se s ním – jak Patočka říká – pustit do diskuse.<sup>40</sup> V následujícím si přiblížíme Patočkovu diskusi se Sókratem.

---

<sup>34</sup> J. Patočka, *Dějepis filosofie a její jednota*, in: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2, a 3, s. 100.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 99.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 112.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 112.

<sup>39</sup> K tomuto tématu viz P. Tholt, *Patočka jako historik filozofie*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 9–36., P. Tholt, *Patočka o dejinách filozofie a úlohe osobnosti*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 37–60., I. Chvatík, *Jaké je miesto studia dejin filozofie v díle Jana Patočky*, in: R. Stojka, M. Škára (vyd.), *Patočka a dejiny filozofie*, Košice 2015, s. 11–32., V. Leško, *Patočka – dejiny filozofie ako filozofický problém*, in: R. Stojka, M. Škára (vyd.), *Patočka a dejiny filozofie*, Košice 2015, s. 55–70.

<sup>40</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 27.

## Prvotní zmínky

V článku *Platón a popularizace* z roku 1934 Patočka poukazuje k „nutnostem a možnostem popularizace Platóna u nás.“<sup>41</sup> Je přesvědčen o tom, že potřebujeme pochopit princip antického světa a vtělovat jej do našeho vlastního. Svět antického člověka byl totiž jiný než náš. Svět nikoli ve smyslu souboru všech věcí, nýbrž toho, na základě čeho je člověk vůbec pro něco otevřen. Popularizace jakožto zlidovění musí tuto myšlenku zohlednit, neboť jinak upadne do vnějškovosti. Popularizace antické kultury a Platóna je obtížná, ale musí se dít nikoli „předáváním mrtvých fakt, nýbrž buzením citu pro problémy a pro všechno to veliké, co v Platónově životním díle pro nás stále žije.“<sup>42</sup> K Platónovi se nedá přistoupit jinak než filosofováním samotným, jež sice jako takové popularizovat nelze, ale lze budít cit pro problémy.

Se zřetelem k popularizaci Patočka v uvedeném duchu stručně pojednává o Platónově životě, datování dialogů, idejích. Za východisko Platónova filosofování považuje Sókrata, jehož charakterizuje následovně: „Sókratés je sebepoznání, ale nikoli v nahodilosti jednotlivých duševních procesů, nýbrž v podstatném kosmickém svazku, v tom, co člověka váže k řádu celku: v jeho *areté*.“<sup>43</sup> Toto určení Sókrata je v souladu s Patočkovým náhledem na antický svět jako celkové společenství fungující jako *telos* jednotlivých sil.<sup>44</sup> Patočka u Sókrata zdůrazňuje sebepoznání, které spočívá v *areté*, jež „není privátně individuální ctnost; je to něco pevně určeného, co se přesto děje v měnivých konkrétních situacích; je to úsilí člověka o prohlédnutí celku v zasazení do konkrétní situace.“<sup>45</sup> Sókratés „není jako ostatní lidé; jeho bytí je daleko hloub, v zcela jiné sféře, o níž se rozrážejí čistě lidské ‚názory‘, údaje, mínění. Sókratova *areté* je jedna v mnohosti a v jeho životě u podstatných věcí je *chórismos* od věcí sekundárních a zdánlivých.“<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> J. Patočka, *Platón a popularizace*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 26.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Platón a popularizace*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 32–33.

<sup>44</sup> K rysům, které Patočkovi připadají příznačné pro antický svět, viz tamtéž, s. 28.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 33.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 33. Pojem *chórismos* se pro Patočku stává zvláště významným v koncepci negativního platonismu, v němž jej uvádí do souvislosti se zkušeností svobody. Viz kapitolu *Negativní platonismus*. Ale již v jednom z textů ze třicátých let má rovněž nezanedbatelné postavení a Patočka o něm v souvislosti se Sókratem hovoří jako o hluboké filosofické zkušenosti, kterou „Sókratés a Platón sdělili vši následující filosofické meditaci“ jakožto „předěl mezi tím, co jest, a mezi tím, co se *jen zdá* být, byt' toto zdání původně zakrývalo bytí a bylo nutkavější jsoucna.“ J. Patočka, *Životní rovnováha a životní amplituda*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 56. Již z těchto náznaků je patrné, že Patočka formuluje koncepci negativního platonismu na základě svého dřívějšího uvažování o Sókratovi a Platónovi.

Patočka zde tedy uvažuje především o Sókratově *sebepoznání*. Sebepoznání je pojato jako v jistém smyslu poznání *celkové*, kosmické, neboť jde o poznání sebe sama v *areté*, která je tím, co člověka váže k řádu celku. Sókratés vede svůj život s ohledem na celek.<sup>47</sup>

Zdá se, že po uveřejnění článku *Platón a popularizace* ve *Kvartu* na jaře 1934 se Patočka začal Sókratem blíže zabývat. Již o rok později publikuje v *České mysli* soubor několika recenzí, jenž nese název *Sókratova problematika v dějinách a přítomnosti*.<sup>48</sup> Pro další Patočkův vývoj při náhledu na Sókrata se stává ústřední Patočkou recenzovaná kniha Helmuta Kuhna *Sokrates*, která vyšla roku 1934. Z recenze je patrné, že tato kniha měla na Patočku velký vliv. Váží si obrazu, který o Sókratovi Kuhn kreslí: „Nemělo by smyslu přítí se o jeho historické správnosti; je zajisté ze všeho, co dosud bylo o Sókratovi podáno, nejdůkladněji myšlen a přesvědčuje konsekvantním provedením myšlenky filosofického života a nevěděni jako podstaty Sókratova zjevu.“<sup>49</sup>

Svou recenzí však zároveň Kuhnovi vyčítá, že Sókratés nebyl ontologem v antickém smyslu. Tady Patočka začíná formovat svůj pohled na Sókrata jako *nemetafyzického* filosofa, který později rozvine ve své filosofii dějinnosti lidské existence v druhé polovině čtyřicátých let a v koncepci negativního platonismu z padesátých let. Přesto ale četba Kuhna Patočkovi pomáhala otevírat oči pro to, aby na Sókratovu filosofii začal pohlížet nikoli jako na antikvariátní kuriozitu, nýbrž jako na velmi aktuální záležitost.<sup>50</sup> Klíčovou je interpretace *starosti o duši* jako ústředního tématu Sókratovy filosofie. Výklad tohoto pojmu, který Patočka u Kuhna našel, se stává základem nejen pro jeho pojetí Sókratovy filosofie. Patočka říká: „Starost o duši je prostě starost o nejvlastnější jádro já, to jemuž posléze jde o život v celku, o celkový význam v životě – na rozdíl od ostatního, co k nám pouze náhodně náleží a s naší podstatou se nekryje.“<sup>51</sup> Důležité je, že Sókratés o celkovém smyslu *nemá* vědění, nýbrž pouze *vědění nevěděni*. Takto je nakonec lidský přístup k celkovému smyslu určen uměním dokonalého života jako starostí o

---

<sup>47</sup> Petr Jíra k tomu dodává, že „celek tu má však nutně smysl, telos, člověk sám sobě rozumí jako součástí celkového smysluplného dění, a tímto poznáním se očisťuje od libovolných a nahodilých nápadů a konstruktů.“ P. Jíra, *Patočkovo rozlišení mezi Sókratem a Platónem*, in: *Filosofický časopis*, ročník 58, 2010/4, s. 486–487. Jíra rovněž soudí, že na rozdíl od prací z konce čtyřicátých let si Patočka v článcích *Platonismus a politika* a *Platón a popularizace* „ještě neklade otázku historického Sókrata. Sókratés jako exemplum filosofie je stejně živý i v případě, že by si ho Platón kompletně vymyslel.“ Tamtéž, s. 486. Toto tvrzení však Jíra neopírá o nějakou Patočkovu poznámku z právě uvedených textů.

<sup>48</sup> J. Patočka, *Sókratova problematika v dějinách a přítomnosti*, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 237–244.

<sup>49</sup> J. Patočka, Rec. Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 241.

<sup>50</sup> Kuhn říká, že Sókratova „přítomnost spočívá v tom, že jím rozvržená otázka je ještě dnes otevřenou otázkou.“ H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, s. 10. Viz H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, s. 35–36.

<sup>51</sup> J. Patočka, Rec. Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 240.

duši, která „teprve ukazuje život v jeho pravé podobě, v rozebranosti všech jeho naivních hodnot, a odtud přivádí pohled k jeho možné jednotě. Jednota, kterou ukazuje, je jen ryze formální, nespočívá však na bezdůvodném nároku přehnaného racionalismu, nýbrž je tím jediným, co v rozhovoru za dané situace bezcestí je možno hledat a za čím možno spět.“<sup>52</sup>

V závěru recenze na Kuhnovu knihu Patočka vystupuje proti Rádlu zdůrazňování intelektualismu a pohrdání citem u Sókrata.<sup>53</sup> Sókratovi dle Patočky nešlo o intelektuálství, ale o „jasnost pro život. Právě že pro život, je její hledání tak vážné a nesentimentální. A není u něho nicméně pohrdání citem, nýbrž jen povědomí, že citu nelze ukládati na starost filosofickou otázku, starost o duši.“<sup>54</sup> Tímto způsobem Patočka Sókrata brání vůči Rádlovým výtkám. O několik let později ve *Věčnosti a dějinnosti* rozvíjí s Rádlem větší polemiku. Na Rádlův výklad Sókrata nahlíží v tomto díle jako na platónský a staví proti němu svou hypotézu o sókratovském Sókratovi.<sup>55</sup>

V recenzi na knihu Étiennea Gilsona *La théologie mystique de St. Bernard* Patočka postihuje rozdíl mezi Gilsonovým termínem „křesťanský sókratismus“ a filosofickým sókratismem následovně: „filosofický sókratismus spočívá v *intelektuálním* transcensu života v celku, jímž teprve život a svět se stává viditelným; křesťanský transcensus se uskutečňuje v oblasti *vůle* na základě předem daného, křesťanský dualistického obrazu kosmu.“<sup>56</sup> I když Patočka uznává některé styčné body mezi Sókratem a Bernardem, tak považuje „křesťanský sókratismus“ za antipod původního sókratismu, protože u křesťanského mystika proces starosti o duši „nestaví člověka posléze před nutnost, vystavět vlastní život z vlastních prostředků na vlastní odpovědnost a udržet se v něm vlastní odvahou, nýbrž je naukou o abdikaci vši „vlastní“ vůle a jejím znovunabytí z vůle boží.“<sup>57</sup> V této recenzi tedy Patočka ukazuje rozdíl mezi filosofem sókratovským a křesťanským.

Ve stati *Kapitoly ze současné filosofie* z roku 1936 Patočka Sókrata úzce spojuje s filosofií jako takovou, neboť právě on dokázal filosofii jako pravou životní možnost. Patočkovi jde v tomto

---

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 240.

<sup>53</sup> Pokud jde o pohrdání citem, je Rádl ve svém názoru na Sókrata celkem nekompromisní, neboť tvrdí, že „Sókratovo chladné pojetí vztahu mezi lidmi ukazuje, jak se v něm ještě neprobudil celý člověk; jeho následovatelé, podivínští cynikové a stoikové, zdědili právě tento jeho nelidský chlad; nedostatek prostého lidství nahrazovali úpornou vůlí: i to byla ataraxia! Byla to neschopnost cítit konkrétně a lidsky.“ E. Rádl, *Dějiny filosofie I*, Praha 1998, s. 150. K Rádlu zdůraznění intelektualismu u Sókrata viz tamtéž, s. 143–145.

<sup>54</sup> J. Patočka, Rec. Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 241.

<sup>55</sup> Viz kap. *Historická etika*.

<sup>56</sup> J. Patočka, Rec. Étienne Gilson, *La théologie mystique de St. Bernard*, Paříž 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 242.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 241.

textu o postižení toho, co vůbec filosofie je. Začíná odlišením filosofie od odborných věd, které si nekladou otázku po povaze vlastního oboru. Filosofie je ovšem „pochodem“ za takovým sebe-zdůvodňujícím věděním, které v sobě musí nějak obsahovat veškeré vědění. Patočka si přitom uvědomuje omezenost individuálního nazírání, nicméně filosofie je právě „individuálním pokusem o to, jak vyřknout něco podstatně nadindividuálního.“<sup>58</sup> Patočka vychází z filosofické antropologie francouzského filosofa Groethuysena a domnívá se, že každá filosofie prýští z určité „životní formy“, ve které „se hledí definovat, co nejpevněji ustavit a ohraničit, vyjádřit se pozitivně i negativně.“<sup>59</sup> Filosofie nemá zastávat roli pasivního diváka, nýbrž má vést k prohlubování, formování života, který potom není nic jiného „než paradoxní, hluboká jednota konečného s nekonečným.“<sup>60</sup> Současná filosofie je taková filosofie, která může pomáhat při ujasnění současné duševní situace.

Největší úkol filosofa spočívá v tom, že onu životní formu dotváří a kritizuje vlastním životem a dává jejím ideálům nový tvar. Právě takovým filosofem byl Sókratés. Sókratés je „sama zatěžkávací zkouška filosofie“, přičemž vůbec „není možno filosofovat bez Sókrata.“<sup>61</sup> Platón vyrůstá z reflexe nad ním a z Platóna školská filosofie, ale „na počátku však byl čin a ten čin znamenal: možnost kritizovat život ve všech jeho složkách a projevech, kritizovat jej až do poslední hloubky, tázat se jej po jeho posledním a výhradním cíli, vzhledem k němuž jsou všechny jednotlivé cíle pouhými prostředky. Tento čin, toť Sókratés. Sókratés filosofii dokázal jako pravou, jako skutečnou životní možnost.“<sup>62</sup> V *Kapitolách ze současné filosofie* tak nacházíme zřejmou charakteristiku Sókrata jako *tazatele*. Patočka tento základní náhled na Sókrata neopustil do konce života, ba naopak pozoruhodným způsobem jej dále rozpracovával a neustále mu byl připomínkou pravdivosti filosofa a filosofie.

V roce 1938 publikuje v *Kritickém měsíčníku* článek *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost*, který také svědčí o jeho obdivu vůči Sókratovi: „Řecká filosofie, tento vrcholek lidského vzdělávacího úsilí, by ničím nebyla bez Sókrata s jeho pevně ovládnutým vnitřním napětím, z kterého jedině roste vašeň – a vášnivě musí být každé skutečné vzdělávací úsilí.“<sup>63</sup> O rok později vydává text *Životní rovnováha a životní amplituda*, v němž představuje dva zásadně odlišné filosofické náhledy na člověka. Z textu je zřejmé, že Sókratés není Patočkovi reprezentantem toho pojetí, dle něhož je člověk bytost podstatně harmonicky založená, přičemž

---

<sup>58</sup> J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 91.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>63</sup> J. Patočka, *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 26.

je pouze otázkou času, kdy dospěje do rovnováhy a harmonie. Sókratés ztělesňuje odlišný postoj – neuzavírá člověka do definitivní životní formy, nýbrž naopak ji rozmetává a vynáší na světlo vše *problematické*. Sókratés přitom „nepůsobí dojmem křečovitým, a přece jeho žití je vystupňováno do výše takřka nedosažitelné.“<sup>64</sup>

Srovnáme-li právě pojednané názory na Sókrata, lze konstatovat, že v textu z roku 1934 je Sókratés představen způsobem, který sice v dalších uvedených textech v něčem podstatném zůstává zachován, ale něco se zdá přinejmenším dále nezdůrazněno. Ustupuje kosmické pojetí Sókratova sebepoznání, a sice poznání sebe sama v *areté*, jež člověka váže k celku, kosmu. Co naopak vystupuje do popředí, je hloubka Sókratova bytí – zdůraznění, že Sókratés není jako ostatní, že odhaluje zásadní *předěl* mezi bytím pravým a zdánlivým. V této souvislosti je důležité upozornit na Patočkovu porozumění Sókratovi jako *filosofovi životní opravdovosti*. Patočka již ve třicátých letech Sókrata chápe jako filosofa, který se nebojí vystavit život kritice, ba teprve v tom spatřuje pravý život ve formě starosti o duši jako způsob oddělení zdání od pravdy. Oceňuje u něj především tuto schopnost kritizovat domnělý, samozřejmý život a přitom v této kritice se suverenitou, jež přece není tak úplně snadnou životní polohou, vydržet.<sup>65</sup> Tento pohled na Sókrata je *základním* kamenem, na kterém Patočka staví svou interpretaci onoho filosofa vědění nevědění v poválečných přednáškách. Patočkovy prvotní zmínky o Sókratovi ze třicátých let jsou tedy důležitým výchozím bodem, který, jak uvidíme níže, v zásadě zůstává u Patočky zachován, a z něhož dále rozvíjí svůj náhled na Sókrata.

---

<sup>64</sup> J. Patočka, *Životní rovnováha a životní amplituda*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 60.

<sup>65</sup> Patočkův náhled na Sókrata se podstatně liší od náhledu Friedricha Nietzscheho. Vidí-li mladý Patočka u Sókrata elegantní zvládnutí vnitřního napětí, tak Nietzsche Sókrata označuje jako dlouhodobě nemocného. V kapitole *Sókratův problém* z díla *Soumrak model* na Sókrata pohlíží jako na dekadenta z řad chátrý, který svou dialektikou ničí to velké, co žilo u starých Helénů. Nietzsche naprosto odmítá rovnici rozum = ctnost = štěstí. Potlačení pudů Sókratés nedosahuje štěstí, nýbrž neštěstí tím, že v sobě objevuje většího tyrana – rozum. Vysvobození se nedosahuje prostřednictvím rozumnosti, neboť ta naopak vede k nemoci. Tak soudí Nietzsche o Sókratovi, že byl dlouho nemocen a za jedinou skutečnou vysvoboditelku považoval smrt. Nietzsche říká: „Sokratés byl nedorozuměním, veškerá polepšující morálka, též křesťanská byla nedorozuměním... Nejostřejší denní svit, rozumnost stůj co stůj, život jasný, chladný, opatrný, vědomý, bez pudu, v odporu k pudům byl sám pouze nemocí – a rozhodně nebyl návratem ke ‚ctnosti‘, ke ‚zdraví‘, k štěstí... Musíte popírat instinkty – toť formule pro *dekadenci*: pokud život stoupá, štěstí rovná se pudu.“ F. Nietzsche, *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, Československý spisovatel 2009, s. 19. K Nietzscheho pojetí se Patočka vyjadřuje na konci první přednášky o Sókratovi z roku 1946/1947. Nietzsche měl pro Sókrata porozumění do doby, než na něj začal pohlížet očima psychologa. Psychologické výklady u Sókrata opomíjí to podstatné, oč „Sókratovi běží a co můžeme zaslechnout jen tenkrát, když se naň nedíváme jako na předmět, jako na podivuhodnou kuriozitu, nýbrž když se s ním pustíme do diskuze, když ve svých jistotách a ve svém domnělém vědění se jím cítíme míněni a vyvráceni.“ J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 27.

## Přednášky o Sókratovi

Ve čtyřicátých letech se Patočka zabývá výkladem Sókratovy filosofie snad nejintenzivněji v průběhu celého svého filosofického života. Po přednáškovém kursu věnovaném předsókratovské filosofii navazuje v akademickém roce 1946/1947 systematickými a značně obsáhlými přednáškami o Sókratovi.

Patočka ve svém výkladu Sókratovy filosofie vychází především z Platónových dialogů, které se všeobecně uznávají za sókratovské.<sup>66</sup> Odtud je zřejmé, že o Aristofanovi hovoří v souvislosti s pomluvou Sókrata.<sup>67</sup> O Xenofóntovi soudí, že se domníval „docela přesně vědět, že Sókratés byl sice ctnostný, ale tak, jako všichni druzí, a že při něm nebylo pranic zvláštního, problematického či záhadného. Proto kreslí svého každodenního, nedialektického, ale zato kazatelského, bodrého a dobrácky rozpovídaného Sókrata, Sókrata ve funkci otce, manžela, přítele, rádce, znalce, učitele atd., jen nikdy problematika.“<sup>68</sup> Xenofóntův Sókratés je chytrý rozumář zaměřený na životní praxi.<sup>69</sup> Patočka u Xenofóntova pojetí Sókrata postrádá problematičnost a vadí mu u něj kazatelství. Odvažuje se až k takovému tvrzení, že Sókratés nemůže „ve vlastním smyslu kázat, jak to někdy z nepochopení činí Sókratés Xenofóntův.“<sup>70</sup> Aristotelés jako další z ústředních zdrojů informací o Sókratovi v očích Patočky není „pramenem zvláště originálním.“<sup>71</sup> Podrobným způsobem Patočka přihlíží i k dějinným a kulturním předpokladům Athén pátého století před Kristem, čímž Sókrata představuje v kontextu doby, což je pro jeho poznání jistě důležité.

Jednou z rozhodujících událostí pátého století bylo pro Řeky perské nebezpečí, jež vedlo k semknutí v celek a podřazení jeho zájmům. Zde vzniká typ člověka, který je oddán božstvům i obci, přičemž pravý poměr k božskému nenachází jako v případě homérského hrdiny přímo, nýbrž cestou k němu je pro něho obec (*polis*).<sup>72</sup> Důraz na obec se pro Sókrata stává něčím zásadním. Pokud jde o kulturní stránku, tak Patočka pojednává o *tragédii* a *sofistice*. V tragédii má Sókratés první neexplicitní vzor pro své tázání, již v ní byla položena otázka po smyslu

---

<sup>66</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 27.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 100.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>70</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 146.

<sup>71</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 11. Ačkoli Patočka dává stranou Aristotelův pohled na Sókrata, tak se nicméně zdá, že Patočkův Sókratés souzní s Aristotelovou výpovědí o tom, že Sókratés uznával své nevědění (*SE* 183b) a nezastával nauku o neměnných a věčných entitách (*Metaph.* XIII, 4, 1078b). Patočka rovněž ve svých sókratovských přednáškách pracuje především s těmi dialogy, v nichž nejsou tematizovány ideje.

<sup>72</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 28–30.

života.<sup>73</sup> Z popudu perských válek vzniká nová demokratická společnost, což je podhoubí pro vznik sofistického hnutí. Na příkladu dialogu *Prótagoras* Patočka ukazuje sofistu, neboť v tomto díle Platón kreslí „typ sofistického učitele politické *areté*.“<sup>74</sup> Sókratés se ovšem se sofistickou v podstatném ohledu rozchází. Sofistickému pojetí chybí *niternost*, jež se týká vztahu duše (*psyché*) a *areté*. U Sókrata je duše tím, co rozhoduje o tom, zdali bude mít *areté*, nebo ji bude postrádat.<sup>75</sup>

V Patočkových přednáškách o Sókratovi zaujímají značné místo i úvahy o Sókratově životě. Patočka totiž usiluje o postizení toho, kým Sókratés musel být, aby mohl působit na Platóna. Sókratova hlavní činnost se brzy soustředila do *rozhovorů* se spoluobčany, v čemž spočívala hlavní síla účinku jeho osobnosti. V Sókratově *agónu* šlo o *areté*, o „onu zásluhu a štěstí, nejvyšší výkon a nejvyšší stav, který člověka v pravém smyslu činí člověkem, občana občanem a který jeho životu dává smysl, čině z něho podílníka na úkolech, postavených člověku předními, božskými silami světa.“<sup>76</sup> Jak ale duše nabývá *areté*?

Kolem Sókrata se seskupovali jisté osobnosti a tento sókratovský kroužek charakterizuje základní postoj k *politice*. Kroužek je prostoupen tím, čím je vcelku určen duch Stenzelova Sókrata. Patočka říká: „nad jednotlivcem vládne a má se vznášet před jeho očima *to koinon tés poleós*, obecný prospěch, před nímž mizí význam jednotlivce; zdatnost je v zařazení a podřazení pod tento zájem a zákon celku; před ním mizí rozdíl přítele a nepřítel, vůbec kategorie soukromé, a zdatnost nemůže tedy spočívat ve škodě číkoli; činit bezpráví znamená poškozovat celek, a nesmí být tedy dopuštěno nikdy. Domnívám se, že dokumentem tohoto smýšlení je Platónův *Kritón*, o němž si lze myslet s R. Harderem, že je namířen do vlastních sókratovských řad, zmatených výkladem Sókratova procesu a zehrajících na jeho podivné jednání před soudem a ve vězení; je to připomínka smýšlení, jež v sókratovském kruhu původně bylo a vždy mělo být domovem.“<sup>77</sup>

Podle toho se zdá, že duše nabývá *areté* podřazením celku, obecnému dobrému. Patočka má nicméně za to, že ve světle takového mravně-politického smýšlení se sókratika jeví *dogmaticky*. Takto ji chápali někteří Sókratovi druhové, jež žili v jeho stínu, neboť jim je „sókratika

---

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 62. Pauza o Sókratově vztahu k sofistice pěkně říká, že „zápas o dokonalost neprobíhá před publikem za protektorství nesporných autorit. Ve věcech *polis* nerozhoduje dojem, který člověk učiní, a přízeň davu, kterou je schopen získat – ‚hodnoty‘, za nimiž se skrývá nihilismus.“ M. Pauza, *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, ročník 45, číslo 5, 1997, s. 903.

<sup>76</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 84.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 96. Platón dialogem *Kritón* vyjadřuje myšlenku jak o významu obce pro jednotlivce, tak poukazuje i na smysl závazků, které jednotlivec vůči obci má. Viz. Platón, *Crito*, 50a–54d.



doktrínou pevného, bezpečného obsahu. Všichni se domnívají, že mohou bezpečně určit jednu provždy, co je dobré a co je lidská zdatnost. To platí pro Antisthena právě tak jako pro Aristippa. Mravní pravidlo – to chtěli po Sókratovi; morální kodex, katechismus, návod jak si počínat v které životní situaci – a často zajisté ujištění, že jejich vlastní soustava hodnot a příkazů je správná a platná.<sup>78</sup>

Navzdory tomu, že Patočka odmítá Sókrata chápat jako moralistu, je harmonizátorem lidského nitra, vůdcem k *areté*. Mravní postoj ještě nezaručuje pouhé přilnutí k obci, bezprostřední překonání individualismu. Mnozí Sókratovi druhové nepochopili právě Sókratův *mravní postoj*, jenž spočívá v *otázce*. Sókratova otázka je otázkou po lidském dobrém vůbec, přičemž na tuto otázku *nemá* odpověď, neboť „k čemu tu sebe i druhého lze dovést a o tom přesvědčit, je vědění nevědění.“<sup>79</sup> I když Sókratés nemá odpověď, tak přesto otázka sama působí v duši obrat, protože ji „nutí, aby se obrátila k sobě samé, aby zkoumala to, co je jejím posledním cílem a jejím vlastním posláním.“<sup>80</sup> Setrvání u otázky po posledním dobrém je starost o duši (*epimeleia tés psychés*). Duše tudíž nabývá *areté* touto vnitřní obnovou, jež není moralistickou banalitou, nýbrž otázkou, hledáním.<sup>81</sup>

Nejdůležitější je právě *probuzení* k této otázce, jež se děje Sókratovým *zkoušením* (*exetasis*). Rozmlouvající je Sókratem přiváděn k prohlédnutí původně samozřejmého poznání dobra, tedy k poznání vlastního nevědění. Patočka říká: „Na podkladě tohoto nevědění o posledním cíli, které se explikuje v ustavičném tázání a zkoušení, vynořuje se tedy možnost života pravého, jednotného a koncentrovaného; vynořuje se život s vyvarováním chyb, život takový, jaký má být, život se svou specifickou *areté*, dokonalostí.“<sup>82</sup> Je pozoruhodné, že „pouhá“ koncentrace na otázku po dobru umožňuje změnu způsobu života, sebepoznání, jež u Sókrata není záležitostí vnitřního zření, nýbrž je vědění nevědění.<sup>83</sup> Dochází k tomu, že lidský život je viděn ve dvojí perspektivě: nereflektované a probuzené. Sókratés je tak „sice přítomen v témže mravním světě, který obývají ostatní – zná rovněž jeho měřítko a pojmy, zná tento život, je ho pln; ale na druhé straně jeho filosofická myšlenka přinutila jej všem těmto pojmům dát jiný smysl, vidět za nimi

---

<sup>78</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 98–99.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>81</sup> Podle Martina Cajthamla je pro Patočkovu interpretaci Sókratovy péče o duši charakteristické „zdůraznění skutečnosti, že vytrvalé tázání po lidském dobrém u Sókrata *nikdy nenalézá definitivní odpověď*. I toto hledání stále unikajícího dobra je nicméně podle Patočkovy interpretace schopno *pozitivním způsobem formovat lidský život*, ba dát mu teprve *jemu vlastní dokonalost*.“ M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 54.

<sup>82</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 115–116.

<sup>83</sup> K Patočkově pojetí sebepoznání u Sókrata viz tamtéž, s. 116–122.

jinou dimenzi než je ta, v níž se pohybují ostatní.“<sup>84</sup> Touto dvojznačností je dle Patočky dána Sókratova *ironie*.<sup>85</sup>

Duše tudíž nabývá *areté* životem v otázce, koncentrací na dobro (*agathon*). Jako „existence v pravém smyslu slova“<sup>86</sup> je *areté* věděním o nevěděním posledního podstatného, je tímto pochopením (*frónésis*). Takto pojatá *areté* není ctností ve smyslu křesťansky pochopeného odříkání ve jménu vyššího života. Je naopak „hledáním životní plnosti“<sup>87</sup> a jako taková je jediná. Jediná *areté* se láme v rozmanitost paprsků, různých *aretai*. Tím, že se Sókratés pohybuje na rovině koncentrace na poslední dobro, spatřuje za jednotlivými zdatnostmi hlubší smysl. Zbožnost je mu tou stránkou *areté*, jež znamená správný poměr k božskému. Tímto poměrem je přebývání u dobrého.<sup>88</sup> Spravedlnost je zase tou stránkou *areté*, jež představuje správný poměr občanů k sobě navzájem, je tím, co působí jednotu.<sup>89</sup> Statečnost je jiným hlediskem jediné *areté*, totiž silou, jež vzdoruje ohrožení proti pravému bytí. Sókratés „zná vyšší ohrožení, než ohrožení pouhého života – ohrožení toho, čemu život je pouhým prostředkem, bytí u posledního cíle, tj. jednotného a pevného bytí, skutečného a pravého bytí.“<sup>90</sup> Přebývání u posledního cíle, tedy tázání a koncentrace na lidské dobré vůbec je *blaženost* (*eudaimonia*). Blaženost tudíž Sókratés chápe jinak než jako bezprostřední slast. Pravá blaženost je „výsledkem procesu mravního, je sama starost o duši.“<sup>91</sup>

Jaký je tedy Sókratův celkový mravní pohyb? Svým zkoušením, dialektikou odhaluje naivní věděním, přivádí tak k věděním nevěděním. I když nemá pozitivní odpověď na svou otázku po dobru vůbec, tak přesto „pouhá“ koncentrace na ni působí to, že duše nabývá *areté*, jež je sebezpoznaním, pochopením nevěděním o tomto dobru. Odhaluje se tak dvojí životní rovina, v čemž spočívá Sókratova *ironie*. Jednak život naivní, nereflektovaný a život podrobený zkoušením. Starost o duši není ničím jiným než životem v otázce, životem hledajícím pochopení posledního smyslu, životem filosofickým, blaženým. Jediná *areté* spočívá v *pochopení* toho, že takový život je opravdovější, neboť se v něm odhaluje základní iluze domnělého věděním o lidském dobrém. Jednotlivé zdatnosti se ukazují pouze jako odnož této jediné *areté*.

---

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 122–125.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 126.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 128–133.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 133–139.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 142.

Patočka soudí, že Sókratova otázka je „umocněna tím, že člověk sám je jsoouco s otazníkem; že člověk ve své podstatě není celkově dán, nýbrž že jeho podstata je na rozdíl od jiných věcí, čímsi historickým; že zatímco u jiných věcí jejich náplň, to, co tvoří, že jsou, čím jsou, je jednou provždy dána, je danost u člověka vždy jen částečná a apeluje na člověka sama, aby se dotvořil, aby přešel k pevné určitosti z vlastních sil. Tak se nám jeví Sókratés objevitelem historického pojetí člověka.“<sup>92</sup> Jako dějinná bytost je člověk takovou bytostí, jež se aktivně podílí na své sebetvorbě, dává svému životu smysl, který spočívá ve *starosti o duši*. Podstatné přitom je, že Sókratés „neukazuje a nepředpisuje, jak člověk má či musí vypadat, nestaví před oči určitý typus, nýbrž toliko vylučuje zdání, nejednotu, a ukazuje, že musí být v mravně obrozeném člověku síla jednoty, totiž *areté* ve všech svých ‚formách‘, tj. aspektech téže síly z hlediska různých podstatných situací mravních. Sókratovo úsilí, jelikož nemá pozitivní určení posledního dobra před sebou, musí postupovat naskrz negativně, vylučováním nejasného, vzájemně se rušícího, neuvědoměle se vnitřně rozkládajícího.“<sup>93</sup>

Za rozhodné podněty právě uvedeného výkladu Patočka vděčí Kuhnově interpretaci Sókrata.<sup>94</sup> Jak již bylo uvedeno, Kuhnova kniha o Sókratovi měla na Patočku velký vliv. Od Kuhna přejímá názor, že Sókratés se táže po lidském dobrém, po celkovém smyslu života, přičemž na tuto zásadní otázku nemá odpověď. Setrvání u ní, zkoušení jakožto péče o duši formuje a činí duši tím, po čem se táže. Negativní moment vylučování nesprávného má přesto své pozitivní působení. Zde je Patočka věrným následovníkem náhledu na Sókrata, který pozoruhodným způsobem vydobyl právě Kuhn. Nicméně Patočka Kuhnovo pojetí Sókrata nepřejímá bez výhrad. Na konci poslední přednášky se vůči němu v rozhodném momentu vymezuje. Na rozdíl od Kuhna Patočka zdůrazňuje význam Sókratovy otázky, protože umožnila odhalit oblast, v níž člověk dosahuje pravého života. Zatímco pro Kuhna vzniká vlastní jsoouco člověka z orientace k dobrému, tedy obnova života je možná na základě otázky po dobru, nechává Patočka „možnost otázky po dobrém pramenit zároveň ze struktury lidského jsoouca.“<sup>95</sup> Obnova života náleží ke struktuře lidského jsoouca a teprve na jejím základě je možné tuto otázku položit. Dále Patočka odmítá Kuhnovu domněnku o nezdůvodněné „důvěře ke jsooucu“, kterou Kuhn spatřuje v základu Sókratovy koncepce a která spočívá v tom, že dobré člověka dovede k realizaci pravého bytí, a tím k blaženosti.<sup>96</sup> Patočka soudí, že u Sókrata není „takové

---

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 146. Zde jde o dialektické vylučování nesprávného. Podle Patočky Sókratovo daimonion bylo adialektickým vylučováním nesprávného. Viz tamtéž, s. 146–147.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 144.

<sup>96</sup> Viz H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, s. 67–77.

problematičnosti, protože dobré o sobě atd. je jen způsob, jakým se ohlašuje životní úloha dojít k pravému, kladnému jsoucnu.“<sup>97</sup>

Patočkovy poválečné přednášky o Sókratovi představují jediné systematicky ucelené dílo, které Sókratovi věnoval. V této kapitole jsme se pokusili pouze sledovat linii Patočkova výkladu a poukázat na její významné momenty. Obraz Sókrata, který si Patočka během přednášek utvořil, lze považovat za rozpracování základního náhledu, k němuž dospěl ve třicátých letech. Jedná se o pojetí Sókrata jako *tazatele*. Poválečné přednášky jsou prohloubením a obhajobou této základní pozice. Patočka ukazuje, že klíč k porozumění Sókratově filosofii nespočívá v odpovědi, nýbrž v otázce. Položit otázku znamená vystoupit z domnělé samozřejmosti a pohlížet způsobem ne-samozřejmým. Právě při takovém pohlížení na svět se uskutečňuje bytostná proměna lidského nitra, která nese název starost o duši. O duši se člověk nestará jako o něco vnějšího, neboť pečuje o své vlastní bytí. V tomto procesu vychází najevo, že podstata člověka nespočívá v něčem hotovém a daném, nýbrž naopak nedotvořeném a tvořícím, tedy *dějinném*. Uznání podstaty člověka jako bytosti *dějinné* je snad nejvýznamnějším aspektem Patočkových přednášek o Sókratovi co do dalšího vlivu nejen na jeho porozumění Sókratově filosofii.

## Sókratova předmetafyzická pozice

Dějinnost má klíčovou roli v textu *Věčnost a dějinnost* z druhé poloviny čtyřicátých let,<sup>98</sup> v němž Patočka jistým způsobem odlišuje Sókrata od Platóna.<sup>99</sup> Klade přitom zajímavou otázku, zdali je Sókratés jenom úvodní kapitolou platonismu, nebo Platón pouhou kapitolou sókratiky. Tato otázka je pro Patočkovu porozumění Sókratovi důležitá, neboť Sókratés je jím představen jako *původce* otázky po pravém bytí člověka, přičemž z této otázky „vede cesta ke klasické metafyzice, nikoli opačně, že by teprve z této metafyziky padalo světlo na pravou povahu

---

<sup>97</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 144.

<sup>98</sup> Filipu Karfíkovi vděčíme za dataci vzniku tohoto Patočkou nepublikovaného pojednání do druhé poloviny 40. let, konkrétně do roku 1947. F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 126.

<sup>99</sup> Pro Patočkovu rozlišení mezi Sókratem a Platónem v období Patočkovy tvorby do padesátých let viz P. Jíra, *Patočkovo rozlišení mezi Sókratem a Platónem*, in: *Filosofický časopis*, ročník 58, 2010/4, s. 485–501. Viz rovněž M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, in: *Reflexe* 34, 2008, s. 81–97.

člověka.“<sup>100</sup> Sókratovo působení Patočka nepovažuje za pouhou úvodní kapitolu platonismu, nýbrž vidí v něm podněty, které klasická metafyzika nesledovala a vydala se opačnou cestou k „založení časového, historického a konkrétního v nečasovém.“<sup>101</sup> Základní podnět představuje Sókratova starost o duši jakožto odpověď na Sókratovu otázku.

Patočka poměrně hutným způsobem resumuje vlastní pojetí Sókrata, které si ujasňuje v poválečných přednáškách. Sókratés je mu objevitelem otázky po dobru, což znamená otázky po základním cíli lidského života. Nemá jasnou, obsahovou odpověď na svou otázku, poněvadž jeho odpovědi není nic jiného než samotná starost o duši vedoucí ke stanovisku vědění nevědění jakožto vnitřní jednotě. Sókratés vyvrací relativní dobré a „zároveň vybízí k vytrvání, k ustavičnosti v tomto zásadním životním rozhodnutí.“<sup>102</sup> Patočka klade důraz na to, že Sókratés nemůže být kazatelem, kterým ho z nepochopení někdy činí Xenofón, protože „nemá žádných dogmat, která by lidem doporučoval, a žádných pozitivních morálních nauk, jež by předkládal jako životní recepty; jeho úkolem je budít lidi k jejich vlastní bytnosti, k vlastní podstatě.“<sup>103</sup> Touto podstatou je naše vlastní *nehotovost, nedotvořenost*. Právě odhalením nehotovosti lidské bytnosti se pro Patočku Sókratés stává objevitelem lidské dějinnosti. „Sókratův humanismus“ je potom rozpoznáním této podstaty lidské bytnosti a buzením k pravému bytí. V Patočkově pregnantní formulaci zaznívá následující: „Sókratés tedy objevil člověka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl.“<sup>104</sup>

S přihlédnutím k oběma textům vidíme, které motivy z přednášek Patočka zaznamenal do svého resumujícího portrétu Sókrata ve *Věčnosti a dějinnosti*. Největší důraz klade na Sókratovo položení otázky po Dobru a s tím související stálé hledání spojené s otrášením samozřejmého. Touto aktivitou Sókratés odhaluje lidskou nehotovost, tedy dějinnost. Kromě právě uvedeného významného srovnání Sókratova humanismu s metafyzikou platonismu Patočka v tomto spise v podstatě neříká v zásadě nic jiného než v přednáškách o Sókratovi. Skutečnost, že Sókratés je Patočkou postaven *před* klasickou metafyzikou, která je dle něj pozadím evropského myšlení do 19. století,<sup>105</sup> má nicméně na Patočkovo vlastní myšlení zásadní vliv.<sup>106</sup>

---

<sup>100</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 143.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 147.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 146. Dle Martina Palouše tato formulace poukazuje ke kořeni Patočkova pojmání Sókrata i k Patočkovu vlastnímu porozumění filosofii. M. Palouš, *Filosofovat se Sókratem*, s. 50. In: *Filosofický časopis*, 1990, číslo 1–2, s. 45–58.

<sup>105</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 143.

<sup>106</sup> Tomuto tématu se budeme blíže věnovat v druhé části práce.

S podobným obrazem Sókrata se setkáváme i v textu *Negativní platonismus*.<sup>107</sup> I zde Patočka zastává tezi o významném rozdílu mezi Sókratem a Platónem, přičemž Sókratés filosofuje na samém konci předmetafyzického pohybu filosofie. Proč ale stojí na konci předmetafyzické filosofie? Proč není pro Patočku metafyzikem?

Patočka představuje Sókrata jako předmetafyzického myslitele vzhledem k tomu, jak v období koncipování negativního platonismu nahlíží na jedné straně na povahu Sókratovy filosofie, na druhé straně na metafyziku. Sókratova filosofie podle něj není žádným systematickým výkladem světa, nýbrž bytostným setrváním u otázky, v němž nejde o formulování kladných tezí, nýbrž o vylučování nesprávného. Naproti tomu v metafyzice jde kromě jiného o vědění *kladné* a *celkové*. Filosofie se mohla stát metafyzikou teprve tehdy, když došlo k pokusu o uvedení původní otřesenosti do pevného rámce.<sup>108</sup> K tomu ovšem u Sókrata nedochází. U něj dochází ovšem k něčemu, bez čeho by se filosofie nemohla stát metafyzikou. Otřesení původní jasnosti o jsoucnu u Sókrata zahrnuje i „jsoucno vlastní, vlastní určení a bytostnou podstatu ve vztahu k životním úkolům, k nutnosti rozhodovat a k možnosti formovat svůj život. Proto až v Sókratovi je plně vyjádřen charakter řecké filosofie předmetafyzické.“<sup>109</sup> Z tohoto důvodu je Sókratés Patočkou pochopen jako filosof pohybující se na samém konci předmetafyzické filosofie.

Platón podle Patočky svými kořeny spočívá ještě v této „předmetafyzické půdě“ a snaží se ji vylíčením Sókrata zachytit.<sup>110</sup> Patočka říká, že „jeho obrovitému ingeniu filosofickému i spisovatelskému podařilo se vytvořit postavu, jejíž symbolický význam nesmírně přesahuje každou historickou realitu, která se právem stala signem filosofie vůbec a kterou toliko úzkoprsá, neživá interpretace v tradicích aristotelské logiky (a to znamená metafyziky) mohla vystavovat jako typ umrtvujícího intelektualismu, který otázky ‚života‘ převádí na logickou bezespornost a umění správných definic.“<sup>111</sup>

Patočka odmítá vykládat smysl Sókratova působení nejen na základě onoho umrtvujícího intelektualismu, ale i na podkladě moralistním, neboť Sókratés harmonizuje lidské nitro jako

---

<sup>107</sup> Karfík usuzuje, že esej *Negativní platonismus* vznikl v letech 1950–1953. F. Karfík, *Odysseya zkonečnělého absolutna*, in: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 42.

<sup>108</sup> J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 609–611.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 610–611.

<sup>110</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 308.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 308. Vzhledem k formulaci této věty by se mohlo zdát, že Patočka hovoří o Sókratovi jako o Platónově imaginární postavě. Jenomže Patočka se přiklání k tomu, že Sókratés byl historickou postavou (tamtéž, s. 308.). Nadto je jeho popis Sókrata v negativním platonismu ve shodě s přednáškami, v nichž usiloval o pokud možno objektivní pochopení Sókrata.

filosof, tj. „dispozice ‚vědění‘ určitého druhu.“<sup>112</sup> Jedná se o vědění nevědění, o otázku, pomocí níž „odhaluje jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného, konečného vědění.“<sup>113</sup> Patočka soudí, že Sókratés se dostává na novou úroveň, na které nelze formulovat předmětné, kladné teze, nýbrž pohybuje se v prázdnu. Svou novou pravdu „formuluje pouze nepřímou, ve formě otázky, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí.“<sup>114</sup>

V textu *Negativní platonismus* Patočka tudíž zdůrazňuje především onu *negativně pozitivní* stránku Sókratova působení. Sókratova negace konečných tezí není pouze negativní, protože vede k životní jednotě. Patočkovy úvahy věnované Sókratovi jsou zde dost stručné. Má však v této souvislosti na mysli, že Sókratova harmonizace lidského nitra pomocí negace znamená vylučování nesprávného, vzájemně se rušícího. Těžko si v této interpretaci nepovšimnout důrazu na *negativitu*, jejímž výsledkem je ovšem klad. Cajthaml soudí, že Patočka je zde inspirován hegelovskou dialektikou, in concreto pojetím kladu jako negace negace.<sup>115</sup> Tuto tezi je možno podepřít i na základě slovních formulací, které Patočka při výpovědi o Sókratovi užívá.<sup>116</sup>

Cajthaml nezůstává u této teze, ale dále ji rozvádí. Hegelovské pojetí dialektiky považuje nejenom za inspiraci pro Patočkův výklad Sókratovy péče o duši, ale rovněž za inspiraci pro jeho vlastní koncepci transcensu formulovanou ve *Věčnosti a dějinnosti*. Cajthaml usuzuje, že „hlavní inspiraci Patočkovy interpretace Sókratovy péče o duši z roku 1947 je třeba hledat v jeho koncepci transcensu jako ‚boje ducha s předmětností‘, a nikoli v čistě filologické kritice pramenů sókratovské literatury, jejichž studium ostatně právě v době, kdy Patočka koncipuje svou interpretaci Sókrata, dospělo k nejskeptičtějším možným závěrům.“<sup>117</sup> Patočka tedy zakládá svou interpretaci Sókrata na vlastním filosofickém konceptu inspirovaném hegelovským pojetím dialektiky, jejíž interpretace u Patočky vychází z Heideggerova pojetí pravdy jako odhalenosti.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 308.

<sup>113</sup> Tamtéž, s. 309.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 309.

<sup>115</sup> M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 34.

<sup>116</sup> V přednáškách o Sókratovi hovoří o negativně pozitivním vztahu k lidskému dobrému jako zvláštní kombinaci kladu a záporu (s. 116.). Ve *Věčnosti a dějinnosti* – jak bylo již zmíněno – jako o Sókratově úsilí o negaci negace ve významu zrušení zdánlivého kladu životní samozřejmosti (s. 145). V *Negativním platonismu* je o Sókratovi řeč jako o tom, kdo svou novou pravdu formuluje nepřímou ve formě negace všech konečných tezí (s. 309).

<sup>117</sup> M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 35.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 55.

Těžko popřít podobnost mezi koncepcí transcensu a Patočkovým výkladem Sókratovy filosofie. Jedná se především o rys negativity, který je obsažen jak v koncepci transcensu, tak v interpretaci Sókratovy péče o duši. Domnívám se, že pojetí kladu jako negace negace v hegelovské dialektice lze považovat za inspiraci pro koncepci transcensu i výklad Sókratovy filosofie. Nicméně je problematické tvrdit, že základem tohoto výkladu je koncepce transcensu. Lze na to totiž pohlížet i naopak: nikoli že by Patočkova interpretace Sókrata byla inspirována jeho konceptem transcensu, nýbrž tento koncept může být inspirován Patočkovým výkladem Sókrata. K tomuto tématu se bude potřeba vrátit později, jelikož nyní nám pro jeho vypracování schází klíčová představa o Patočkově vlastní koncepci existence z druhé poloviny čtyřicátých let.<sup>119</sup>

Nyní budiž uvedeno jen tolik, že Patočka nechce Sókrata vykládat ze stanoviska vlastního filosofického konceptu, neboť usiluje o „co možná objektivní obraz situace Sókratovy.“<sup>120</sup> Negativně-pozitivnímu vztahu k lidskému dobrému u Sókrata chce rozumět *především* na základě interpretace Sókratovy filosofie jako takové. *Elenchos* chápe jako vyvracení nesprávných mínění o dobrém. Pro lidské dobré to znamená, že se neukazuje přímo, že neleží nabíledni. Patrně odtud Patočka vyvozuje, že se zjevuje pouze nepřímo, a to ve výzvě odmítnout vše, co jím ve skutečnosti není.<sup>121</sup> Toto je onen negativní moment péče o duši, který je ovšem možno vyvodit již ze Sókratovy situace s jeho důrazem na ustavičné vyvracení a nevědění, protože Sókratés přitom vystupuje s nárokem na vnitřní koncentraci, na jejímž základě je teprve možná mravní reforma.<sup>122</sup> Takové sjednocení života ale samo není ničím jiným, než životem v blízkosti dobrého vůbec. Zkoušení (*exetasis*), jímž člověk nenachází dobro v pozitivní podobě, je tak záležitostí koncentrace na dobro jakožto vyvracení toho, co není dobro (negativní moment), jež je ale přece zjevně něčím pozitivním díky zbavení se omylu, zdání.

---

<sup>119</sup> Viz kap. *Historická etika*.

<sup>120</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 27.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 115.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 115.



## Kulhavý poutník

V roce 1964 Patočka publikuje článek *Kulhavý poutník Josef Čapek*.<sup>123</sup> V tomto textu se znovu potvrzuje, že Sókrata má za aktuálního filosofa. S naléhavostí Sókratovy otázky po celkovém smyslu se dle Patočky vyrovnává rovněž kulhavý poutník Josef Čapek. Patočka v motivu *kulhavosti* vidí podobnost se Sókratovou starostí o duši. Zabývat se tímto textem je pro porozumění Patočkova přístupu k Sókratovi cenné, protože analýza toho, v čem spatřuje Sókratovu podobu péče o duši u Josefa Čapka, pomáhá osvětlovat Patočkovu chápání Sókrata v průběhu šedesátých let.

Patočkův článek lze považovat za jakousi reflexi Čapkovy myslitelské tvorby. Naším cílem nyní není procházet tímto krásným esejem krok za krokem, nýbrž pouze přiblížit onen styčný bod mezi Sókratem a Čapkem. Patočka hovoří o Čapkově humanismu, jehož specifická spočívá ve zdůraznění, že k člověku patří nepřekonatelná vada – kulhavost. Jedna noha spočívá na zemi, což znamená, že pro Kulhavce existuje svět, příroda i hmota. My ale nechodíme po stejně dlouhých nohou – odtud kulhavost, kterou Patočka charakterizuje jako přesahování reality, tedy způsobem, jenž je ve shodě se s jeho pojetím transcendence. Kulhavec ovšem ve své vadě objevuje klad. Patočka říká: „Nepřizpůsobenost tomu, co je blízké, známé a jisté může znamenat do jisté míry přizpůsobenost něčemu jinému: velkému, neznámému, vzdálenému, problematickému.“<sup>124</sup>

Důležité je, že „kulhavý poutník se belhá po životní cestě“,<sup>125</sup> která vede bytím. Ale odkud a kam? Tato otázka podle Patočky slouží dvojímu uvědomění. Jednak uvědomění nezměrného celku, do kterého jsme zařazeni, jednak uvědomění nevědění, neboť nevíme odkud a kam, nedovedeme definitivně přehlédnout celek. Uvědomění, jež z této otázky vyplývá, je tak „zároveň celkové a záporné, je to celková otázka, druh vědění nevědění, docta ignorantia.“<sup>126</sup> Naléhavost celku a oslovení bytím ovšem znamená objev duše: „komu se stal naléhavým celek, koho oslovilo bytí, kdo má smysl pro věčnost, v níž ustavičně jsme, z níž – ať o tom víme či nikoli – nejsme s to ustoupit ani na krok, ten objevuje, že má – duši. Našemu Kulhavci je společné se starým Sókratem, že jeho vědouce nevědění, rozdílené na naléhavosti a nezodpověditelnosti posledního ‚odkud – kam‘, je zároveň starost o duši, *tés psychés*

---

<sup>123</sup> Jedná se o rozšířenou verzi přednášky z roku 1950 přednesené u příležitosti vzpomínkového večera na Josefa Čapka. Viz *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 397–398.

<sup>124</sup> J. Patočka, *Kulhavý poutník Josef Čapek*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 142.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 145.

*epimeleisthai*.<sup>127</sup> Podstata duše spočívá v „zasahování celkového bytí do života,<sup>128</sup> přičemž ovšem existuje stránka v člověku, jež mu v tomto zasahování brání – Osoba.

Patočkovo připodobnění Čapka k Sókratovi má své opodstatnění především v rozpoznání vědouceho nevědění, které je osou Patočkova výkladu Sókrata. I když kulhavý poutník nemá vědění „odkud a kam“, tak o svém nevědění ví a žije z hlediska tohoto pochopení. Život ve vědoucím nevědění je životem, v němž se před otázkou „odkud a kam“ neuhýbá a neuzavírá do oblasti praktického obstarávání (jak to činí Osoba). Na cestě života, při vědomí nevědění „odkud a kam“ dochází k setkání s duší: „Nevím – ne proto, abych se tím chtěl nadýmat, dělat se chytrější či moudřejší než jiní jen z toho levného titulu, že nic nevím. Naopak, žasnu nad tím a nejednou mne to i mrzí, že (...) vím méně, než vím. – Ale co se duše týká – máme přece na ni nějaké právo – k duši já bych se přihlásil. Já jsem si svou duši nevymyslíl. *Setkal jsem se s ní, se svou duší* – ano – na této cestě!“<sup>129</sup> Kulhavý poutník je člověk s duší. Je bytostí nepokoje ze smyslu změny a trvání, časnosti i věčnosti, života a smrti.<sup>130</sup> Nemá vědění o posledním smyslu, neboť poznává, že na životní cestě kulhá, že je bytostí *podstatně kulhavou*. Kulhavost ovšem neznamena rezignaci, nýbrž naopak se projevuje tázáním, které je „moudrostí dospělosti a jejím štěstím“, protože „život si pak přeje být plněji žit.“<sup>131</sup> Toto je klad kulhavosti v podobě šťastnějšího a plnějšího života, než je život pod dohledem Osoby a jejího důrazu na vnějškovost života.

Žít v ovzduší vědění nevědění, být si vědom otázky celkového smyslu znamená prožívat život plněji a šťastněji. Čapek tak skutečně v podstatném ohledu navazuje na Sókratovo dědictví a Patočka ho výstižně charakterizuje pomocí Sókratovy starosti o duši. V eseji o Čapkově proti kulhavosti neprotestuje, nýbrž naopak s touto sókratovskou specifičností Čapkovy humanismu hluboce souzní: „Není všechno *ve světě* již provždy hotovo. Vidíme to z toho, že se ptáme a odpovědi nenalzáme. Odpověď není dána – z ničeho vnějšího na nebi ani na zemi ji nemůžeme vyčíst, na nic cizího se nemůžeme v posledních otázkách zavěsit a spolehnout, nic takového nám nemůže být poslední autoritou a odpovědí.“<sup>132</sup> Takto Patočka i během šedesátých let stále chápe Sókrata jako bytostného tazatele.

---

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 146.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 147.

<sup>129</sup> J. Čapek, *Kulhavý poutník*, Praha 1985, s. 55.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 76–77.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 127.

<sup>132</sup> J. Patočka, *Kulhavý poutník Josef Čapek*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 146.

## Problematizace měřítka

Za další významný text se zřetelem k Patočkově porozumění Sókratovi lze považovat přednášku z roku 1971 *Počátky systematické psychologie*. Patočka pojednává o tom, co umožnilo vznik psychologie jako vědy o *psyché*. Za jeden z významných momentů považuje Sókratovo působení, neboť prvotní nauka o *psyché* u Platóna vzniká z „reflexe nad Sókratovou činností zkoumajícího měření.“<sup>133</sup> Patočka zde vychází ze zásadního rozdílu mezi *ideou* a *doxa*, přičemž neurčitost je vůbec prvotním stavem, ve kterém žijeme, je naším „přirozeným“ světem. Tato neurčitost a konfuze se v geometrii poměřuje přesným a určitým – geometrickými idealizacemi. Patočka říká: „Ale tak, jako nám idealizované *čisté tvary* dovolují teprve měřit tvary kolem nás, dovolují nám teprve *čisté účely* měřit náš život a porozumět tomu, čím původně a většinou je, dovolují nám teprve vidět sebe.“<sup>134</sup> Naše konání je vždy zaměřeno na to, co se nám zdá *dobré*. Jenomže právě toto „dobré“ zůstává povětšinou nereflektováno jako „subjektivní impulz, kvůli němuž žijeme a v jehož světle se nám věci jeví.“<sup>135</sup> Sókratés poukazuje na to, že toto měřítko musí být měřeno. Z tohoto důvodu je „výslovný problematik měřítka, rozhodující postavou, na které závisí odhalení toho, co člověk normálně a většinou jest – i toho, co v jádře a opravdu může být.“<sup>136</sup> Měřítkem v našem životě je dobro vůbec (*agathon*) a Sókratés se na něj výslovně táže. Tato otázka odhaluje původní stav zdání, který je zároveň základem toho, že se člověk „nemůže vidět a *poznat*, třebaže se prakticky sebelépe *vyzná*.“<sup>137</sup>

Zcela ve shodě s již uvedenými popisy Sókrata Patočka říká, že „Sókratés sám nemá žádnou obsahovou definici, žádný výměr dobrého, kterého by se dalo užívat jako hotového receptu.“<sup>138</sup> Novým způsobem ovšem v tomto textu hovoří o dobru jako o *měřítku*. Toto čisté měřítko přirovnává k ideální limes, ke které se blížíme měřením její přesnosti a jež je „*podmínkou možnosti* každého přísného určení.“<sup>139</sup> Dobro jakožto čisté měřítko je tak mimo jsoucnou, ale přitom je bez něho pro nás uzavřena pravda. Odtud Platónovo přirovnání dobra ke slunci, zdroji světla.

Odhalením ideálního měřítka Sókratés rovněž nachází filosofii jako nový způsob života, který spočívá „ve stálém broušení a přikládání měřítka“, přičemž „vyvrácení domnělého

---

<sup>133</sup> J. Patočka, *Počátky systematické psychologie*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 51.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 49.

nepředpokládá, že sám dovede pozitivně určit, co je dobré; ale ukazuje teprve lidi takovými, jací jsou – provádí tedy podobnou službu jako geometrie, která nás učí přesně měřit a určovat věci, aniž by se její elementy, přímky, plochy atd. daly *pozitivně* určit.<sup>140</sup> Bez tohoto způsobu života je pro Sókrata život marný a nesmyslný. Patočka říká: „teprve jím je možno odhalit, objevit druhé i sebe, jací jsme; to znamená: starat se o *sebe*, starat se o *duši*.“<sup>141</sup> Teprve na této půdě se může rozvinout zkoumání *psyché*.

Patočka následně uvažuje o tom, jak v Platónově nauce o duši tři „části“ duše (*epithymia*, *thymos*, *logistikon*) tkví ve vztahu duše k dobru jakožto ideálnímu měřítku, načež klade otázku po povaze bytí duše. Její podstatou je *pohyb k dobru*. Duše hýbe sama sebou tím, že žije ve vztahu k němu. Patočka říká: „tento proces, toto vztahování sebe i věcí k *agathon*, které vykonáváme původně jako temný, nám samým unikající a nekontrolovatelný pohyb, ale který v sobě obsahuje také ještě docela jinou možnost vztahovat se k sobě, totiž tematizací měřítka – tento proces je samou podstatou *psyché*.“<sup>142</sup> Platón ovšem podle Patočky opouští „zrod psychologie ze Sókratovy existence, a rozbíhá se cestou kosmologické spekulace.“<sup>143</sup>

Výklad o Platónově nauce o duši Patočka uzavírá poukazem na základní sílu duše, jíž je *erós*. *Erós* je poután ke zjevu krásy, která v zásadě není odlišná od dobra. Jakožto základní síla duše je *erós* diferencovanou jednotou táhnoucí se skrze pluralitu žádosti, srdnatosti a rozumu. Patočka končí svou přednášku stručným srovnáním Platónovy a Aristotelovy nauky o duši. Platónovu nauku považuje za bližší psychologii, pokud nezabíhá do kosmologické spekulace.<sup>144</sup>

Není ovšem cílem této kapitoly zevrubněji pojednávat o Patočkově přístupu k duši u Platóna, nýbrž poukázat na Patočkův přístup k Sókratovi na počátku sedmdesátých let. Ukazuje se, že Platónova nauka o duši je stejně jako systematická psychologie nemyslitelná bez Sókrata. V přednášce *Počátky systematické psychologie* Patočka ve své interpretaci Sókratovy filosofie nově zavádí pojem čistého měřítka, přičemž Sókratova problematizace měřítka je jím pochopena jako východisko Platónových úvah o duši. Je zde ale patrný i kontrast mezi Sókratem a Platónem, neboť Platón v Patočkově porozumění sice vychází ze Sókratovy problematizace, nicméně v mnohém rovněž „sklouzává“ do „metafyzické kosmologie“, která

---

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 53. Patočka soudí, že tento krok má v duchovním životě značné následky, ale z hlediska původní problematiky je úchylnou, protože *psyché* se obrátila k úloze stát se principem pochopení pohybu vnějších věcí, namísto toho, aby se stala principem pochopení nás samotných.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 56–57.

„nepopřála důvtipným zárodkům, aby se rozvinuly.“<sup>145</sup> Dále je zjevné Patočkovu kladné hodnocení Sókratovy cesty jako pátrání po pravém bytí člověka, jako starosti o duši, poměřování měřítka vůbec.

## Nová obhajoba tradičního života

Soukromé přednášky z roku 1973 vydané pod názvem *Platón a Evropa* jsou věnovány úvahám o Evropě a její podstatě. Sókratés je přitom nezanedbatelným námětem reflexe, neboť Evropa podle Patočky vznikla z péče o duši,<sup>146</sup> přičemž péče o duši je ustavičné zkoumání našich názorů o dobrém, tedy to, co dělá Sókratés.<sup>147</sup>

Svým působením, které je bytostně zaměřeno na *demaskování nepravého*, je Sókratés „reprezentantem starého božského světa, ale *novým způsobem*.“<sup>148</sup> V době mravního rozkladu polis hájí starý svět odhalením bludu, v němž žijí jeho spoluobčané. Neustálým zkoušením se snaží dokázat „neformulované paradoxní teze, které byly implikovány v tradičním životě, aniž by tam tenkrát byly formulovány.“<sup>149</sup> Sókratés „zastává myšlenku, že je důležité nekřivdit, že je lépe křivdu snášet než páchat.“<sup>150</sup> Při zkoumání názorů svých spoluobčanů odhaluje jejich tyranské smýšlení, jež ve skutečnosti prostupuje athénskou demokracií.<sup>151</sup>

Vzhledem k Patočkově často opakovanému zdůraznění, že Sókratés pouze vylučuje zdání, nás může zarazet skutečnost, že nyní o Sókratovi hovoří jako o zastánci myšlenky, jež byla implikována v tradičním životě. Například v textu z padesátých let *Negativní platonismus* nacházíme docela odlišné tvrzení: „Sókratova suverenita je v tom, že je absolutně volný, či že se ustavičně uvolňuje ode všech pásek přírody, tradice, cizích i vlastních schémat, majetku fyzického i duchovního.“<sup>152</sup> Sókratés se již neuvolňuje od pásek tradice, ale naopak ji novým způsobem reprezentuje.

---

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>146</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 227.

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 255.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>152</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 308.

Domnívám se, že tato proměna úzce souvisí s péčí o duši jako velkým námětem Patočkova myšlení. Teprve touto činností „se duše stává tím, čím může být, tzn. jednotou, neodporující si, vylučující, vymítající možnosti roztržité v rozporech, a tím prodlévající nakonec u něčeho, co trvá, co je pevné. A na tom, co je pevné, musí být koneckonců založeno všecko. Na tom je založeno naše jednání jakožto dobrých a na tom je také založeno naše myšlení, poněvadž jedině myšlení, které ukazuje to, co je pevné, ukazuje to, co je.“<sup>153</sup> Přesvědčením o síle vnitřního formování duše pomocí přesného, ohraničeného myšlení Patočka vystupuje proti četným interpretacím Sókratova působení jako bledého intelektualismu. Jde o něco významnějšího, totiž o „úsilí vtělit to, co je věčné, do času a do vlastní bytosti a zároveň úsilí pevně stát ve vichřici času, pevně stát ve všech nebezpečích, která to s sebou nese, pevně stát, když péče o duši člověka ohrožuje.“<sup>154</sup>

Formulace v přednáškovém cyklu *Platón a Evropa* zřejmě svědčí o jisté modifikaci v Patočkově pochopení Sókratovy starosti o duši jako přístupu k pravdě. Poznání pravdy bylo klíčové i v Patočkově poválečném náhledu na Sókrata. Jenomže zatímco tehdy zdůrazňoval setrvání u otázky po lidském dobrém jako starost o duši, tak nyní, aniž by opustil toto pojetí péče o duši, obohacuje jej motivem *náhledu*. Patočka říká: „A protože Sókratés, ten muž, který s rizikem svého vlastního života ukázal několikrát, právě za vlády tyranů, že ve svém mínění, že křivdit je horší než křivdu trpět, stojí pevně, a protože tento muž na druhé straně svými řečmi vyvrací ustavičně ty, kteří se domnívají, že mají vědění o tom, co je dobré, tzn. otrásá dosavadní jistotou, z které obec žije, a přitom sám neříká, co je dobré, sám jenom vyzývá k tomu, aby se lidé *zamysleli*, aby přemýšleli tak jako on, aby hledali, aby každou svoji myšlenku *odpovědně* zkoumali – odpovědně, to znamená tak, aby nepřijímali pouhé mínění, jakoby to byl náhled, jako by to bylo nahlédnutí – žít ze skutečného nahlédnutí do toho, co je zde, co je přítomné –, proto tedy je Sókratés zároveň mužem toho starého i toho nového, obojí v sobě slučuje.“<sup>155</sup>

Mohlo by se zdát, že motivem nahlédnutí Patočka vlastně podlamuje svůj dosavadní výklad Sókrata jako myslitele bez pozitivních morálních nauk. Vždyť přisuzuje Sókratovi jisté mravní nazírání. Patočka ale zjevně nechce ustoupit z pojetí Sókrata jako vyvracejícího myslitele. „Sókratés sám ustavičně zkoumá, proto si také není vědom, že by byl mužem nějaké zvláštní moudrosti, ale byl to přece on, kdo riskoval život za určité zásady nebo, lépe řečeno, za nahlédnutí, že jisté zásady nejsou pravdivé.“<sup>156</sup> Sókratés „je první, kdo tváří v tvář tajné tyranidě

---

<sup>153</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 224–225.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 225.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 224. Podtrhl V. S.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 224.

a licoměrným zbytkům staré morálky klade myšlenku, že člověk, který je v plném smyslu slova zaměřen za pravdou, zkoumaje to, co je dobré, nevěda sám, co je pozitivně dobré, a jenom vyvraceje falešná mínění, se musí jevit jako nejhorší, nejprotivnější, zatímco ve skutečnosti je pravým opakem, a že ten, kdo zaujímá stanovisko těch mnohých, se musí jevit jako nejlepší, i když právě ve své nejhlubší podstatě reprezentuje pravý opak, a že mezi těmi dvěma musí dojít ke konfliktu, který nemůže skončit jinak nežli zničením toho dobrého. Toho si je Sókratés vědom.“<sup>157</sup>

Jádro Patočkovy interpretace spočívá v tezi, že Sókratés něčeho pozitivního dociluje negací nepravého. Nepředkládá morální pravidla, ale to neznamená, že by jednal neuváženě. Jeho jednání se nezakládá na pouhém přijetí, věření nebo libovůli, nýbrž na náhledu, pevném mínění, které odolává dotazování. Právě dotazování je alfou a omegou celého procesu, neboť jde o proces podstatně neukončený. Musí být neukončený, protože Sókratés *nemá* vědění o dobru vůbec. Dotazování je přebývání u toho, čeho se nelze zmocnit, co člověku ustavičně uniká, ale čeho přítomnost propůjčuje smysl.

Sókratés je *poslem božím*, je vyslancem toho boha, který zná celou pravdu.<sup>158</sup> Obec na sebe jeho odsouzením přivolala boží hněv. Úkolem Sókratových dědiců je rozvrhnout obec, v níž „filosof může žít, v které může žít člověk, jenž je s to provádět péči o duši, jenž je s to provádět filosofickou myšlenku, že žít i myslet je potřeba z nahlédnutí, a z ničeho jiného.“<sup>159</sup>

## Cesta je cíl

V polovině sedmdesátých let dochází v Patočkově přemítání o Sókratovi k opětovnému zdůraznění rozdílu mezi životem založeným na domnělém vědění a životem, který je zasvěcen zkoumání, tedy podstatně uvědomění si lidské problematičnosti. V přednášce *Duchovní člověk a intelektuál* z roku 1975 Patočka představuje Sókrata (i Platóna) jako duchovního člověka. Běžně člověk utíká do bezpečí svého samozřejmého světa, svým pohledem uhýbá problematičnosti, rozpornosti, negativitě, jež se vnucuje upřímnému pohledu. Duchovní člověk se naopak této problematičnosti *vystavuje* a žije takto vystaven. Sókratés se vystavuje

---

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 225–226.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 226.

problematičnosti, neboť usiluje o *identitu* se sebou samým. Pomocí rozhovoru, jenž neuhýbá problematičnosti, zkoumá i druhé, zda jsou skutečně těmi, jimiž se domnívají být, zda se nerozsype domnělá jednota jejich postavy. Sókratés přitom „nepretenduje na to, že by *on* něco takového byl, že by to uměl, že by to dokázal. On to jenom chce, on za tím jenom jde, on se o to jenom snaží. On je *jenom na cestě*. A tohle je ta nejdůležitější věc: duchovní člověk je ten, který takovým způsobem *je na cestě*.“<sup>160</sup>

Tady dochází v jistém smyslu k *novému životu*, neboť „zatímco běžný život je v domnělé samozřejmosti a bezpečí a směřuje k takovému bezpečí a přenáší se přes inkongruence a negativitu, tak zde se žije naopak z nich.“<sup>161</sup> Pro Sókrata a Platóna je konsekvencí z otřesení možnost *druhého* života, nové půdy, na níž „teprve je možno měřit, co je a co není.“<sup>162</sup> Tito filosofové se nechtějí uzavírat problematičnosti, protože „chtějí hledat nejradikálněji.“<sup>163</sup>

I v *Kacířských eseích o filosofii dějin* z téhož roku je Sókratés líčen jako filosof stálého „otřásání naivního povědomí smysluplnosti.“<sup>164</sup> Jedná se o život v ovzduší problematičnosti, který je Patočkou pochopen jako *život v pravdě*, neboť to není ani život naivní, jemuž zůstává vůbec skryta záhadnost bytí, ale ani dogmatický jako například život nihilistický, kterému platí nesmyslnost za poslední, nezlomný fakt. Je to právě důraz na Sókratovo neustálé zkoumání, otřes smyslu, který ho v Patočkových očích činí filosofem „nejpravějším, třeba snad ne největším.“<sup>165</sup>

V *Evropě a době poevropské* je Sókratés pochopen jako měřítko pro *polis*, jako „lidský zástupce toho, co je vpravdě božské, který filosofii přivádí k jejímu vlastnímu poslání.“<sup>166</sup> Sókratova radikální reflexe má vést k obnovení smíru s božstvím v době, kdy bohové svět opouštějí. Sókratés odhaluje zaslepení druhých nikoli z pozice vědění, nýbrž „jen na základě pozitivního náhledu, který však nesmí být nikdy chápán jako něco víc než opět jen lidský pokus, byť obsáhlejší a podloženější; jen toto negativní je ta trocha moudrosti navíc, na níž smí člověk

---

<sup>160</sup> J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 358.

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 358.

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 362.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 363. Zde by bylo možné položit otázku, zdali Platón z problematičnosti nevyšel tím, že dospěl k pravému jsoucnu. Patočka opět zdůrazňuje, že Platón svou nauku *nenapsal*, že to, co autenticky napsal, má charakter problematický a aporetický. Podle Patočky je tím velkým u Platóna skutečnost, že to *nenapsal*. Viz tamtéž, s. 370–371.

<sup>164</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 55.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 67. Za nejpravějšího filosofa označuje Patočka Sókrata již v přednáškách z roku 1947. Viz J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 77. V rozvrhu přednášky *Duchovní člověk a intelektuál* z roku 1975 Patočka líčí Sókrata jako „nejvlastnějšího filosofa“, nikoli největšího. J. Patočka, *Duchovní člověk*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 486.

<sup>166</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 125.



vznášet nárok, a přece to stačí, aby celé působení reflexe od dob prvních filosofů bylo akceptováno a smířeno s božským.<sup>167</sup> Bůh jediný „ví“ něco čistě pozitivního,<sup>168</sup> přičemž Sókratés je jeho vyslancem, protože svou činností radikální reflexe vyvádějící člověka z naivity domnělého vědění *poukazuje* k nadlidskému.

Jak v přednáškách *Platón a Evropa*, tak i v *Evropě a době poevropské* Patočka chápe Sókrata jako toho, kdo „obnovuje to původní pomocí radikální reflexe.“<sup>169</sup> A stejně rozumí i Sókratově starosti o duši jako životu založenému především na negativním a hledajícím nahlédnutí. Touto činností se Sókratés dostává do konfliktu se životem založeným na pouhém mínění a tradici.<sup>170</sup> Jak se může dostávat do rozporu s tradicí, když svou činností novým způsobem reprezentuje tradiční život? Podstatný je ovšem *způsob*, jímž jej reprezentuje. Sókratés žije v době, kdy bohové opouštějí svět a dochází k zmatení ve věcech obce. V takové situaci se snaží to původní, tradiční obnovit nikoli „pouhým“ přijetím, nýbrž *reflexí*.<sup>171</sup> Takto je Sókratova starost o duši zároveň starostí o duši vlastní i o duši obce. Avšak „muž, který představuje a praktikuje nyní jediné možnou přítomnost božství, je obžalován z asebie a je pro ni odsouzen.“<sup>172</sup> Důsledkem Sókratovy činnosti je, že „duše znovuzrozená v sókratovské péči žije v nové obci, která již není tou starou, nýbrž její věčnou podstatou a vzorem.“<sup>173</sup>

Starost o duši je filosofie, jejíž posláním je zdůvodňování. Zdůvodňování nepřivede člověka k naprostému poznání jsoícího. Jde spíše o cestu tázání, na níž chce člověk dosáhnout „universálního zdůvodnění a náhledu.“<sup>174</sup> Tento požadavek je nesplnitelný, nicméně musí být znovu a znovu naplňován. Člověk se přibližuje jsoícímu tím, že cestu tázání neopouští, že myslí. Myšlení je „jednáním, jímž člověk utváří sám sebe, sám sebe získává, sám sebe může proměnit ve své vlastní Já.“<sup>175</sup> Myšlení není ničím nezávazným, neboť jím duše formuje samu sebe. Starost o duši vyžaduje, aby člověk byl ochoten „kdykoli nechat své stanovisko zproblematizovat.“<sup>176</sup>

---

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 124–125.

<sup>171</sup> V Sókratově sporu s tradicí spatřoval Hegel v duchu své filosofie dějin proces přerodu mravnosti v morálitu, jenž začíná vykonávat světový duch. G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie II*, Praha 1965, s. 48. K Hegelově přístupu k Sókratovi se Patočka vyjadřuje například v poválečných přednáškách o Sókratovi, přičemž poukazuje na stále možnou aktualitu sporu filosofujícího člověka se společností, s jejím reálně platným rozumem. Viz J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 20–22.

<sup>172</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 125.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 126.

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 127.

Při tomto myšlenkovém pohybu jde o *logos*, který je „nekonečným pohybem a u cíle je člověk jen v tom smyslu, že jej má stále na mysli, že u něj neustále setrvává.“<sup>177</sup> Cíl je zde v podobě *cesty*, jež není ničím jiným než zdůvodňováním, pronikáním k základům. Dílčí pohledy je třeba nahradit dalšími pohledy, čímž vzrůstá jasnost. Předznamenáním této cesty je základní zkušenost duše v podobě rozpaků a nevědění. Toto tázající se myšlení utváří vlastní bytí duše. Podle Patočky je taková duše „statečná v sebeproblematizování, moudrá ve vědění nevědění jakožto zkoumání, zdrženlivá a disciplinovaná, jelikož svému myšlenkovému konání podřizuje všechny ostatní životní záležitosti, a spravedlivá, jelikož činí to, co jí přísluší, co je pro ni závazné, jen svou povinnost, nevypíná se.“<sup>178</sup> Měřítkem vlastního bytí duše se tak stává jednota, trvalost a přesnost.

Starostí o duši dochází k odhalení nejen přesnosti, ale i neurčitosti, jež obě představují *dvě základní možnosti* duše. Patočka říká, že „duše pečující o sebe je tedy v pohybu od neurčité bezprostřednosti k ohraničující reflexi. Tímto pohybem je filosofie a tento pohyb je skutečnost. Filosofie je tedy uchopena a dokázána činem.“<sup>179</sup> Filosofie nespočívá v ničem jiném než v tomto duši utvářejícím myšlenkovém pohybu. Z tohoto důvodu se filosofie „odehrává v duši v podobě jiskry, jež živí sebe samu.“<sup>180</sup> Ve zbylém textu *Evropy a doby poevropské* Patočka představuje starost o vlastní bytí duše ze tří hledisek (z hlediska ontologického rozvrhu, obce jako projekce duše, ovládnutí sebe sama).

Je zjevné, že i v sedmdesátých letech Patočka stále nahlíží na Sókrata jako na filosofa, jenž klade otázku po dobru vůbec, aniž by na ni měl definitivní, pozitivní odpověď. Zdá se však, že podrobněji hovoří o setrvání u této otázky. V poválečných přednáškách Patočka zdůrazňuje, že možnost pravého, jednotného a koncentrovaného života se vynořuje na podkladě „nevědění o posledním cíli, které se explikuje v ustavičném tázání a zkoušení.“<sup>181</sup> Jakkoli tato ústřední myšlenka pro Patočku stále platí, tak motivem nahlédnutí v pozdních textech podrobněji vystihuje setrvání u otázky jako „ohraničující reflexi“, jako smíření božského a lidského v době rozkladu tradičních hodnot.

V druhé části práce uvidíme, že Patočka byl hluboce spřízněn se Sókratovým pojetím filosofie jakožto myšlenkové cesty ustavičného zkoumání. Tento způsob chápání filosofie v sedmdesátých letech spatřoval i u Platóna: „Při filosofické práci je nejdůležitější, aby

---

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 127.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>181</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 116.

setrvala v pohybu a nikdy neztuhla v definitivní odpověď. Platón rozvrhl v rámci rozvíjení svého názoru o filosofickém životě jednu z nejvelkolepějších systematik, které kdy byly vytvořeny, a položil tak základ filosofické tradici, jež dodnes nebyla přerušena. A nejspecifičtější a jedinečné na jeho výkonu je *zřeknutí se*, jež do tohoto základu zároveň vložil: tento systém se zříká nároku na pravdu, neboť má charakter cesty, po níž se člověk ubírá.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 131–132. V přednáškách *Platón a Evropa* Patočka říká, že nejzvláštnější a nejhlubší na Platónově filosofickém systému je, že „ho Platón nenapsal, že Platón tento systém *nechtěl* prostě předat jako něco hotového a tradovatelného. To je důslednost myslitele, který filosofii chápe jako *živou práci* toho, kdo se stará o duši v myšlence a kdo se vyhýbá každé poslední fixaci toho, co jaksí avansuje, co nám předkládá ne prostě k přijetí anebo k věření (k věření ve smyslu *doxa*), nýbrž ke zkoumání, k další práci.“ J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 233. Dle Martina Cajthamla Patočka v sedmdesátých letech „resokratizuje“ Platónovu podobu péče o duši. Patočkův pokus o skloubení tohoto přístupu s výkladem tübingské školy platónského bádání považuje za neúspěšný přinejmenším v klíčové interpretaci vztahu mezi duší a dobrem. Viz M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 66–70, 80–87.

## II. Sókratova přítomnost v Patočkově filosofii

„Svým životem i svou smrtí Sókratés dokázal, že je možno filosofovat, a proto se věky budou ustavičně nad jeho postavou zamýšlet – není možno filosofovat bez Sókrata.“<sup>183</sup>

Patočku jako pravého filosofa přiváděl k Sókratovi především filosofický zájem. U Sókrata našel důraz na význam otázky po dobrém vůbec, po smyslu života. Setrvání u této existenciální otázky otrěse naší obvyklou životní úrovní domnělé sebejistoty a postaví nás před záhadnost bytí. Patočka od Sókrata převzal, že filosofování je třeba začít v neprozkoumaných předpokladech, v tom, na co se většinou netážeme. A tak je i Patočkova filosofie z velké části zkoumáním toho, co se nás nejhloběji týká, a jako takové se většinou skrývá.

Ve druhé části práce se pokusíme reflektovat vliv Patočkova pojetí Sókrata na jeho vlastní filosofii v konceptech historické etiky, negativního platonismu a péče o duši. Domnívám se, že tato filosofická stanoviska, která Patočka formuloval od druhé poloviny čtyřicátých let až do konce svého života, jsou inspirací Sókratem zvláště nápadná. Nejprve je musíme alespoň základním způsobem přiblížit, protože porozumění tomu, nakolik byl Patočka při jejich formulaci ovlivněn Sókratem, vyžaduje jejich znalost.

### *Historická etika*

V poválečné době, v níž Patočka přednášel o Sókratovi, pracoval rovněž na svém vlastním pojetí filosofie, a sice v knize *Věčnost a dějinnost*, kterou nepublikoval. I když začal psát tuto knihu s velkým zápalem, dopisoval ji takřka proti své vůli.<sup>184</sup> Zasluhou Filipa Karfíka dnes víme, že chybějící začátek rukopisu *Věčnosti a dějinnosti*, který se pokládal za nedochovaný, Patočka uveřejnil ve formě článku s názvem *Český humanismus a jeho poslední slovo*

---

<sup>183</sup> J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 98.

<sup>184</sup> Patočka o tom psal svému francouzskému příteli Robertu Campbellovi v dopise z 12. srpna 1947. Viz F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 128. Kromě obecnějších náhledů na *Věčnost a dějinnost* a poukazů na její zařazení do tehdejší filosofické diskuze přináší Karfíkův doslov i podrobné analýzy Patočkových prací na oné knize.

v *Rádlovi*.<sup>185</sup> Svou koncepci formuloval na základě úvah o humanismu a Rádlově filosofii, přičemž *Věčnost a dějinnost* chápal jako vlastní příspěvek k tématu humanismu. Cílem kapitoly je stručně představit Patočkovu koncepci humanismu, která ústí v pojetí *historické etiky*, a zároveň ukázat, že ji formuloval pod značným vlivem své interpretace Sókrata.

## Rádlův humanismus

Abychom lépe porozuměli Patočkově pojetí člověka ve *Věčnosti a dějinnosti*, je třeba pomoci alespoň několika poznámek poukázat na pozadí, na němž své pojetí vypracovává. Jak již bylo uvedeno, jedná se o Rádlovu filosofii, ve které měl tehdejší český humanismus podle Patočky své poslední slovo. Skutečnost, že Patočka formuluje své pojetí na podkladě Rádlových úvah, dokládá již podtitul knihy: *Rádlův poměr k pojetím člověka v minulosti a současnosti*. Patočkova kritika *Útěchy z filosofie* jakožto Rádlova filosofického odkazu<sup>186</sup> cílí především na Rádlův *platonismus* ve smyslu uznání nadčasového a nadlidského morálního zákona. Ve *Věčnosti a dějinnosti* lze nalézt celou řadu Patočkových kritických poznámek vůči Rádlovým náhledům, nicméně kritika Rádlova platonismu je ústřední.

Humanismus prostupující Rádlovou *Útěchou z filosofie* se zakládá na pojetí člověka jako služebníka morálních zákonů, což je přirozená lidská vlastnost.<sup>187</sup> Morální zákony nejsou nějakou vlastností či projevem charakteru nebo vůbec lidským dílem, nýbrž jsou mimo nás či nad námi. To je na morálce ostatně tím nejzákladnějším a „kdo nepochopí, že mravní zákon není v nás, nýbrž je pro nás, pro toho morální svět je uzamčen sedmery zámky.“<sup>188</sup>

Rádl soudí, že od doby sumerské a egyptské až do smrti Tomáše Akvinského platilo jedno metafyzické přesvědčení o pravé skutečnosti, která je morální a je již před naším narozením, přičemž její poznání člověku není dáno, ale metafyzikou se k němu touží přiblížit.<sup>189</sup> Renesance není návratem k antice, nýbrž světským hnutím, které přerušilo tok této vzdělanosti a oddělilo

---

<sup>185</sup> F. Karfik, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 126.

<sup>186</sup> *Útěchu z filosofie* Rádl psal tužkou v posteli a považoval ji za svůj filosofický odkaz. E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 7–8.

<sup>187</sup> E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 19–22.

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 11.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 76–77.

antiku a středověk od nové doby.<sup>190</sup> Světské hnutí se šířilo v nominalistické podobě proti antickému a středověkému realismu, pro něhož od prehistorie byl pravou věcí duch či idea. V nominalismu člověk není pojat jako vzor řídící z neviditelné skutečnosti běh lidského života, jelikož ideje a vzory jsou rozloženy na vládu subjektivních dojmů a říši hmotných předmětů. U Occama dochází k rozluce theologie a filosofie, kterou později v 19. století obnovil Kierkegaard.<sup>191</sup> Avšak největší autoritou nominalistů a renesance byl dle Rádl Galilei, který metafyziku nahradil přírodovědeckou exaktností. Z filosofické nejistoty vysvobodil svou dobu novou metodou pojmů konstruovaných rozumem. Uložil přírodě pojmy, čímž za sebou strhl vzdělaný svět. Novodobí filosofové uznávali Galileia; technika zvláště v 19. a 20. století ovládla svět, což mělo na metafyziku katastrofální účinek. Konstruované pojmy se sice osvědčily v technice, ale nikoli v morálních vědách, protože morální skutečnost je dříve než konstrukce. Základem morálního života je vidět skutečnost vnitřním zrakem, nelze jej vystavět na dedukcích z pouhého rozumu. Výklad živých bytostí podle vzoru neživých mechanismů je rovněž omylem, neboť v neživé přírodě mechanismy nejsou. Mechanická konstrukce vesmíru je falešná, a tak se Rádl pokouší nahlížet na vesmír jako na nám příbuznou bytost.<sup>192</sup>

Od smrti Tomáše Akvinského Rádl nachází úpadek morálního života, neboť namísto nadlidské ideje vstupuje do popředí konstruovaná lidská představa, což znamená zásadní neporozumění morálním zákonům. Morální zákony nejsou dílem člověka a nemohou být chápány jako relativní. Například Humovo učení Rádl považuje jen za vyšší variantu učení sofistů o člověku jako míře věcí, relativismu, jenž je morem pro naši dobu. Sókratés odmítl relativismus s tím, že je jen jedna pravda, čest, spravedlnost, jedno rozumné jednání. Učil, že pravda je již před naším narozením a my ji jen objevujeme, neustavujeme ji, nýbrž rodíme se do ní. Sókrata proto Rádl považuje za našeho pravého učitele metafyziky a záchranu pro svět, jenž utonul v sofistice. V Sókratově myšlení nalezneme rovněž základ Platónova učení o idejích.<sup>193</sup> Rádl odmítá relativismus, protože „ideál antický a středověký, tj. zvláště přesvědčení, že jeden morální řád vládne za všech dob celému světu, že společnost je vystavěna na základech morálních, formulovaných Platónem a evangeliem, že tento svět, ať jej chápeme fysicky jako tělo, ať jako

---

<sup>190</sup> Tamtéž, s. 67–74. Patočka hovoří o tom, že „také Rádl věří v mýtus renesance jako mateřské půdy moderní doby.“ J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 108. K Patočkovým pochybnostem o Rádlově pojetí renesance viz J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 167–168.

<sup>191</sup> E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 53–58. K Patočkovým námitkám vůči Rádlově výkladu Kierkegaarda viz J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 237–242.

<sup>192</sup> E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 75–94.

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 13–19.

hmotu, peníze, politiku, je jen mámením smyslů, a že pravý život není z tohoto světa – tento ideál platí věčně i za naší doby: „Jakož bylo na začátku i nyní i vždycky až na věky věků.“<sup>194</sup>

Odmítnutí relativismu pro Rádla znamená zároveň odmítnutí subjektivismu, poněvadž, jak lze říci s Patočkou, Rádl subjektivismus považoval za libovůli a instinkt.<sup>195</sup> Rádlův humanismus je tedy ve svém jádře jakousi obnovou klasické metafyziky, totiž přesvědčení o nadlidské skutečnosti, z níž se napájí a je pochopitelný lidský život. Moderní doba je mu dezercí od této skutečnosti, a tudíž nutně prohřeškem proti pravému, morálnímu životu. Nutno podotknout, že toto pojetí humanismu nebylo v českém myšlení pojetím jediným. Patočka rozeznává dva hlavní tábory tehdejšího českého humanismu. Jeden propůjčuje lidskému životu základ a smysl metafyzický, zatímco druhý zaujímá postoj zásadně nemetafyzický.<sup>196</sup> Rádlův humanismus byl metafyzický a právě na tuto komponentu se zaměřili jeho kritikové. Dle Patočky je základem kritik, které protestují proti Rádlovi „theokratismu“ či spolehnutí se na jiný svět feuerbachovsko-marxistické schéma, které v náboženství vidí sebeodcizení člověka. Patočka ovšem takovým kritikám Rádlovy pozice namítá, že Rádlem uvažovaná problematika je filosofická a neznamená defetismus, tj. „útěk od zápasu o všechno, co je lidsky dobré.“<sup>197</sup>

I když Patočka Rádlův humanismus chápe jako filosofické stanovisko, neznamená to ještě, že s ním souhlasí. Jak uvidíme níže, Patočkův humanismus je ve svém jádře naopak naukou *subjektivistickou*, ale pojatou nikoli ve smyslu libovůle či instinktu. Patočka totiž vznáší námitky vůči Rádlovi objektivistickému pojmání morálních zákonů, přičemž nestojí na stanovisku objektivismu, nýbrž svérázným způsobem chápaného subjektivismu. Patočkova námitka se týče upozornění na mnohost subjektivních jevů, které přesto objektivně konstatujeme (např. výpověď o tom, že je nějaká věc „divná“). Z toho, že se s něčím objektivně setkáváme jako s předmětem stojícím proti nám, ještě neplyne, že není naší manifestací či neobsahuje subjektivní prvek. Takto Patočka ve své subjektivistické pozici není uveden do rozpaků, pokud jde o dojem objektivnosti, jímž na nás působí mravní zákony.<sup>198</sup> Rádl nepočítá s následující možností: „I když nakrásně připustíme, že rozum sám sebou nemůže vytvořit přátelství ani spravedlnost, že smlouva již předpokládá mravní odpovědnost, že zvyk nic neřeší, zvláště ne otázky vzniku, že žádná osobnost nám nedá, co sami necítíme a neprožíváme, přece jen zůstává základní možnost, že mravní život je založen v samotné historické podstatě lidskosti

---

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>195</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 165.

<sup>196</sup> J. Patočka, *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 116.

<sup>197</sup> J. Patočka, *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 110–114.

<sup>198</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 166–167.

jako požadavek starosti o sebe, sókratovského *gnóthi sauton*, který není pouhým instinktem, nýbrž musí být pod bezprostředním povrchem života teprve vykresán, aby mohl vědomě určovat, a nikoli zavádět lidský život.“<sup>199</sup> V této námitce můžeme v hlavních obrysech nahlížet Patočkův humanismus, k jehož lepšímu porozumění se pokusíme přiblížit představením Patočkovy kritiky Rádlova výkladu Sókrata.

## Sókratés platónský a sókratovský

Patočka humanismu rozumí jako nauce, podle „které základní otázka filosofie, ta, kterou se do filosofie vchází a jež všechny ostatní ovládá, je *otázka po člověku*, a to *mravní otázka po člověku*: otázka po tom, co je lidsky dobré, co je dobré pro člověka.“<sup>200</sup> Patočka sice souhlasí s Rádlem v tom, že Sókratés je zakladatelem humanismu, a že klasická metafyzika je ve své odpovědi na Sókratovu otázku v podstatě metafyzikou humanistickou,<sup>201</sup> ale má výhrady k Rádlovu pojetí Sókrata, dle něhož člověk mravní svět netvoří, nýbrž pouze uznává. Patočka považuje Rádlovův výklad Sókrata za *platónský* a staví proti němu vlastní hypotézu o *sókratovském* Sókratovi, která se ve svém jádru shoduje s interpretací Sókrata, jak ji známe z poválečných přednášek.<sup>202</sup>

Patočka nemůže souhlasit s Rádlovým pojetím Sókrata, protože v něm Sókratés stojí na stanovisku platonismu, tedy *věčnosti*. To znamená danosti v podobě mravního světa, který je třeba uznat. V Patočkově pojetí je Sókratés naopak objevitelem lidské *dějinnosti*. Lidská dějinnost je ve své podstatě charakterizována nehotovostí, nedaností. Sókratés u člověka odhaluje právě tuto bytostnou nedotvořenost: „Sókratés tedy objevil člověka jako bytost od všeho ostatního nejodlišnější – lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl.“<sup>203</sup> Zde před sebou máme zásadní rozdíl mezi Sókratovým humanismem v Rádlově a Patočkově pojetí. Zatímco pro Rádla je Sókratův humanismus výrazem věčnosti, pro Patočku je ukázkou dějinnosti. Níže

---

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 165.

<sup>200</sup> J. Patočka, *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 119.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 120.

<sup>202</sup> Patočkovu přednášku o Sókratovi spolu s článkem *Remarques sur le problème de Socrate* Karfík považuje za významný bezprostřední kontext *Věčnosti a dějinnosti*. F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 131.

<sup>203</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 146.



uvidíme, že Patočkovu chápání Sókratova humanismu tvoří základ jeho vlastního pojetí humanismu.

V druhé polovině čtyřicátých let je v Patočkově výkladu Sókratovy filosofie položen důraz na *distinkci* mezi Sókratem a Platónem. Zatímco pro Rádlu je Sókratés jakýmsi apologetou věčně platné a vládoucí pravdy, kterou Platón dále formuluje ve svém myšlení o idejích,<sup>204</sup> pro Patočku tato teze neplatí. Sókratés vůbec nepostuluje nic věčně platného, nýbrž nabádá k neutuchajícímu hledání pravdy, které až Platón dává věčný výraz. Patočka říká: „nesmí se zapomínat, a zdá se, že Rádl na to zapomíná velmi často, že Platón není Sókratés a že na Sókratovu otázku není možná z hlediska vsutku sókratovského žádná obsahová odpověď, že žádná pravidla a příkazy nemohou člověku vzít riziko mravního rozhodování a že tradice nám sice může mravně pomáhat, ale také mravně dusit a falšovat. Rozumí se, že platonismus souvisí se sókratismem, ale přechod od jednoho k druhému je vyjádřen v Rádlově větě, že ‚nejsme jen tělem, nýbrž máme úkol, poslání, přikázání‘: <sup>205</sup> sókratovský je úkol a poslání, ale přikázání již nikoli.“<sup>206</sup>

Patočkovu sókratovské pojetí Sókrata je v podstatném ohledu založeno na myšlence dějinnosti lidského bytí. Morálce u Sókrata je třeba rozumět z hlediska lidské dějinnosti, nikoli odvěké pravdy. V přirozené společenské morálce, kterou znal ze svého mládí, viděl Sókratés něco hlubšího než v individualismu své doby. Ve společenské morálce se však skrývá nebezpečí, že „mravní život ztuhne v pevná dogmata, která se stanou jakoby nedotknutelnými magickými formulemi; že z morálky se stane cosi rituálně pověrečného.“<sup>207</sup> Dává-li člověk sám smysl svému životu, tak to ještě nutně neznamená odsouzenost k libovůli, neboť pramen mravního života neleží v nějaké soustavě mravních pravidel a zákonů, ale v „živé, rozhodující se osobě.“<sup>208</sup> Jde totiž o to, že „žádná soustava mravních pravidel a zákonů nevytvoří mravní osobnost a není dost podrobná a jednoznačná, aby stačila na konkrétní situace.“<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1946, s. 15–17.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>206</sup> J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 109.

<sup>207</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 165–166.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 166.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 166. Dle Ilji Šrubaře lze Patočkovu skepsi vůči pozitivním etickým principům demonstrovat na jeho rozlišení mezi ideologiemi a idejemi. I. Šrubař, *Patočkovu pojetí etiky*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 271–272. Patočka tuto distinkci představil v článku z roku 1946 *Ideologie a život v ideji*, jehož ústřední obhajoba života v ideji významným způsobem předznamenává pojetí člověka, které představuje ve *Věčnosti a dějinnosti*. Zásadní rozdíl mezi ideologií a ideou spočívá v tom, že ideologie člověka chápe z vnějšku, kdežto idea je vtělená a nikdy není lhostejná k našemu vlastnímu nitru. Patočka dává tyto úvahy do souvislosti se světovými válkami, přičemž – pokud jeho textu dobře rozumím – stupňovaná krize v přemýšlení o člověku se týče toho, že ideologie nebyly dostatečně kontrolovány ideou. Jde o to, že logika ideologie je odlišná od logiky ideje. Zatímco první pohlíží na člověka zvenčí, druhá se s ním identifikuje.

## Historická esence

Patočkova kritika Rádlova pojetí Sókrata a položení hypotézy o sókratovském Sókratovi tvoří *základ*, na němž Patočka dále vypracovává svou vlastní koncepci historické etiky. V reakci na Rádlův humanismus promýšlí v podstatě dva ústřední filosofické náhledy na člověka. Jedná se o stanoviska *věčnosti a dějinnosti* vzhledem k mravní zkušenosti člověka. Na stanovisku „ontologie věčnosti“ stojí například Platón, stoikové, Kant. Pro tuto filosofickou pozici je charakteristický důraz na to, co „v mravní zkušenosti je trvalé a objektivní“, totiž že „o morálce je rozhodnuto jaksi předem.“<sup>210</sup> Mravní zápas je tady pouze soukromou stránkou „našeho prožívání morálky, nikoli moment její nejvlastnější podstaty.“<sup>211</sup> Takové pojetí ovšem vede k rozštěpu na „mytologii svobody“ a „morální fyziku“. Odtud se pro Patočku stává pochopitelná i dvojitost ovládající moderní myšlení: sklon k pozitivní vědeckosti a romantický protest proti povrchnosti takového podniku. Patočka říká, že „vinu na tomto rozštěpu nese metafyzický eternismus, pro který esence je vždy čímsi daným, pozitivním, v nějakém smyslu již hotovým a věčným.“<sup>212</sup>

Řešení spatřuje v tom, co bychom s přirovnáním k ontologii věčnosti mohli nazvat ontologií dějinnosti. Pro takovou ontologii vzhledem k mravní zkušenosti člověka není příznačná danost a hotovost esence, ale naopak její *historičnost*. Patočkovi jde o pojetí *historické esence*, která „není všečasový či nadčasový kladný obsah, nýbrž její všečasový, obecný, nadčasový moment je záporný moment neuspokojenosti, nepřítomnosti v daném a výzva k uskutečnění v čase.“<sup>213</sup> Patočka se neshoduje s názorem některých existencialistů v tom, že původně vůbec není něco takového jako lidská esence, podstata, a že této podstatě předchází existence.<sup>214</sup> Podstata člověka je dle něj dějinná, což znamená, že není někde dána v kladné formě předem, nýbrž že naopak nějaká pozitivní určení závisí na způsobu našeho vlastního určování. Z toho vyplývá, že „bytost, již náleží tato esence, nemůže ovšem záviset na něčem cizím a vnějším, aspoň nikoli cele, nýbrž [musí] být (aspoň částečně) svobodná.“<sup>215</sup>

---

Příkladem takové logiky je Patočkovi Sókratés, jenž přemýšlením o dobru dobro nekonstatuje, ale stává se dobrým. Člověk dle této logiky dokáže žít z „vlastního pramene“, je svobodný a nežije pouze z celkové souvislosti věcí. Patočkovým přáním je, aby idea osvětlila boj o nového člověka a aby vše, co se v tomto směru děje, jí bylo souzeno. Viz J. Patočka, *Ideologie a život v ideji*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 125–131.

<sup>210</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 150.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 149–150.

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 149. Svoboda jako významné určení dějinnosti lidské bytosti souvisí rovněž s Patočkovým chápáním života v ideji: „Idea člověka je v podstatě stále táž, jen historická situace, v níž se uskutečňuje, se mění, jen hlavní

I když Patočka uznává lidskou esenci, není to esence věčnosti s kladným obsahem. Do jisté míry zde navazuje na Hegelovo pojetí historičnosti člověka s negativním momentem. Nicméně Hegel své pojetí neutralizuje tím, že „útvary vědomí, jež se v historickém procesu střídají, nechává dialektickým procesem vytvářet nutný celek, který má opět ráz nečasový – čas je tu opět proměněn ve věčnost.“<sup>216</sup> Patočka v dějinách filosofie spatřuje jistého filosofa, který byl pochopení historické přirozenosti člověka alespoň blízko – Sókrata. Sókratés položil otázku po pravém jsoucnu v mravní oblasti, v člověku, leč člověk se této své úloze vzpírá a zaslepuje se před ní.<sup>217</sup> Patočka odtud usuzuje, že „vnitřní démonie lidské bytosti, ono polouvědomělé falšování sebe sama, na které upozornili tak mnozí myslitelé, Pascal, francouzští moralisté, Nietzsche, Freud, Scheler, Sartre, by měla zde svoje kořeny.“<sup>218</sup>

## Subjektivismus

Ve *Věčnosti a dějinnosti* se Patočkovi řešení problematiky humanismu ve svém jádře rozpadá na ontologii věčnosti a dějinnosti. Lze říci, že tento zápas o bytostné určení člověka vidí již od doby Sókrata, ve které jím „nahlédnutá lidská odlišnost, kterou jsme vytkli jako dějinnost lidské podstaty, je opět pohlcena věčností a univerzálností ideového světa.“<sup>219</sup> Klasická evropská metafyzika vzniká u Platóna, který „svou tvůrčí idejí dal Sókratově starosti o duši, Sókratovu mravnímu obratu, který je původně odvratem, a má tedy záporný smysl, opět pozitivní směr; sókratovské vyvracení a rozhodování není jen odmítání falešného, nýbrž je orientováno ‚viděním‘ pozitivní jednoty a to, co je v tomto ‚synoptickém vidění‘ vidno, je právě ‚vid‘, idea.“<sup>220</sup> Ačkoli Aristotelés odmítl teorii světa vzorů a cílů, učinil z něho svět imanentních cílů: veškerenstvo spěje k poslednímu nejvyššímu cíli. Na tuto metafyziku posléze navázalo křesťanství, ale středověký systém byl od základů podkopán moderním myšlením. Novým

---

fronta, proti níž se staví, je vždy jiná. Idea je lidská svoboda; idea člověka je idea lidské svobody. Pohlížet na člověka ryze věčně zůstane vždy naprostým opakem ideje.“ J. Patočka, *Ideologie a život v ideji*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 129.

<sup>216</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 149.

<sup>217</sup> Vysvětlení „hluchých uší“ pro Sókratovu otázku po lidském dobrém Patočka nachází v Heideggerových analýzách každodennosti jako útěku před sebou. Viz tamtéž, s. 201.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 153.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 152.

faktorem mravní situace, který se začíná stále silněji uplatňovat, je *subjektivismus*. Vědomí je nově pojato jako uzavřená subjektivní substance.<sup>221</sup>

Patočka věnuje značnou pozornost modernímu humanismu, u něhož rozeznává tři základní ideje člověka, které se různě kombinují. Jedná se o naturalismus, klasickou metafyziku, subjektivismus.<sup>222</sup> Masarykův i Rádlův humanismus tkví v klasické metafyzice.<sup>223</sup> Jiným pokusem o obnovu platonismu je pokus Maxe Schelera, který ovšem – podobně jako Rádl – v etice viděl jen alternativu absolutnosti a naturalismu a nedbal toho, co Patočka chápe jako subjektivismus: „otázku, zdali člověk při všem svém začlenění do přírody nemusí být určen jako něco zásadně svého, jako zvláštní stupeň ontologický, který nelze určit ani vycházející od absolutna mimo tento svět, ani od skutečností ve světě – zdali tedy tenkrát, když na člověka pohlédneme od nadlidského či od toho, co je podlidské, neodsuzujeme se vždy k tomu, abychom spatřovali jen určitý částečný a nepodstatný aspekt.“<sup>224</sup> V tomto subjektivistickém porozumění člověku sehrává klíčovou roli otázka po smyslu vlastního bytí, kterou dle Patočky Rádl i Scheler svým způsobem přeskakují.<sup>225</sup> Patočka tak neváhá označit formu platonismu u Rádla a Schelera za zkratkovitou.

Nejdůležitější úkol filosofie člověka, která chce objasnit obtíže platonismu i naturalismu, spočívá ve „vyjasnění našeho subjektivního vztahu k ‚hodnotám‘, jejich zákonitostem, cílům, jež snad na jejich podkladě klademe, normám, jež z jejich hlediska zavádíme.“<sup>226</sup> Z tohoto důvodu se Patočka obrací ke zkoumání poměru subjektu a objektu v moderní době. Domnívá se přitom, že byl řešen třemi způsoby, které se různě proplétají: psychologicky, transcendentálně a metafyzicky. Tato tematika byla později obnovena v Husserlově fenomenologii.<sup>227</sup> Z jejího hlediska pro Patočku plyne, že „zákonitosti hodnotové a mezi nimi morální byly by dány posléze vnitřní podstatou vědomí. Nestály by tedy v určitém smyslu *nad námi*, jak si toho přejí ‚platonikové‘ stylu Rádlova a Schelerova, nýbrž běželo by o *naše* zákony, dané námi a pro nás asi tak jako zákonitosti logiky a matematiky.“<sup>228</sup>

---

<sup>221</sup> Tamtéž, s. 153–157.

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 170. Viz rovněž J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 109.

<sup>223</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 164.

<sup>224</sup> Tamtéž, s. 172.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 179.

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 181–182.

<sup>228</sup> Tamtéž, s. 187.

Uvedené řešení otázky mravního života ve formě převedení morálních hodnot na půdu subjektivity Patočku neuspokojuje.<sup>229</sup> Smysl morální zkušenosti pro něj nespočívá ani v platónském „pozvednutí nad sebe“, ani v utonutí v jemnější subjektivitě.<sup>230</sup> Schéma Husserlovy filosofie, která má být jako *philosophia prima* podkladem pro všechny odborné vědy, je „redukce jsoucná na subjekt, absorpce všech oborů jsoucná jediným nejzákladnějším, které je postupem ‚redukce‘ objeveno a vytěženo.“<sup>231</sup>

V Patočkově subjektivistickém pojetí člověka není vědomí určeno jako základní substance, jejíž vnitřní podstatou jsou dány morální zákony. Patočka totiž chce vyjít od otázky po smyslu vlastního bytí, chápat člověka z něho samého a nepřevádět jej na něco jiného. Takové chápání považuje za vlastní *sókratovský* problém, který byl překlenut po dvě tisíciletí klasickou metafyzikou, jež bránila takovému porozumění. K tomu ovšem, aby byl člověk chápán ze sebe samého, musel subjektivismus přejít z terénu pouhé kritiky poznání ke zkoumání podstaty subjektivity vůbec – k ontologické analýze člověka.<sup>232</sup> Patočka se tudíž obrací k existencialistickým odpovědím na otázku lidského bytí.

## Ontologická analýza člověka

Existencialistická filosofie podle Patočky „začíná znovu tam, kde se počala rozbíhat metafyzika stará – u problému člověka pojatého nikoli částečně, tj. psychologicky, sociálně, biologicky atd., nýbrž jako životní celek, jak to učinil Sókratés, že – si licet parva comparare magnis – začíná se znovu u Sókrata. Jako se Sókratés ptal po životě v celku, po jeho sjednocujícím cíli, který jej teprve činí pravým, skutečným životem, který se nezdá pouze, nýbrž skutečně jest, tak se táží i nynější filosofové, a jako Sókratés odpovídá svým paradoxem nevědění, tak i dnešní filosofové se vystříhají toho, aby k otázce po podstatném bytí člověka, tudíž i po tom, co je naším podstatným chtěním a cílem, dali pozitivní obsahovou odpověď. Řešení problému člověka má vyrůst z otázky jako u Sókrata.“<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> Podle Cajthamla je v textu *Věčnosti a dějinnosti* zřejmě poprvé Patočkou výslovně odmítnuta Husserlova fenomenologie pro její přílišný subjektivismus. M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 30.

<sup>230</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 187.

<sup>231</sup> Tamtéž, s. 188.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 157.

<sup>233</sup> Tamtéž, s. 214–215.

Filosofická otázka, která je odlišná od odborně vědeckých otázek a která se zároveň neztrácí v „bezbřehé a koneckonců prázdné subjektivní spekulaci“ je otázka po smyslu bytí.<sup>234</sup> Patočka se k jejímu vypracování nejdříve obrací v podobě Heideggerova pokusu o novou ontologii, poté přistupuje k Sartrově prohloubení Heideggerova negativismu a následně ke kladnému pojetí existence u Jasperse.<sup>235</sup> Obě existenciální větve se dovolávají Kierkegaarda, ale zásadně se liší ve svém pojetí existence.<sup>236</sup>

Pro „negativní existencialisty“ člověk „není ničím jiným než otázkou, či lépe tím, co je základem vši otázky, neukojeností, touhou, nevyplněnou prázdnotou a nejednotou, proto je též zásadně mimo sebe sama, je excentrický, nemůže v sobě spočinout a hledá útočiště u věcí nebo hledá paradoxní splnutí s nimi, jež by jej nicméně uchovalo.“<sup>237</sup> Patočkova kritika Heideggera a Sartra v otázce mravního života cílí právě na akcentaci podstatné negativnosti. Negativní pojetí existence je vystaveno libovůli a soukromé morálce.<sup>238</sup> Naproti tomu podle druhé existencialistické větve, kterou reprezentují Marcel a Jaspers, si existence „sama nepostačí.“<sup>239</sup> Existence je uvědomění „mezní situace každého lidského žití, a jakési ‚vzývání‘ transcendence, pravého bytí, z něhož jest jak svět, tak existence, jež se světu vymyká.“<sup>240</sup> Jaspersovo pojetí existence je mnohem bližší tradiční metafyzice než pojetí negativních existencialistů, ale v případě morálky pro něj neexistuje daný mravní kodex. To ovšem neznamená libovůli, neboť „existence žije před tváří transcendence a z ní jako svého původu, a tudíž v mravním ohledu rozhodujeme sice svobodně, ale přece ne sami a ne libovolně.“<sup>241</sup>

Patočka není spokojen ani s jednou z existenciálních větví, poněvadž nechce utonout v ryze záporném existencialismu, ani „vzývat“ transcendenci. Rovněž netvrdí, že objektivita je

---

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 188.

<sup>235</sup> Karfík se domnívá, že myšlenku učinit z *Věčnosti a dějinnosti* příspěvek do diskuze k existencialismu Patočkovi vnukla jeho prázdninová četba z roku 1947. Četl v té době „Sartrovy novely, Ruyerovy *Éléments de psychobiologie* a monografii Mikela Dufrenna a Paula Ricœura *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Paris 1947).“ F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 129.

<sup>236</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 217.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 215.

<sup>238</sup> Tamtéž, s. 216–217. Dle Cajthamla Patočka odmítá Heideggerovo a Sartrovo negativistické pojetí lidské existence „v podstatě proto, že tato pojetí lidské existence implikují mravní relativismus, tedy tezi, že neexistuje stanovisko, z něhož by bylo možné hodnotit jednu soukromou morálku objektivně (absolutně) výše než morálku jinou.“ M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 31.

<sup>239</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 217.

<sup>240</sup> Tamtéž, s. 217.

<sup>241</sup> Tamtéž, s. 218. Karfík výstižně poukazuje na to, že Patočka své pojetí člověka „hledal v moderním pojmu existence, který se pokoušel definovat kdesi uprostřed mezi ‚negativním‘, na pojmu nicoty založeným existencialismem Heideggerovým a Sartrovým na jedné straně a ‚pozitivním‘, tradičněji metafyzickým, na pojmu transcendence založeným existencialismem Karla Jasperse a Gabriela Marcela na straně druhé.“ F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 133.

posledním faktem. Nechce se přitom vzdát metafyziky, protože metafyzika v životě člověka nedohrála svou úlohu.<sup>242</sup> Jeho metafyzická pozice vychází z náhledu na *dialektickou* povahu skutečnosti. Nejedná se ovšem o „pouhou“ objektivní dialektiku, „která se odehrává v myšlenkových procesech zcela ve své zákonitosti nezávislých na subjektivním dění.“<sup>243</sup> Jde o dialektiku, jež náleží k bytostné stavbě ducha a jejíž podstatou je „boj ducha s předmětností.“<sup>244</sup> Patočka tím myslí protest „proti výlučnosti předmětného jsoucna.“<sup>245</sup> K základní stavbě ducha náleží tzv. „negativní afekce“, která se projevuje tím, že „sice klademe veškerenstvo věcí (a svůj rozdíl od nich), ale zároveň nemůžeme věřit a nevěříme, že bychom v něm měli plné, pravé jsoucno.“<sup>246</sup> Otřesení předmětné jistoty jakožto přístupu k metafyzice je pro Patočku pochopitelné právě touto *dialektickou negativní afekce*. Například i reduktivní postup u Husserla, v němž je jsoucno pojato jako relativní k subjektu, je rovněž částí této dialektiky.<sup>247</sup>

Pomocí poukazu na prožitky narušující navyklou neproblematičnost našeho života chce Patočka dokázat, že „předmětnost není prostě dána jako jsoucno vůbec, jako pravá skutečnost, nýbrž že je naopak právě ve své samozřejmosti, ve své základnosti a soběstačnosti postižena negativním předznamenáním a že o své uznání musí bojovat, a to na cizí půdě a pomocí cizích sil.“<sup>248</sup> K základu vědomí tak náleží *transcensus* předmětného jsoucna, přičemž vědomí se ocitá před dvojí možností. Může svou transcendenci uvolnit pro nějaký druh danosti například v podobě tradice, a tak budoucnost proměnit v minulost, upadnout do „veřejného jakkolvěku“, zapomenout negovat a transcendovat danost, ba dokonce chápat transcendenci jako excentričnost. Nebo se „obrátil k tomu, čeho dosud není vůbec. Ujistí se, že není žádného daného cíle, dokud o cíli samo nerozhodne, že i domněle vnucené a uložené účely a funkce života jsou utajeně, nepřiznaně z jeho milosti. Že právě zde musí transcendovat, že pro ně neexistuje předem narýsovaná pozitivní cesta.“<sup>249</sup>

---

<sup>242</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 218.

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 227.

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 223. Patočka podle Cajthamla navazuje na svou koncepci nezpředmětnitelného nitra, přičemž důraz „již není položen na zdůrazňování bytostného souvztahu předmětnosti a intencionálního života s nitrem jako jeho nezpředmětnitelným základem, nýbrž na ‚afekci předmětu záporností‘.“ M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 31. K Cajthamlově pojednání o Patočkově filosofické tvorbě z let 1936–1945 viz M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 21–26. Patočkovu filosofickou koncepci z téhož období představuje v textu *Odyssea zkonečnělého absolutna* rovněž Karfík. Viz F. Karfík, *Odyssea zkonečnělého absolutna*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 30–37.

<sup>247</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 218–223.

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 231.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 233.

## Transcensus a etika

V možnosti transcendence předmětného jsoucna je třeba spatřovat jádro Patočkovy koncepce historické etiky. Transcendenci Patočka chápe jako podstatu člověka. Jedná se o bytostnou nehotovost, která je ovšem kladem, protože překračováním danosti usilujeme o „pravé bytí“, čímž realizujeme sami sebe. Takové sebeuskutečnění je „sumární formulace životní úlohy, úlohy bytostné, která je zároveň úlohou mravní.“<sup>250</sup> Nejde o libovůli, jež vylučuje jakékoli direktivy, nýbrž o uvědomění si existence negativních příkazů, které „brání, aby se zabsolutnila, za pravé jsoucno považovala některá z daných, empirických určeností člověka.“<sup>251</sup>

Snad není přehnané pohlížet na pojetí historické etiky jako na jakousi existenciální aktualizaci Patočkova porozumění Sókratově filosofii. Transcensu nemůžeme porozumět bez klíčového pojmu Sókratova myšlení: *vědění nevědění*. Transcensus není předem určen, je naopak „chráněn a veden negativním ‚vědění‘, věděním nevědění – věděním o tom, co není pravým jsoucnem, co jako dané, záliba, instinkt, rutina, zvyklost není pozitivní.“<sup>252</sup> Patočka se stejně jako Sókratés neobrací k pozitivně danému, ale naopak svým myšlením usiluje o jeho překročení, což činí jeho etiku historickou. Budiž znovu zdůrazněno, že nejde ani o pozici libovůle, ani o absolutizaci nějakého pozitivního určení člověka.<sup>253</sup> Vůči uvedeným krajním polohám je Patočkovu pojetí historické etiky chráněno konceptem transcensu jakožto podstatou člověka. Tak Patočka uvažuje o historické etice jako o „etice rizika a nejistoty i vnitřní nutnosti.“<sup>254</sup>

Vzhledem k tomu, že věděním nevědění bytostně náleží k transcensu, jeví se problematičtější výše uvedené tvrzení, že „hlavní inspiraci Patočkovy interpretace Sókratovy péče o duši z roku 1947 je třeba hledat v jeho koncepci transcensu jako ‚boje ducha s předmětností,“<sup>255</sup> protože

---

<sup>250</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 233. Zde jistě stojí za povšimnutí, že Patočka chápe životní úlohu *zároveň* jako úlohu mravní. Šrubař se zabývá tématem etiky u Patočky obecně, přičemž zdůrazňuje, že filosofie jako modus pohybu průlomu je „vždycky praktická, a nemá tudíž smysl vykazovat etiku jako speciální disciplínu v rámci filosofie.“ I. Šrubař, *Patočkovu pojetí etiky*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 272.

<sup>251</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 234.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 234.

<sup>253</sup> Šrubař říká, že „má-li tedy filosofie jakožto etika umožnit život v pravdě tím, že transcenduje zvěcnělé tlaky, nemůže toho dosáhnout tvrzením preskriptivních normativních zásad, nýbrž pouze jejich popřením, negací, která obrací pohled na otevřenost možnosti existence a zdůrazňuje odpovědnost za jejich volbu. To ale není cestou k nihilismu; starost o druhého obsažená v této odpovědnosti spíše vyžaduje diskursivní, sókratovské osvětlení volby, která má být učiněna.“ I. Šrubař, *Patočkovu pojetí etiky*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 272.

<sup>254</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 234.

<sup>255</sup> M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 35.



tuto koncepci Patočka zjevně formuluje ze stanoviska svého chápání Sókratovy filosofie s ústředním pojmem negativního vědění.<sup>256</sup>

Je-li transcensus nemyslitelný bez vědoucího nevědění, tak to zároveň znamená, že je třeba spatřovat jej v souvislosti s otázkou po životě v celku, po jeho sjednocujícím cíli. O toto přece běží v Sókratově otázce po dobru, na kterou Patočka neodpovídá jako Rádl eternisticky,<sup>257</sup> ale dějinně. Pojetí historické etiky je tak ve svém jádře věrno sókratovskému způsobu života v otázce. Není to etika nezlomné odpovědi, nýbrž ožehavosti otázky, kterou mravní jednání nesmí ztratit ze zřetele. Morální jednání ještě nezaručuje věrnost příkazům, poněvadž je vázáno na vnitřní nutnost i riziko lidské dějinnosti. Stanovisko lidské dějinnosti je sice stanoviskem subjektivním, ale nejde přitom o žádné utonutí v subjektivitě jako ústřední substanci, ačkoli člověk dává smysl svému životu. Ani subjektivita myšlená jako substance, ani věčnost, nýbrž dějinnost je klíčem k porozumění člověku. Tak Patočka říká, že mravní svět „je založen v samé podstatě člověka – ale ovšem tato podstata sama neodlučně souvisí s problémem života v celku a posléze skutečnosti v celku, a tu třeba nejen lidský život chápat celkově, nýbrž opět z celku vyššího, do něj jej zařadit, učinit aspoň pokus o to na samé hranici pochopitelnosti – snažit se porozumět, když ne vyložit, co může znamenat ten velký zápas člověka o sebe a smysl života v celku jeho dějin a v celku univerzálním vůbec.“<sup>258</sup>

Chápeme-li etiku jako disciplínu, která podává odpověď na otázku po morálním lidském jednání, tak v právě naznačené Patočkově koncepci *nenalezneme* soubor konkrétních pravidel, jež nám takové jednání zaručí. Pokud člověk k historické etice přistupuje s očekáváním jasných životních příkazů, bude patrně zklamán. O této etice totiž platí to, co Patočka říká o Sókratovi: „Sókratés nemá žádných dogmat, která by lidem doporučoval, a žádných pozitivních morálních nauk, jež by předkládal jako životní recepty; jeho úkolem je budit lidi k jejich vlastní bytnosti, k vlastní podstatě.“<sup>259</sup> Etické jednání je pro Patočku neodlučitelné od obratu k vlastní podstatě, uvědomění si naší podstatné nehotovosti a našeho poslání dát životu smysl. Takové jednání se vždy uskutečňuje v konkrétních situacích. Spíše než ve formě nezlomného pozitivního příkazu, lze princip morálního jednání spatřovat v ryze záporné podobě vědění nevědění jako ochrany

---

<sup>256</sup> Patočka pochopitelně nebyl ovlivněn pouze svým výkladem Sókrata. Například v pojetí záporné podstaty člověka jako bytostného kladu lze dle Karfíka spatřovat inspiraci hegelovské dialektiky ducha. F. Karfík, *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 133. Na hegelovskou inspiraci Patočkovy koncepce upozorňuje rovněž Cajthaml, viz M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 55. V Patočkově koncepci existence nacházející se jednak před možností proměny budoucnosti v minulost, jednak před možností pravého bytí je zjevný vliv Heideggerova chápání vlastního a nevlastního modu existence.

<sup>257</sup> J. Patočka, *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 108–109.

<sup>258</sup> J. Patočka, *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 114.

<sup>259</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 146.

vůči absolutizaci nějakého příkazu. Nejde o rezignaci na morální pravidla, ale naopak o probuzení k pravému bytí, tj. nespolehat se slepě na imperativy, nýbrž otvírat oči pro naše vlastní jednání při uvědomění otázky po lidském dobrém, sjednocujícím cíli lidského života. To neznamená, že morální pravidla jsou transcendentním popírána či dokonce zavržena, ale že se nad námi nevznáší jako samospasitelné formule, že zkrátka i morální příkazy nejsou ušetřeny konfrontace s naší podstatou smysl utvářejících bytostí. Odtud, myslím, je třeba rozumět Patočkovým slovům o tom, že „z našeho stanoviska i zákony věrnosti považované obecně za nejprísnejší, mohou být někdy porušeny, děje-li se to ve jménu ještě prísnejšího úkolu, prísnejší vazby, té totiž, bez níž nám nelze vůbec *být* v onom vyšším, pravém smyslu, splnit poslání, kterému se plně oddáváme a které nás dotváří.“<sup>260</sup>

Zdá se, že s důrazem na vědoucí nevědění má Patočkou rozvržená historická etika blízko ke skeptické etice představené Wilhelmem Weischedelem. Dle Weischedela je v době radikálního tázání etika možná pouze jako skeptická etika. Něco takového se na první pohled může jevit nesmyslným, neboť se zdá, že skepticismus jakožto tázání do krajnosti vylučuje etiku, jež formuluje morální pravidla a apeluje na jejich dodržování. Nemá-li se ale člověk vzdát sám sebe, nemůže na etiku rezignovat. Weischedel ukazuje, že z hlediska skepticismu nelze přijmout etické nauky, jež se zakládají na metafyzické a theologické rovině. Podniká pokus o odhalení takového nevykazatelného předpokladu u celé řady etických nauk od antiky až do jeho současnosti. Přesto ale skepticismus nevylučuje etiku vůbec. Za jistého předpokladu ji lze rozvrhnout. Tento předpoklad možnosti etiky je věcí čtyř základních *rozhodnutí*: ke skepticismu, ke svobodě, k bytí, k utváření bytí. Weischedel tedy nezakládá etiku na nějaké absolutizaci, nýbrž na rozhodnutí ke skeptické existenci. Taková existence zahrnuje tři základní postoje – otevřenosti, odstupu a odpovědnosti –, z nichž vyplývají jednotlivé etické postoje. Například ze základního postoje otevřenosti vyplývá pravdivost, věčnost, soucit; z odstupu plynou odříkání, skromnost, pokora, vzdání se sebe, sebeovládání, uvážlivost, statečnost a upřímnost, velkomyslnost a laskavost, duševní rovnováha a trpělivost; z odpovědnosti lze vyvodit solidaritu, spravedlnost, věrnost. Weischedel předvádí možnost skeptické etiky, aniž by jediným důsledkem skepticismu bylo zřeknutí se etických příkazů.<sup>261</sup>

Jakkoli se Patočkův a Weischedelův rozvrh etiky stýkají v ústředním požadavku radikálního tázání, jsou mezi nimi rozdíly. Patočka dospívá k historické etice na základě určení podstaty člověka, kterou spatřuje v transcensu předmětného jsoucna, tedy v historičnosti. Historická

---

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 166.

<sup>261</sup> Viz W. Weischedel, *Skeptická etika*, Praha 1999.

etika je rozvržena na základě historické esence člověka blíže určené jako transcensus. Weischedel rozvrhuje svůj koncept skeptické etiky nikoli na základě odhalení bytnosti člověka, ale na podkladě požadavku současného myšlení, které dle něj nemůže uhnout nároku skepticizmu jakožto radikálního tázání. Patočka nevypracovává etický „systém“, k němuž nakonec přece jen v jisté podobě dospívá Weischedel, nýbrž setrvává u stanoviska vědění nevědění jako ochraně vůči absolutizaci. Weischedel je tak konkrétnější, jeho skeptická etika sestupuje na úroveň analýz každodenních morálních příkazů ve světle skeptikových úvah. Skeptická etika je věcí rozhodnutí, kdežto historická etika je založena na odhalení transcensu jakožto podstaty člověka.

\*

Vliv Patočkova přístupu k Sókratovi na jeho vlastní koncepci historické etiky ve *Věčnosti a dějinnosti* lze spatřovat již v titulu knihy, v němž tkví distinkce mezi filosofií vzývající jasný svět věčnosti bez bytostné problematičnosti a filosofií, pro níž je otázka a hledání pravým tématem. Patočkův humanismus není eternistický, nýbrž dějinný, čímž se hlásí k Sókratově neutuchajícímu pátrání po pravdě bez definitivní jasnosti. Je to humanismus vyznačující se subjektivismem, v němž je člověk určen jako zvláštní ontologický „stupeň“, což znamená, že klíč k jeho porozumění leží v jeho vlastní existenci. Lidskou existenci charakterizuje transcensus jako překračování předmětného jsoucna, jenž je veden negativním věděním, které existenci chrání před libovůlí či absolutizací nějakého konkrétního, pozitivního určení. Svým transcendováním existence utváří samu sebe, usiluje o pravé bytí. Tady je v modifikované formě zjevný ústřední termín Patočkovy interpretace Sókrata, a sice v podobě starosti o duši, oné „uvědomělé tvorby vlastní podstaty.“<sup>262</sup>

Etika, kterou Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* předkládá, je nemyslitelná bez jeho porozumění Sókratovi. Zároveň však spočívá na jistém metafyzickém pojetí lidského bytí. Vychází sice od člověka, ale od člověka chápaného jako svébytná existence, pro níž předmětné jsoucno *není* vším. Právě toto bytostné překračování jsoucna tvoří základ Patočkovy metafyzické pozice. Nejde o metafyziku vzývající věčné skutečnosti nad člověkem, nýbrž spíše o metafyziku tkvící

---

<sup>262</sup> J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 146.

v samotné podstatě lidské existence, za jejíž dosvědčení lze považovat transcensus.<sup>263</sup> Téma metafyziky Patočka činí explicitním polem svého zkoumání v projektu *negativního platonismu*.

## *Negativní platonismus*

Patočkovo porozumění Sókratově filosofii sehrává významnou úlohu v koncepci negativního platonismu. K tomu, abychom nahlédli, jakým způsobem byl Patočka při formulování této koncepce ovlivněn Sókratem, je třeba nejprve obecně pojednat o negativním platonismu. Pojednání o negativním platonismu by mohlo být tématem samostatné a obsáhlé studie. Proto se zde pokusíme pojednat především o tom, co snad tvoří jádro této koncepce.

Krátký text s názvem *Negativní platonismus* Patočka dokončil v roce 1953.<sup>264</sup> Z dochovaného *Rozvrhu „Negativního platonismu“*<sup>265</sup> je zřejmé, že Patočkou uveřejněný text je součástí širšího projektu.<sup>266</sup> Stať *Negativní platonismus* není zkrátka Patočkovým celkovým příspěvkem k danému tématu. Do konceptu negativního platonismu náleží také další články a studie.<sup>267</sup> Mnohé z těchto textů nebyly Patočkou publikovány, a navíc značná část z nich je ve formě zlomků a náčrtů, tedy podkladů pro další vypracování.

Stať *Negativní platonismus* lze patrně považovat za jakási prolegomena k nedokončenému projektu negativního platonismu. Patočka zde totiž mluví o negativním platonismu v

---

<sup>263</sup> V článku z roku 1947 *Ještě k některým novějším kritikám Rádla* Patočka naznačuje své stanovisko k metafyzice: „Chtěl bych se rovněž domnívat, že má-li metafyzika být opět možná, musí se ze svých nesnází, v nichž tkví od 18. věku, sama poučit a obnovit se; vycházejíc, tak jako klasická metafyzika, z pojmu člověka, nesmí jej pojímat rovnou sub specie věčných, předem hotových cílů–idejí, po způsobu platónském, nýbrž musí se vyrovnat výslovněji s otázkou dějinnosti člověka.“ J. Patočka, *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 114.

<sup>264</sup> Karfík usuzuje, že Patočka začal pracovat na projektu negativního platonismu bezprostředně po zákazu přednášet v roce 1950. Negativní platonismus nahrazuje Patočkovy nedokončené rukopisy z válečného období. Na místo pojmu nitra a ducha nastupuje pojem Ideje. F. Karfík, *Odysseya zkonečnělého absolutna*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 42–43.

<sup>265</sup> J. Patočka, *Rozvrh „Negativního platonismu“*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 443–445.

<sup>266</sup> Dle Martina Rittera si lze o struktuře tohoto projektu učinit představu právě z *Rozvrhu „Negativního platonismu“*. O samotném textu *Negativní platonismus* soudí, že se patrně jedná o vypracování 1. bodu onoho rozvrhu. M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, *Reflexe* 34, 2008, s. 92, pozn. 63.

<sup>267</sup> Například delší esej *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 243–302. K této studii se vztahuje několik dalších náčrtů, na něž odkazují vydavatelé Patočkových sebraných spisů; viz *Ediční komentář k Péči o duši I*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 503. Rukopis *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 447–480; *Ideologická metoda*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 481–488. Další náčrtů a zlomky jsou vydány ve třetím svazku sebraných spisů, viz J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 601–731.

dost *obecné* rovině, představuje vlastní koncepci. V této stati se navíc dotýká významných témat, která jsou v různých stupních rozpracovanosti pojednána ve zlomcích a náčrtech. Z tohoto důvodu nám může spis *Negativní platonismus* posloužit jako vhodný text k utvoření si základní představy o Patočkově koncepci negativního platonismu. Možná že jej Patočka i takto zamýšlel, když ho roku 1953 dal z rukou pod obecným názvem *Negativní platonismus*.

Patočka koncipuje negativní platonismus v rámci diskuze o metafyzice. To je patrné již z podtitulu *Negativního platonismu: O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. Poukazuje přitom na zásadní nejasnost ohledně metafyziky. Na jedné straně sice panuje povědomí o jejím konci, výtka metafyzičnosti je používána jako smrtelná zbraň, ale na druhé straně není dostatečně vyjasněno, co metafyzika vůbec je. Dochází ke vzniku tzv. *integrálního humanismu*, jemuž jde o zničení metafyziky díky lidskému ovládnutí přírody a organizaci společnosti. Patočka ukazuje, že je-li metafyzika naukou o celku,<sup>268</sup> tak i vůči ní nepřátelské směry typu pozitivismu nejsou prosty metafyziky, protože si nárokují slovo o celku.<sup>269</sup>

Úvaha o metafyzice vyžaduje otázku po její historii. Patočka poukazuje na obtíže spojené s rozvinutím ryze historické otázky po vzniku metafyziky. Již na tuto otázku se totiž nahlíží z hlediska metafyziky. Zdá se nicméně, že za její vlastní vznik jakožto pozitivní, obsahové nauky o celku má položení odpovědi na sókratovskou či předsókratovskou otázku ve formě záměny transcendentního bytí za věčné jsoouco. Toto jsoouco je zachytitelné pomocí pojmů. Vzniká metafyzika jakožto pozitivní nauka o celku. K vlastnímu uskutečnění takto pojaté metafyziky ovšem podle Patočky nedochází u Platóna, ale až u Aristotela.<sup>270</sup> Metafyzika se spojuje s teologií, přičemž k významnější změně dochází až v novověku u Descarta. Jedná se o změnu v pojetí rozumu: nejde o rozum organický, celkový, nýbrž dospívající k celku jakožto k sumě částí. Pochybnosti o tomto postupu projevuje Pascal, který tak reprezentuje osvícenské

---

<sup>268</sup> V rukopisném zlomku *Nemetafyzická filosofie a věda* Patočka vypočítává následující podstatné znaky metafyziky: „1. je základem vědění o jsoouco v celku, totiž vědění o základě jeho bytostné struktury; 2. je kladné a obsahové [vědění]; 3. obsahuje nejen vědění o tom, co jest, nýbrž i tom, co je dobré, co má být; o určení a smyslu věcí, v tom počtu i člověka. Nejdůležitější v metafyzice je však, že své kladné, obsahové a celkové vědění považuje za něco samozřejmě objektivního, že celek, kladnost a obsahovost promítá na jedinou úroveň; v tom spočívá synkretismus metafyziky.“ J. Patočka, *Nemetafyzická filosofie a věda*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 609.

<sup>269</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 303–306.

<sup>270</sup> Patočka o Platónovi v této souvislosti říká: „Ovšemže by Platón nebyl Platónem, kdyby v něm nebylo i více než Platón. Nedořešenost metafyzického problému projevuje se u něho kategoriemi jako *arretón*, *epekeína tés úsias*, v poslední „racionální“ neodvoditelnosti chórismu, a tudíž samostatnosti ideového světa, o kterém sedmý list říká *hréton gar údamos estin*...“ Tamtéž, s. 310–311. Tato Patočkova poznámka k Platónově filosofii je důležitá vzhledem k poznání Patočkova přístupu k Platónovi v padesátých letech. Je vidět, že jeho pojetí Platóna z padesátých let je v jisté shodě s nazíráním na Platóna v sedmdesátých letech, pokud jde o zdůraznění onoho rysu nevyslovitelnosti.

období charakterizované nemožností pochopit člověka ryze prostředky konečného a pozitivního rozumu. Patočka se domnívá, že od osmnáctého století dochází na jedné straně k zakotvení v konečném, jakoby bylo celkem (empirismus, skeptická negace metafyziky, pozitivismus), a na druhé straně se uskutečňuje pohyb návratu k organickému pojetí rozumu (za největšího představitele lze považovat Hegela). Oba proudy se nicméně setkávají, čehož výsledkem je již změněný integrální humanismus jakožto radikální antropocentrismus. Za dva obory kritiky antropologického zaměření Patočka považuje v jistém smyslu teologii a filosofii existence.<sup>271</sup>

Z právě načrtnutých dějin metafyziky je možné usuzovat, že jakkoli se mluví o konci metafyziky, tak dle Patočky metafyzické období filosofie úplně *neskončilo*, ba naopak došlo k jeho rozvinutí v podobě integrálního humanismu. Patočkovým záměrem ovšem není překonávat metafyziku po „neplodném“ způsobu její kritiky z hlediska jazyka a pojmů, jichž metafyzika užívá. Chce metafyziku pochopit a „vyjmout z ní v očištěné podobě její podstatnou filosofickou vůli a vést a nést ji dále.“<sup>272</sup>

K vlastnímu rozvíjení koncepce negativního platonismu se Patočka ve stejnojmenné stati dostává přes právě uvedenou kritiku metafyziky z hlediska jejího „slovníku.“ Této kritice namítá, že jazyk není ničím jednoznačným, nýbrž roste v dějinném procesu. Něco takového jako historičnost struktury jazyka je ale umožněna tím, že člověk je uvolněný od daného, že je v tomto smyslu svobodný. Tvorba vět v metafyzice bez faktického obsahu předpokládá nejen časový horizont, ale rovněž vyzvednutí, uvolnění člověka z rámce pouhé danosti. Základní zkušenost člověka je tedy *zkušenost o svobodě*, spočívající v neuspokojení v daném a sensuálním, jež není vším. Je to zkušenost transcendence a jako taková je zkušeností o „celkovém smyslu.“ Není aristokratickou výsadou, charakterizuje člověka vůbec, protože z ní tvoří i tam, kde se k ní obrací zády.<sup>273</sup>

Patočka se nemůže spokojit s kritikou metafyziky, která nenahlíží tuto základní lidskou zkušenost. Vzhledem ke zkušenosti svobody se metafyzika nejeví jako něco ryze nesmyslného, nýbrž jako něco „ustavovaného“ z této zkušenosti. Pro člověka je tudíž přirozené „dělat“ metafyziku, jelikož to vyplývá z jeho základní zkušenosti.<sup>274</sup> Tato zkušenost je základem

---

<sup>271</sup> Tamtéž, s. 306–316.

<sup>272</sup> Tamtéž, s. 317.

<sup>273</sup> Tamtéž, s. 317–324.

<sup>274</sup> V roce 1939 Patočka odkazuje na Kanta, dle něhož „člověk dělá metafyziku tak přirozeně, jako dýchá.“ J. Patočka, *Filosofie v dnešní situaci*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996. s. 105–106. V této souvislosti lze uvést i názor Maxe Schelera: „Tvořit nebo netvořit metafyzické ideje a metafyzický cit, dejme tomu myšlenkovou představu toho, co jako jsoucí existuje samo díky sobě (*ens per se*), na čem všechno ostatní závisí a co tvoří základ

metafyziky v jejím vzniku a vývoji. Sókratés zkušenost svobody formuloval myšlenkou o nevědoucím vědění a nevstoupil do vlastní metafyziky. Něco takového podnikl až Platón tím, že zkušenost svobody vyložil pomocí systému pojmů. Vzhledem k tomu, že metafyzika stojí na zkušenosti, jež není kladnou a obsahovou, nýbrž má naopak záporný ráz, nemůže se ustavit jako věda. K tomu je potřeba kladné a obsahové zkušenosti pasivní, tedy předmětného prožívání jsoucna. Nicméně předmětné prožívání jsoucna je umožněno distančním rázem zkušenosti o svobodě, protože právě ona je zkušeností *celkovou*.<sup>275</sup> Patočka říká: „Jedině tím, že jsme vždy za vším předmětným, že nám žádné předmětenstvo nepostačí, tvoří nám celek – neboť skutečný soubor všeho jsoucna konečného je nám přirozeně naprosto nepřístupný.“<sup>276</sup>

Odhalení zkušenosti svobody je významný krok při koncipování negativního platonismu. Díky tomuto odhalení se ukazuje, že metafyzika se svým nárokem na kladné poznání celku tomuto nároku z principiálního důvodu nemůže dostát. Vychází sice z podstatné lidské zkušenosti, ale vše vykládá světsky, předmětně, obsahově. Tento způsob výkladu nemůže postihnout celek, poněvadž zkušenost celku není obsahová, předmětná, ale negativní, distanční zkušenost svobody. Pro metafyziku jako takovou to ještě neznamena vnitřní neoprávněnost, nýbrž odhalení toho, že *způsob* jejího tradičního rozvíjení není validní. V tomto smyslu je třeba rozumět Patočkovým slovům o tom, že chce metafyziku překonat i uchovat v hlubším smyslu.<sup>277</sup>

K rozvinutí tohoto úkolu se Patočka v poslední části *Negativního platonismu*<sup>278</sup> obrací k významnému pojmu metafyziky, k *Ideji*. Ideu ve shodě s odhalením negativního rázu lidské zkušenosti o svobodě vykládá ve smyslu nikoli pozitivního, ale negativního platonismu; nikoli jako věčný předmět, vzor, jehož jsou věci pouze nedokonalou nápodobou, nýbrž jako non-realitu, které je všechno neadekvátní. Není to tedy tak, že by věci byly nápodobou Ideje, nýbrž ona jakožto „odpředmětňující síla“ umožňuje vznik nových „věcí“, nového. Takto pojatá Idea není nic předmětného, a právě proto se z hlediska pouhé předmětnosti jeví jako nicota. V této souvislosti Patočka opět vystupuje proti logickému vysvětlení, které v nicotě vidí pouhou iluzi

---

člověka i světa, něco takového si člověk nevybírání. Takovou ideu a takový cit člověk vždycky vědomě nebo nevědomě *nutně má* na základě svého usilování a tradice.“ M. Scheler, *Filosofický pohled na svět*, in: M. Scheler, *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 109. Patočka je v negativním platonismu vůbec blízký Schelerově stanovisku týkající se významu sféry absolutna pro člověka. Jakkoli ale oba kritizují pouhé pozitivistické řešení a zdůrazňují poznání člověka, tak se domnívám, že Scheler nakonec činí krok, jehož se Patočka zdržuje. Scheler totiž vidí člověka zakotveného ve věčném duchu jako spolutvůrce ideálního vývoje, k němuž dochází ve světovém procesu. Viz tamtéž, s. 116–119.

<sup>275</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 324–327.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 325.

<sup>277</sup> Viz J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 326–327.

<sup>278</sup> V následujících dvou odstavcích vycházím z poslední, páté části *Negativního platonismu*.

jazyka. Jako taková se skutečně jeví, ale jenom v předmětné „rovině“. Díky zkušenosti svobody ale víme, že tato rovina není vším, ba naopak vyžaduje „osmyslující“ bázi, kterou je právě zkušenost svobody. Jaký je ale vztah mezi Ideou pojatou jako non-realita a zkušeností svobody?

K odpovědi na tuto otázku je třeba uvažovat o dalším z klíčových pojmů negativního platonismu, kterým je *chórismos*. Chórismos je třeba podle Patočky pochopit jako absolutní, naprostý předěl mezi Ideou a předmětem. Je to naprosté oddělení, které není spojeno v něčem třetím, co by obě „složky“ vázalo dohromady. Takto pojatý chórismos je totéž co zkušenost svobody. Ideu Patočka označuje jako symbol svobody. Idea „stojí“ nad jsoucnem subjektivním, ale i objektivním. Lze říci, že Idea je transcendentní a naše základní zkušenost svobody je druhou stránkou transcendence Ideje. Člověk je historický, ale jeho historičnost se zakládá ve zkušenosti o svobodě jakožto transcendenci – a snad to lze takto formulovat – k Ideji jakožto nadpředmětnosti.

Zde před sebou máme snad onu základní koncepci Patočkova negativního platonismu jakožto jeho vlastního postoje k metafyzice a jejím problémům. Filosofie může žít i po konci klasické metafyziky v podobě filosofie negativního platonismu, která zachovává v očištěné podobě její podstatnou filosofickou vůli. Tato filosofie se nestaví zády k zásadním lidským otázkám, a už vůbec nechce být čirou destrukcí typu skeptické negace metafyziky, ale usiluje o vykázání meze nároku, který na sebe vzal pozitivní platonismus. Patočka tak říká, že filosofie záporného platonismu je chudá i bohatá. Její chudoba spočívá v tom, že nemá klíč odemykající celek universa, nedosahuje posledního dna. Na druhou stranu je bohatá, protože „zachovává člověku jednu z jeho podstatných možností, totiž filosofii očištěnou od metafyzických nároků; ukazuje, kde ji nelze žádným jiným duchovním elementem, teoretickým či praktickým, z její nejvlastnější domény vypovědět; zachraňuje člověku dále možnost opřít se o pravdu, která není relativní a ‚světská‘, i když nemůže být formulována kladně a obsahově; ukazuje, co pravdy je na odvěkém metafyzickém zápasu člověka, na jeho boji o cosi povýšeného nad přírodnost a tradičnost, na zápase o věčné a nadčasové, na stále se obnovujícím boji proti relativismu hodnot a norem, a to při současném přítakání myšlenky o základní historičnosti člověka a relativnosti jeho orientace v okolí, jeho vědy a praxe, jeho obrazů života i světa.“<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 335–336.



## Vztah k celku

Základní otázkou, na níž vyrůstá filosofie negativního platonismu, je otázka celku. Právě „na podkladu“ tradiční metafyziky s její ambicí *zmocnit se* celku, dosáhnout absolutního vědění, formuluje Patočka negativní platonismus. Druhou stránkou věci je ovšem situace filosofie v Patočkově době, v jistém ohledu příznačná kritikou metafyziky. Patočka promýšlí tuto situaci, čehož výsledkem je negativní platonismus. Ze stanoviska negativního platonismu se dopouští kritiky významných filosofických koncepcí včetně těch, které jsou k metafyzice nepřátelské.<sup>280</sup> Pro negativní platonismus je přitom určující jisté pojetí celku, totiž že celek je pro nás pozitivně, obsahově *nepoznatelný*. Potom je v podstatě vyloučena i možnost tradiční metafyziky jakožto pozitivního platonismu. Lze usuzovat, že v tomto přístupu k celku byl Patočka opět inspirován Sókratovou filosofií.

Právě zmíněnou domněnku je možné podepřít Patočkovým chápáním Sókrata ve spise *Negativní platonismus*. Patočka říká: „Pomocí svého triviálního schématu odhaluje Sókratés jeden ze základních rozporů člověka, totiž rozpor mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní, a neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění. Tak se Sókratés dostává proti běžnému způsobu a směru života na novou úroveň, kde již nelze formulovat předmětné, obsahové a kladné teze, nýbrž kde se vskutku – při vší životní suverenitě – pohybuje úplně v prázdnu; svou novou pravdu – poněvadž o problém pravdy zde jde – formuluje pouze nepřímou, ve formě otázky, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí.“<sup>281</sup>

Sókrata popsaného tímto způsobem lze takřka označit za „negativního platonika“. Sice v souvislosti s jeho osobou Patočka nemluví o Ideji jako non-realitě, ale je patrné, že se Sókratés dostává na „novou úroveň“, jež se „vzpírá“ předmětnému uchopení. Tato „nová úroveň“ se týká lidského vztahu k celku, konkrétně *rozporu* v tomto vztahu. Neodňatelný vztah k celku a nemožnost jej pozitivně vyjádřit a zpředmětnit je jedním z klíčových rysů negativního platonismu.<sup>282</sup> V jednom z dochovaných zlomků označuje Patočka vztah člověka k celku jako *prakonflikt* odbývajícím se na půdě člověka. Tento prakonflikt má dalekosáhlé důsledky, protože „jako všechny konkrétní struktury lidského života v jeho historicko-spoločenském zasazení a

---

<sup>280</sup> Ke kritice těchto koncepcí z pozice negativního platonismu viz R. Stojka, *Patočkova filozofia dejin*, Košice 2015, s. 73–86.

<sup>281</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 308–309.

<sup>282</sup> Podle Patočky je lidský život příznačný tím, že je to „život v celku. Nikoli *nad* celkem: nikoli tak, že bychom se mohli univerza zmocnit a je zpředmětnit, jak odjakživa chce pozitivně-metafyzická teorie.“ Tamtéž, s. 331.

vyformování jsou též jazyk, právo a stát, umění, ale i předměty hmotné civilizace atd. výsledkem prakonfliktu, který se odbyvá na půdě člověka: konfliktu mezi vztahem k celku, který je základem lidskosti, ale je možný toliko v distanci vůči celku, nerozlučně spojené s podstatně lidským snažením zmocnit se ho; jinými slovy, konfliktu mezi bytím a vlastněním, esse a habere.“<sup>283</sup>

Patočkova filosofie negativního platonismu přináší své slovo k právě zmíněnému konfliktu tím, že poukazuje na povolání člověka nejen vládnout nad předmětnou oblastí, ale i sloužit, protože „existuje cosi vyššího než člověk, s čím je existence člověka nerozlučně spojena a bez čeho vysychá základní proud našeho historického života.“<sup>284</sup> Jedná se o Ideu. Jakým způsobem to souvisí se Sókratem?

Když Sókratés odhaluje nemožnost vyjádřit vztah k celku formou běžného vědění, „nenaráží“ zároveň na Ideu, která se právě z hlediska předmětnosti jeví jako nicota? Nicota je ale „neuspokojenost v daném jsoucnu, požadavek ne-daného.“<sup>285</sup> Je původním „ne“, které je „odlišné od všelikého reálného obsahu. Není ve světě, a přece je nad ním vysloveno a zahrnuje univerzum jsoucího v jeho celosti.“<sup>286</sup> Je tedy oprávněné v koncepci negativního platonismu celek Sókratem chápaný jako pozitivně neuchopitelný vyložit jako Ideu pojatou jako non-realita, nicota?

Při letném pohledu by se mohlo zdát, že odpověď na tuto otázku je kladná, neboť zde běží o konflikt mezi celkem chápaným předmětně a nepředmětně. Je to konflikt pozitivního a negativního platonismu, konflikt mezi ideou pojatou jako věčně jsoucí předmět a čirou nadpředmětností, podmínkou času vůbec.<sup>287</sup> Navzdory těmto vymezením není správné říci, že pro člověka předmětně neuchopitelný celek, který Sókratés odhaluje, je Idea ve smyslu negativního platonismu. Zde je potřeba porozumět vztahu mezi Ideou a celkem. Idea je „moc distance, která nás zároveň odkazuje na celek a na naši neadekvátnost k němu.“<sup>288</sup> Idea je tedy spíše jakýmsi „ukazatelem“ k celku a naší neadekvátnosti k němu. Na základě čeho je ale něčím

---

<sup>283</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus a problémy duchovního světa*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 602.

<sup>284</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 335.

<sup>285</sup> J. Patočka, *Nicota, absolutní pozice a zápor*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 655. Patočka v tomto zlomku vyjadřuje námitky vůči pojetí nicoty u Bergsona, Heideggera, Sartra.

<sup>286</sup> Tamtéž, s. 655.

<sup>287</sup> Naše časové prožívání je možné pouze díky vztahu k Ideji. Viz J. Patočka, *Studie o času I*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 612–643.

<sup>288</sup> J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 458–459.

takovým? Zřejmě na základě toho, že je „čímsi zcela jiným“, „nadsvětovým principem,“<sup>289</sup> který nás oslovuje. Patočkova formulace možná zní poněkud nejasně, ale je třeba si uvědomit, že celek je pro nás nepřístupný ve formě skutečného souboru všeho jsoucna,<sup>290</sup> a proto k němu máme přístup díky onomu „zcela jinému“, díky Ideji.

Sókratés poukázal na problém celku, na rozpor, jenž vládne v našem vztahu k němu. Patočka byl tímto odhalením inspirován při koncipování negativního platonismu. Sókratovu pozici se však dále pokouší rozvinout právě platonismem. Nikoli ovšem platonismem pozitivním, Ideu zpředměňujícím a zvětšujícím, nýbrž platonismem negativním, v němž se Idea chápe jako poukaz k celku, oslovení, které člověka vyvádí ze zajetí danosti a předmětnosti. Idea je tak neustále v pozadí lidského života, je pramenem, z něhož se život napájí. Nároky na pozitivní poznání celku, totality veškerenstva nejsou jen rysem pozitivního platonismu, ale i integrálního humanismu, v němž se projevují jako ideologická metoda, s níž se moderní člověk musí vyrovnávat.<sup>291</sup> Jedním z jistých způsobů tohoto vyrovnávání se je negativní platonismus.

## Problém pravdy

Pravda je dalším významným motivem, který je třeba dát do souvislosti se Sókratovým vlivem na Patočkův negativní platonismus. Patočka říká, že Sókratés „svou novou pravdu – poněvadž o problém pravdy zde jde – formuluje pouze nepřímou, ve formě otázky, ve formě skeptické analýzy, negace všech konečných tezí.“<sup>292</sup> Sókratovou novou pravdou je myšleno již zmíněné odhalení rozporu člověka ve vztahu k celku. Na jedné straně je člověku tento vztah vlastní, zatímco na druhé straně naráží na nemožnost jej pozitivně vyjádřit. Pozitivní vyjádření takového vztahu představuje pozitivní platonismus, přičemž Sókratés do metafyziky nevstupuje. Jeho pozice spočívá v negaci „všech konečných tezí“, čímž poukazuje právě na neuchopitelnost celku. Pravý vztah člověka k celku se tak ukazuje nikoli pomocí postulování absolutně platných tezí, nýbrž ve způsobu jejich negace odhalující naši principiální neschopnost předmětně se zmocnit celku. Všechno je nedostatečné, nemáme nezvratnou pozitivní formulku,

---

<sup>289</sup> Tamtéž, s. 458.

<sup>290</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 325.

<sup>291</sup> Viz J. Patočka, *Ideologická metoda*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 481–488.

<sup>292</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 309.

v níž by bylo obsaženo poznání celku. Toto je dle Patočky Sókratova pravda. Nakolik je jí ve své koncepci negativního platonismu ovlivněn?

Pro odpověď na právě uvedenou otázku je nápomocné obrátit se k rukopisu *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*.<sup>293</sup> Patočka v tomto spisu rozvíjí úvahy o problému pravdy v diskuzi s rozličnými přístupy k pravdě. K tomu, aby byl patrný vliv Patočkova porozumění Sókratově filosofii na pojetí pravdy v negativním platonismu v širším kontextu problému pravdy v evropském myšlení, je třeba tuto diskusi stručně představit.

Základem evropských teorií pravdy se stal pozitivní platonismus. Tyto teorie mají společný motiv logický, motiv věcné a ideové adekvace. Avšak v moderní filosofii se od 17. století v souvislosti se subjektivismem objevuje nový motiv – voluntární či mocenský. Zásadní rozdíl mezi adekvační teorií pravdy staré metafyziky a mocenským pojetím pravdy spočívá v tom, že v moderní době dochází k uzavřenosti subjektivní substance. V rozpomenutí na sebevědomí nachází moderní člověk půdu autonomie a nikoli jako kdysi Augustin důvod důvěry k celku jsoucího. Pravda, jasnost o jsoucnu se utváří na této půdě. Přestává být záležitostí nazírání, i když myslitelé v sedmnáctém století úplně neopouštějí princip adekvace. V osmnáctém století dochází k razantní rozluce, ale na jeho konci se z důvodu myšlenky absolutní objektivitě navrácí pojem systému, jejíž dependencí je v 19. století např. mechanická fyzika. Nicméně motiv ideové adekvace, v němž se uplatňovala podřízenost člověka pod mimolidskou normu, postupně mizí.<sup>294</sup>

Patočka následně poukazuje na situaci, do které se v moderní době dostala logická teorie pravdy. V adekvační teorii pravdy je existence předmětu zajištěna tím, že je nápodobou ideje. Odstranění ideové adekvace tak pro logickou teorii pravdy znamená neudržitelnost adekvace věcné. Logická teorie pravdy se tak téměř vždy opírá o vůli člověka, čímž do problému pravdy zavádí motiv cizí logickému hledisku. Teorie se stává podřízena vůli, praxi, což souvisí s motivem svobody k pravdě – realita se mění v instrument vůle. Tady ale problém pravdy mizí, neboť jakkoli nám takto chápaná pravda dopomáhá k životním úspěchům, je mimo nás, nemáme k ní přístup. Při obtížích s logickou teorií pravdy nabývá nové prestiže platonismus ve

---

<sup>293</sup> Dle editorů Patočkových spisů se jedná o náčrt druhého bodu v *Rozvrhu „negativního platonismu“*. *Ediční komentář*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 505.

<sup>294</sup> J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 447–450.

formě adekvace k myšlenkovým předmětům ideálním. Zde se ale zase metafyzické teze vydávají za vědecké stanovisko.<sup>295</sup>

Pokus o rozřešení této situace představuje spojení adekvačního motivu s voluntárním v Hegelově theo-logii. Klíčovou roli při spojení obou motivů hraje identita. Jedná se o identitu myšlení a jsoucna, k níž dochází na půdě člověka, především v jeho praxi. Výchozím bodem v otázce pravdy sice stále zůstává logika, ale chápána jako logika nekonečného samostatně se pohybujícího pojmu. Veškerý historický život člověka je vůlí tohoto pojmu. Není to tedy tak, že by absolutní pravda byla dokonalým vzorem pro lidskou pravdu, nýbrž lidská pravda je pouze částí pravdy absolutní, která je historická. Celek je pro nás přitom přístupný přes identitu prostupující protikladem. Patočka uznává význam Hegelova pochopení historické pravdy (například to, že pro člověka nelze nebýt v nepravdě, že pravda existuje jenom jako boj s nepravdou), ale celkově vzato nemůže tuto the-logii přijmout pro její výstup k absolutnu.<sup>296</sup>

Při formulaci pojetí pravdy z hlediska negativního platonismu neklade do popředí identitu, ale *distinkci*. Vychází z přesvědčení, že pravda nemůže být člověkem nikdy uchopena ze strany nekonečna. Náš přístup k pravdě je pouze konečný.<sup>297</sup> Jedná se tedy o *konečnou* pravdu konečné bytosti. Bytost mající jasnost o své konečnosti má kontakt se „zcela jiným“, s Ideou. To znamená, že základním konceptem problému pravdy musí být právě Idea. Ovšem nikoli v adekvačním smyslu, že by pravda spočívala ve shodě věci se svým vzorem. Pravda není adekvace, nýbrž neadekvace, protože skutečně *nepoznáváme* celek. V důsledku toho Patočka pravdu charakterizuje jako neadekvátnost svobody projevující se jako pohyb, který „nemůže ulpět na statickém výsledku. Pravda fixovaná v pravdy je vždy pouhá aproximace, kterou je nutno opustit, jakmile splní svůj nejbližší úkol.“<sup>298</sup> Tato „povaha“ pravdy plyne z naší konečné situace lidských bytostí. Celku nejsme nadřazeni, přičemž „tento pravztah to je, co k nám promlouvá právě jako negativní výzva Ideje.“<sup>299</sup>

Zde je dobře vidět, že problém pravdy z hlediska negativního platonismu vychází ze Sókratovy pozice – z pozice vědění nevědění. Patočka tento problém formuluje na pozadí diskuse s evropskou myšlenkovou tradicí, přičemž důležitým východiskem je pro něj Sókratés, který stojí ante portas vlastní metafyziky pochopené jako pozitivní platonismus. Sókratův odvrát od samozřejmosti vystihuje metafyzika svou teorií dvousvětí, čímž se stává základem pro teorie

---

<sup>295</sup> Tamtéž, s. 450–453.

<sup>296</sup> Tamtéž, s. 453–455.

<sup>297</sup> Patočkův přístup k pravdě se do značné míry opírá o Kantovo stanovisko. Viz tamtéž, s. 456–457.

<sup>298</sup> Tamtéž, s. 459.

<sup>299</sup> Tamtéž, s. 459.

pravd v evropském myšlení. Odvrat od samozřejmé předmětnosti u Sókrata ovšem není příklonem k subjektivitě. U něho přichází „k slovu další motiv pravdy, totiž motiv praxe, lidské orientace, rozhodování a jeho podstatné neurčitosti něčím daným a objektivním.“<sup>300</sup>

Není třeba zacházet do detailů problému pravdy z hlediska negativního platonismu, protože i tato základní charakteristika dostačuje k tomu, aby se Sókratova pozice ukázala jako fundament pro pojetí pravdy z hlediska negativního platonismu. Patočka reflektuje pojetí pravdy v evropském myšlení, přičemž se vrací zpátky k Sókratovu základnímu odhalení konfliktu v našem vztahu k celku. Odtud padá světlo na pochopení adekváčního motivu pravdy jako „fixace ve věcném universu“<sup>301</sup> a voluntarismu jako útěku do předmětna, vyhýbání se úzkosti před (zdánlivým) prázdňem, do kterého je člověk postaven svou meznou polohou.<sup>302</sup> Absolutní pravda pro nás není v pozitivní formě přístupná. Vůči ní „jsme vždy pozadu, vždy provinili, a existuje pro nás jen ve formě obratu, pokusu soustředění, ve formě reakce proti omylu, bludu, úpadku, do nichž jsme svou původní pasivitou ponořeni.“<sup>303</sup>

V základu Patočkova konceptu pravdy tak stojí pojetí člověka, které odhalil Sókratés – člověk jako dějinná bytost. U tohoto stanoviska Patočka důsledně setrvává, a proto nemůže zcela přijmout Hegelovo pojetí transcendence a historičnosti člověka. Transcendence jako princip svobody je totiž nakonec v Hegelově pojetí substanciální svoboda, nutnost. Hegel sice v historii začíná a tematizuje ji, ale nakonec v ní nevydrží.<sup>304</sup> To není případ Sókrata, u něhož Patočka vidí přístup k člověku jako k bytosti nehotové, nedotvořené, tedy svobodné. Tato svoboda sice znamená riziko v podobě stálé možnosti omylu, nicméně je *zároveň* tím, co je u pramene vši pravdy. A tak „bytost, ke které se obrací ideová výzva, nemůže být čímsi tak jednoznačným a fixovaným, nemůže existovat v takové (přese vše konečně zdánlivé, ale ve zjevu dostatečné) bezpečnosti a hotovosti, jakou disponuje objektivní svět.“<sup>305</sup>

---

<sup>300</sup> Tamtéž, s. 447.

<sup>301</sup> Tamtéž, s. 462.

<sup>302</sup> Tamtéž, s. 461.

<sup>303</sup> Tamtéž, s. 465.

<sup>304</sup> J. Patočka, *Pravda, negativita, svoboda*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 674.

<sup>305</sup> J. Patočka, *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 461.

## Zkušenost svobody

V předcházející podkapitole jsme se pokusili nahlédnout vliv Patočkova porozumění Sókratově filosofii na Patočkův koncept pravdy z hlediska negativního platonismu. Jednou z klíčových charakteristik, k nimž nás nakonec úvahy zavedly, je zdůraznění jakéhosi antropologického východiska při analýze pojmu pravdy. Zvláště významnou roli zde má pojem svobody. Patočka vychází z porozumění lidské omezenosti co do poznání celku, nicméně to ještě neznamená naprosté oslabení naší lidské situace. Celek jsoucího je pro nás sice v pozitivní formě nepřístupný, ale existuje transcendence předmětné zkušenosti. Jedná se o zkušenost svobody. Jak tato zkušenost souvisí se Sókratem? Byl Patočka při formulaci tohoto významného pojmu negativního platonismu rovněž inspirován svou interpretací Sókrata?

Při uvážení následující citace se projeví kladnost odpovědi. Patočka říká: „Zkušenost o svobodě je vždy zkušenost celková, zkušenost o celkovém ‚smyslu‘ – pokud zde není zkušenost svobody, otázka celkového ‚smyslu života‘, jak se říká, je bezvýznamná. Sókratova dialektika byla určena právě k tomu, aby ukázala, že žádný sensuální objekt, žádná věcná zkušenost není s to tuto otázku ani položit, ani zodpovědět.“<sup>306</sup>

O zkušenosti svobody tedy Patočka uvažuje v souvislosti s otázkou *smyslu života*. Toto je vlastní Sókratova otázka jakožto otázka po lidském dobrém. Víme, že ze stanoviska Patočkovy interpretace Sókratés nepodává kladnou odpověď na onu otázku, nýbrž pouze vylučuje zdání, odhaluje klam. Sókratova dialektika je v podstatném ohledu negativní, nedospívá k žádnému kladnému obsahu dobra, ba dokonce se distancuje od všeho, co si na takový obsah činí nárok. Toto je ale rovněž jedna z klíčových charakteristik zkušenosti svobody: „ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, před-stavovosti a substrátovosti.“<sup>307</sup> Na Patočkův pojem zkušenosti svobody v negativním platonismu lze tedy nahlížet jako na promýšlení Sókratova stanoviska.

Tuto tezi je možné obhájit i na základě další neméně významné charakteristiky zkušenosti svobody, totiž, že „zkušenost svobody je zkušeností *dobyti*, získání svobody, nikoli jejího klidného majetnictví.“<sup>308</sup> Na daném místě to Patočka vysvětluje tím, že zkušenost svobody je zkušeností, která *nás má*. Není zkušeností, kterou bychom pouze *měli*. Odtud potřeba jejího *dobyti*, není to klidné majetnictví. Co znamená toto *dobyti*? Patočka to patrně ve spise *Negativní*

---

<sup>306</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 322.

<sup>307</sup> Tamtéž, s. 325.

<sup>308</sup> Tamtéž, s. 322.

*platonismus* dále netematizuje. Lze se však domnívat, že zkušenost svobody jakožto „zkušenost dobytí, získání svobody“ v podstatném ohledu znamená otřes domnělé samozřejmosti. V roce 1942, tedy jedenáct let před dokončením spisu *Negativní platonismus* píše o zkušenosti svobody: „pravá zkušenost svobody je tedy otřesná zkušenost, přičemž otřes se týče normálního fungování světa, a v tomto otřesu svět, dosud skrytý za věcmi, skrytý za jejich obvyklostí a bezpečností, ztrácí svou nenápadnost a stává se viditelným.“<sup>309</sup> Za pojem světa můžeme v negativním platonismu dosadit celkový smysl. Sókratova dialektika spočívá přece v otřesení domnělých samozřejmostí ve věcech dobra, tedy smyslu života. Dobytí svobody tak obecně neznamená nic jiného než hlubší zamyšlení nad základními otázkami lidské existence. Patočka říká, že „vznik duchovního života je spojen s jakýmsi postupem do hloubky, s otřesením dosavadních jistot a vznikem nových možností, zahlédnutých v tomto otřesu.“<sup>310</sup>

Zkušenost svobody vůbec znamená výslovný vztah k „celkovému smyslu“, který „je věc každého a život každého z nás se k němu vztahuje, ať už způsobem nevýslovným, nebo výslovným (zkušenost svobody).“<sup>311</sup> Nakonec běží právě o tuto dvojí možnost: výslovného a nevýslovného vztahu k otázce po „celkovém smyslu.“ Patočka u Sókrata nacházel inspiraci v tom, že budil k této otázce. Starost o duši není nic jiného než upřímné, výslovné položení oné otázky. Nejde přitom o povrchní hotovost, ale o odhalování naší nehotovosti, nesamozřejmosti, problematičnosti. Tak je nakonec lidský vztah k celkovému smyslu určen tázáním, které u ničeho definitivního „nekotví“, nýbrž setrvává u otázky. Žít v ovzduší tázání tedy znamená výslovně se vztahovat k „celkovému smyslu“, dobytí zkušenost svobody, kterou „Sókratés formuloval pomocí myšlenky nevědoucího vědění.“<sup>312</sup>

## **Antropologické východisko, Idea, dobro**

Doposud jsme uvažovali nad tím, jak jsou tři z klíčových pojmů negativního platonismu – celek, pravda, svoboda – poznamenány Patočkovým přístupem k Sókratovi. Naše nemožnost poznat kladně a obsahově celek, zachytit absolutní pravdu je nicméně „vyvažována“ naší svobodou. V tomto ohledu je výchozí stanovisko negativního platonismu do značné míry shodné

---

<sup>309</sup> J. Patočka, *Světový názor, obraz světa, filosofie*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 592.

<sup>310</sup> Tamtéž, s. 596.

<sup>311</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 323.

<sup>312</sup> Tamtéž, s. 324.



s Patočkovým náhledem na Sókrata. Můžeme jej označit jako již zmíněné antropologické východisko.<sup>313</sup> Úvaha o možnostech metafyziky musí zohlednit *lidskou* situaci, tj. zkušenost *historických* bytostí. Pro Patočku je Sókratés na tomto poli filosofem *nezastupitelným*, neboť právě on poukázal na naši základní nemohoucnost pozitivně zachytit celek jsoucího. Lze říci, že pozitivní platonismus nedbá naší konečnosti, když z člověka činí bytost schopnou přehlédnout celek a pozitivně o něm vypovídat. Na druhou stranu není řešením odmítnout metafyzické tázání jako nesmyslné, což činí pozitivismus a logická analýza jazyka. Člověk totiž není bytostí uvězněnou v daném a pozitivním, je nadán svobodou, transcendencí.

Při letmém pohledu by se mohlo zdát, že Patočkova pozice s důrazem na svobodu vede k jakémusi uzavřenému subjektivismu. Není tedy antropologické východisko nakonec příznakem takového subjektivismu? Tak by tomu vskutku bylo, kdyby překročení pasivity, samozřejmosti bylo příklonem k pouhému já a nikoli zároveň k principiálnímu uznání *meze* onoho já. Patočka říká, že „platonismus, jak zde vyložen, ukazuje nejen důstojnost člověka, ale také jeho nepřekročitelnou mez; schvaluje vládu, kterou člověk zavádí nad předmětným jsoucnem, ale ukazuje, že jeho povoláním není jen takto vládnout, nýbrž sloužit; ukazuje, že existuje cosi vyššího než člověk, s čím je existence člověka nerozlučně spojena a bez čeho vysychá základní proud našeho historického života.“<sup>314</sup> Patočka zde naráží na Ideu. V podkapitole *Vztah k celku* se ukázalo, že není správné celek Sókratem chápaný jako pozitivně neuchopitelný vyložit jako Ideu ve smyslu negativního platonismu. K Ideji je potřeba se nyní vrátit, jelikož je ústředním termínem negativního platonismu. Lze spatřovat nějakou souvislost mezi Ideou v Patočkově koncepci a jeho porozuměním Sókratovi?

Patočka filosofuje o oné prázdnotě, do níž se Sókratés dostává svou dialektikou. Filosofující ví o svém nevědění o posledním podstatném, což Patočka označuje jako zkušenost svobody. Zkušenost svobody je ale obecněji zkušeností transcendence, překračování daného, samozřejmého. Na rozdíl od *pasivní* zkušenosti předmětné je zkušeností *aktivní*, která svědčí o něčem, co nelze dát na roveň předmětnému jsoucnu, o němž zase svědčí pasivní zkušenost.<sup>315</sup>

---

<sup>313</sup> Václavu Richterovi Patočka na konci roku 1950 píše: „Pokouším se někdy formulovat si, jaké jsou vlastně mé ‚filosofické názory‘ (jsem ostatně asi jediné individuum, které je v tomto ohledu zvědavé). Myslím, že – paradoxně, uvážím-li, v jaké situaci jsem filosofoval – hlavní mou osou je *víra v člověka*, která se točí kol myšlenky transcendence, tj. distance od všeho, co je pouze dáno, ať již mimolidsky-podlidsky (-biologicky), nebo pouhou tradicí. Tuto transcendenci vidím při práci všude v lidském díle – ve vědě, v umění, v mýtu i náboženské víře, hlavně v dějinách – dějiny ji ostatně resumují. Je možno na této myšlence zbudovat moderní nauku o poznání-chápání (která se vystíhá omylu starého racionalismu a neupadá přitom do pozitivismu ani do krátkodechých subjektivistických konstrukcí); je možno na ní vybudovat filosofii lidského díla a dějin.“ J. Patočka, *Dopisy Václavu Richterovi*, Praha 2001, s. 30–31.

<sup>314</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 335.

<sup>315</sup> Tamtéž, s. 330.

Tato poznámka je pro porozumění Ideje v negativním platonismu důležitá, protože poukazuje na to, že k Ideji člověk „dospívá“ pomocí zkušenosti svobody.

Idea, kterou člověk „nazřel“ díky transcendenci, byla v pozitivním platonismu učiněna absolutním předmětem, Tvarem o sobě. Tento zásadní lapsus metafyziku uvrhl do krize. Pojmout Ideu předmětně vlastně znamená učinit z ní objekt pouhé pasivní zkušenosti. To je ona podstatná záměna transcendentního bytí za věčné jsoucno, k níž došlo při ustavení metafyziky jako pozitivního platonismu.<sup>316</sup> O Ideji bychom neměli uvažovat předmětně, neboť Idea podle Patočky není předmět.<sup>317</sup> Je třeba vyjít z toho, že o Ideji svědčí zkušenost svobody. Jak tomu blíže rozumět?

Patočka nesetrvává u zkušenosti svobody. Jakkoli je zkušenost svobody významným pojmem negativního platonismu, tak Patočkovy úvahy *pokračují* k Ideji. Zkušenost svobody a Idea není totéž.<sup>318</sup> Patočkův myšlenkový pohyb při výkladu Ideje v páté části *Negativního platonismu* můžeme označit za výstup k Ideji ze zkušenosti svobody a po jejím „nazření“ opětovný sestup k této zkušenosti. Výstup se projevuje v tom, že zkušenost svobody svědčí o Ideji. Zde je patrná potřeba uznání toho, k „čemu“ tato zkušenost člověka nakonec vede. Nevede k žádnému předmětu, nýbrž z hlediska předmětnosti k nicotě. Idea je z tohoto úhlu pohledu pouhá nicota. Jenomže nicota je *flatus vocis* jen z hlediska předmětnosti. Patočka se ovšem pohybuje v Sókratem odhaleném prázdnu a vlastním obsahem jeho myšlení je „toto“ prázdno, k němuž je chybné přistupovat z pozice pasivní zkušenosti. Právě v nepředmětnosti myšlení je jeho pozice obtížná. Neporozumíme tomu, co Patočka myslí Ideou, pokud ji budeme chtít uchopit předmětně.

Je tedy třeba vyjít ze zkušenosti svobody, která je zkušeností transcendence. Domnívám se, že klíč k porozumění Ideji leží právě v její *transcendenci*. Když Patočka hovoří o Ideji jako o „zcela jiném“, má tím snad na mysli naprosto transcendentní. Idea je totální transcendence a zkušenost svobody, transcendence vede k jejímu uznání. O naprosté transcendenci nelze říci, že je to jsoucno, absolutní předmět, Tvar o sobě, neboť toto všechno překračuje. „Toto“ vše překračující je ovšem pro lidský život zcela zásadní, je „to“ nezbytné k „pochopení lidského

---

<sup>316</sup> Tamtéž, s. 310.

<sup>317</sup> Tamtéž, s. 334.

<sup>318</sup> Martin Ritter poukazuje na to, že Ideu nelze prostě převést na svobodu. M. Ritter, *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu, Reflexe 34/2008*, s. 95. Vůdčí otázkou Ritterova textu je otázka proč Patočka nazývá svůj koncept raději negativní platonismus a ne spíše existenciální sókratovství. Ritter v této souvislosti odkazuje především na zkušenost svobody, na které Patočka zakládá metafyziku a kterou prožil právě Sókratés. Za částečnou odpověď na to, proč je Patočkova koncepce negativním platonismem a ne existenciálním sókratovstvím, považuje skutečnost, že „Patočka spolu s lidskou svobodou dokládá existenci ideje, ovšem ideje pozitivně neuchopitelné, kladně a obsahově neformulovatelné.“ Tamtéž, s. 96.

životu, jeho zkušenosti o svobodě, jeho vnitřní historičnosti.“<sup>319</sup> Zde se ocitáme u druhé části Patočkova myšlenkového pohybu při výkladu Ideje – u sestupu ke zkušenosti svobody. Porozumět lidskému životu s jeho aktivní zkušeností vyžaduje porozumění naprosté transcenci – Ideji. Výklad základních struktur lidského života tudíž vyžaduje Ideu. Svoboda se bez Ideje může obrátit v nesprávné panství nad veškerým jsoucím. Bez Ideje rovněž nelze pochopit časové prožívání člověka.

Pojem Ideje přirozeně naráží na Platóna, ale její negativita, nezachytitelnost může mít své kořeny u Sókratova pojmu *dobra*. Tímto není řečeno, že dobro u Sókrata je totéž co Idea v negativním platonismu. V následujícím se pokusíme pochopit to, jakým způsobem mohl být Patočka při porozumění Ideji inspirován svým výkladem dobra u Sókrata.

Již víme, že Patočka chápe Sókratovu filosofii jako otázku po lidském dobrém, přičemž Sókratés na ni nepodává kladnou, obsahovou odpověď. Vztah člověka k dobru charakterizuje vědění nevědění, otázka. Otázka sama působí v člověku to, po čem se táže. Na první pohled se zdá, že dobro u Sókrata a Idea v negativním platonismu toho nemají mnoho společného. Dobro je přece něco, oč člověku v životě jde – otázka po dobru je otázkou po smyslu života. Idea naproti tomu není něčím, oč by člověk usiloval. Je něčím z čeho v podstatném ohledu žije jakožto člověk. Jenomže oba termíny mají společný rys *neuchopitelnosti, nepředmětnosti*. Právě v tomto aspektu *negativity* by snad bylo možné spatřit Patočkovu inspiraci pro Ideu pojatou nepředmětně.

Patočka u Sókrata ukazuje problematičnost v lidském přístupu k dobru. Dobro není nic jasného, jednoznačného. V tomto smyslu je tedy dobro něčím, co nemáme, co nemůžeme předmětně zachytit. Je to něco, k čemu dospíváme pouze negativní cestou – vylučováním toho, co není. Sókratés vylučuje veškeré kandidáty na něj, neboť všichni jsou k němu neadekvátní. A přitom je dobro něčím, bez čeho se člověk neobejde. Navzdory naší nevědomosti o něm si bez něj lidský život nedovedeme představit. Dobro je v pozadí našeho konání – povětšinou z něj žijeme, ale jako takové nám uniká. Sókratés je ten, kdo po něm výslovně klade otázku, kdo se pokouší proniknout na kloub našemu životnímu pohybu. Výsledek jeho pátrání spočívá v uznání naší lidské nevědomosti a v bytostné povaze předmětné nezachytitelnosti dobra. Sókratés nemá žádnou pozitivní formulku a recept na dobrý život, protože dobro nechápe jako předmět, věc, jíž by se mohl zmocnit. Jeho způsob života spočívá v myšlenkovém pohybu samém – ve filosofii. Takový způsob života se vzhledem k povaze dobra ukazuje jako přirozený. Patočka

---

<sup>319</sup> J. Patočka, *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 334.

říká: „o posledním cíli života vůbec se nedociluje žádného vědění, žádného obsahového poznání. Existuje jen jako úběžný bod, který nás diriguje v našich historických situacích, v našem konkrétním životním dění. Za věčně neznámým jde člověk; snad by bylo lze říci, že chce jednotu; ale prázdná jednota není rozhodně tím, co chce, toto abstraktum nemůže vystihovat o nic plněji a o nic méně záhadně to, co člověka určuje nejkonkrétněji, protože nejhloub.“<sup>320</sup>

Patočkovo pojetí dobra u Sókrata tedy vykazuje významný rys *nezachytitelnosti* a přitom *nutnosti*. Dobro je předmětně neuchopitelné, ale neobejdeme se bez něho. To jsou základní charakteristiky Ideje v negativním platonismu. Ideje se nelze zmocnit, ale je nezbytná pro lidský život i výklad jeho primárních struktur. Lze se domnívat, že v tomto ohledu byl Patočka při formulaci stěžejního pojmu negativního platonismu inspirován svým porozuměním dobra u Sókrata.

\*

Patočkův negativní platonismus je pozicí, která významným způsobem vychází z jeho porozumění Sókratovi. To přirozeně neznamená, že při koncipování tohoto projektu byl ovlivněn pouze Sókratem.<sup>321</sup> Nicméně se ukazuje, že Patočka utváří negativní platonismus i na pozadí Sókratovy filosofie. Jde sice o platonismus, ale *negativní*. Právě toto určení v podstatném ohledu vyrůstá z Patočkova chápání Sókrata. Náš vztah k celku a absolutní pravdě charakterizované bytostnou negativitou, odhalení záporného rázu zkušenosti svobody jako distance a překračování, předmětně neuchopitelná Idea – v tom všem můžeme spatřovat prvky Patočkova pojetí Sókrata. Sókratova pozice je v negativním platonismu natolik silná, že o této torzovité koncepci lze hovořit jako o Patočkově sókratovském platonismu.

---

<sup>320</sup> J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 144.

<sup>321</sup> Karfík považuje za bezprostřední pozadí, na kterém Patočka formuluje negativní platonismus, Patočkovy přednášky o Platónovi a Hegelovi. Patočkův nový pojem Ideje vděčí Platónovi za desubjektivizaci, zatímco Hegelovi za negativitu. Idea patrně Patočku smiřuje s myšlenkou negativy základu, která mu dříve vadila u Heideggera a Sartra. Dle Karfíka jsme v těchto letech u Patočky svědky zajímavé podívané: Platón a Hegel Patočkovi pomáhají získat porozumění pro Heideggera (Platón v případě asubjektivního obratu u pozdního Heideggera a Hegel zase v případě negativy u mladého Heideggera), ale Heidegger Patočkovi pomáhá vytěžit Platóna a Hegela. F. Karfík, *Odysseya zkonečněho absolutna*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 42–44. Cajthaml vidí východisko negativního platonismu ve filosofickém konceptu „boje ducha s předmětností“. M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 35–37. Stojka poukazuje na Patočkovu blízkost myšlení Eugena Finka i vliv Heideggerova myšlení na ústřední pojem Ideje, jenž dle Stojky vykazuje značnou podobnost s Heideggerovým pochopením bytí v prvním období. R. Stojka, *Patočkova filozofia dejín*, Košice 2015, s. 65, 67.

## *Péče o duši*

V Patočkově pozdní filosofii sehrává významnou roli téma *péče o duši*. Tento motiv se začíná projevovat jako ústřední termín jeho filosofie dějin v té podobě, kterou jí propůjčil v sedmdesátých letech. Vzhledem k našemu tématu bude rozhodující otázka, jakým způsobem se promítá Patočkově porozumění Sókratovi do vymezení podstaty evropských dějin jako péče o duši a do určení péče o duši jako koncepce Patočkovy pozdní filosofie. Nejprve si ale musíme přiblížit Patočkovy fenomenologické analýzy ze šedesátých a sedmdesátých let, neboť jeho pozdní filosofie se rozvíjí na jejich základě. Bez alespoň elementární obeznámenosti s těmito Patočkovými pracemi nemůžeme porozumět tomu, z čeho jeho pozdní filosofie dějin i koncepce filosofie jako péče o duši vychází, a tudíž ani si uvědomit souvislosti, v nichž je třeba spatřovat Patočkovu inspiraci Sókratovou filosofií pochopenou jako setrvání u otázky.

## **Přirozený svět**

V šedesátých letech Patočka pohlíží na problém přirozeného světa jiným způsobem, než v publikaci z roku 1936 *Přirozený svět jako filosofický problém*.<sup>322</sup> Cílem této podkapitoly je přiblížit alespoň základní rysy Patočkova nového pojetí přirozeného světa, které je důležitým pilířem jeho pozdní filosofie dějin.

V tématu přirozeného světa jde o to, „dopátrat se pod povrchem všeobecných zdánlivých jistot skutečných otázek. Samozřejmost, s kterou nám vládne metafyzika vědy a techniky (či lépe: technovědy), učinit opět otázkou. Tímto zproblematizováním samozřejmého uvolnit pohled. Uvolněným pohledem zachytit možnosti myšlenkové i životní, o které nás dosavadní zaujatý zrak ducha ochuzoval nebo které nám přílišnou šetrností zakrýval: prostě vystavit se hlubší pravdě zakryté touto metafyzikou.“<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Otázkou rozdílností obou pojetí přirozeného světa se zde nebudeme blíže zabývat. K tomuto tématu viz F. Karfík, *Auf der Suche nach der Einheit der menschlichen Welt. Patočkas Phänomenologie der Lebenswelt 1936 und 1969*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 15–31.

<sup>323</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 208–209.

Problém přirozeného světa podle Patočky vzniká výslovně v pozitivistickém filosofickém prostředí.<sup>324</sup> Pozitivismus jako pokus o spojení našeho prožívaného světa s metodami matematické přírodovědy nemůže být návratem k přirozenému světu, protože z mechanistické metafyziky přijímá bez kritiky některé její základní předpoklady. Jde především o matematické vztahy jako pojetí pravé reality a vykazování na rovině jistot. Husserl a Heidegger rehabilitují přirozený svět radikálnějším způsobem než pozitivisté.<sup>325</sup> Nicméně ani jejich přístup není pro řešení problému přirozeného světa dostatečný. Husserl sice správně odhalil, že objektivizace jako neodlučný pohyb od spolubytí s druhými se odehrává na půdě přirozeného světa, ale už ji nespojil ze základním pohybem lidské existence. Heidegger zase sice odhalil pohyb „sebezbavení sebezprodlužováním“ a pohyb „sebezískání sebevzdáním“, ale neanalyzoval tělesnost jako základ pohybu sebezbavení.<sup>326</sup> Patočka čerpá jak z Husserlových, tak z Heideggerových fenomenologických rozborů, ale zároveň je podrobuje kritice. Nechce upadnout „do subjektivismu, který na dně člověka spatřuje samo absolutno (takže člověk je mu vnitřně nekonečnou bytostí), ani do iracionalismu onoho předchůdného bytí, jemuž je pak smysl lidskosti vydán na milost a nemilost.“<sup>327</sup>

Patočkův pokus o řešení problému přirozeného světa spočívá v rozšíření *ontologie života* v *ontologii světa*. To je možné pochopením života jako *pohybu v původním smyslu*. Patočka pojímá lidský život jako realizující se možnost. Inspirací je mu Aristotelovo pojetí pohybu jako uskutečňované *dynamis*. Jenomže chápání pohybu jako změny na substrátu je nedostatečné, a tak Patočka Aristotelovo pojetí *radikalizuje* porozuměním pohybu jako toho, co vůbec konstituuje jsoucno, činí jej zjevným, tedy nepředpokládá již konstituované jsoucno. Moderní pojetí pohybu vzniká objektivizující idealizací tohoto původního pohybu.<sup>328</sup> Právě původní pohyb je médiem našich setkání na světě, který je pochopen jako předchůdný celek. Lidský život je pohybem v tomto celku, tedy na světě.<sup>329</sup>

---

<sup>324</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>325</sup> Tamtéž, s. 202–208.

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 234–235. K této Patočkově kritice Heideggera viz R. Stojka, *Patočkova kritika Heideggera a tri pohyby existence*, in: V. Leško, R. Stojka (vyd.), *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice 2015, s. 129–150.

<sup>327</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 235.

<sup>328</sup> J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 314–316. Viz rovněž J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 201. Karfík upozorňuje na to, že chceme-li v celkovém kontextu Patočkova myšlení porozumět proměně fenomenologie přirozeného světa ve fenomenologii pohybu lidské existence, je důležité mít před očima téma objektivizace a matematizace pohybu i jejich význam pro vznik a charakter moderní přírodní vědy. F. Karfík, *Auf der Suche nach der Einheit der menschlichen Welt. Patočkas Phänomenologie der Lebenswelt 1936 und 1969*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 26.

<sup>329</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 194.

S určením lidského života jako pohybu se ukazuje požadavek *referenta* pohybu. Patočka rozeznává dva referenty: *zemi* a *nebe*. Země je pevným referentem, čímž je oporou a podkladem pro všechny pohyb. Naproti tomu nebe je referentem, ke kterému patří vše nedotknutelné.<sup>330</sup> Patočka říká, že „teprve orientace ve vztahu k zemi a nebi ukazuje, co je *lidský* smyslový kontakt – že je možný jen v pohybu světové bytosti, která se vyrovnává nejen s jednotlivostmi, nýbrž ze základními mocemi skutečna, s dostupným a nedostupným, podstatně schůdným a vzdáleným, distančním.“<sup>331</sup>

Orientovanost poukazuje k *tělesnosti*,<sup>332</sup> která je tak důležitou charakteristikou pohybu našeho života. Tělesnost pohybu ovšem neznamena jako v aristotelském pojetí společné *hypokeimenon* změny, na němž se změna odehrává, ale „tělesnost, o kterou zde běží, není tělesnost věčná, předmětná, tělesnost něčeho v základě všech změn trvajících beze změny, nýbrž tělesnost živá, prožívaná, která je zároveň s tím reální působností, zapouštěním kořene pobytu do světa působností vůbec.“<sup>333</sup>

Tělesná existence se tedy vztahuje ke světu. Patočka říká, že „vztah k světu může nyní být vztahem, který se zavádí, který počíná, vztahem *získávání světa* nebo vztahem fungování ve světové zařazenosti nebo posléze vztahem, který tuto zařazenost přehlíží a dominuje. Trojitost tohoto vztahu k světu získáváme z *názoru do časovosti* života, tedy z vnitřního rysu jeho pohybu.“<sup>334</sup> Na jiném místě uvádí, že „základní pravztahy v centru světa jsou v zřejmém vztahu nejen k základním komponentám světa, nýbrž k původně časové a tím historické povaze lidské existence.“<sup>335</sup> Patočka navazuje na Heideggerovu myšlenku o časech časovosti v různých momentech existence, ale nad rámec Heideggerových úvah ukazuje, že „časování časovosti vede přímo k třem různým pohybům podle toho, na kterém momentu časovosti leží akcent, ač časovost jako anticipačně-podržující prezentace čili jednota všech tří momentů časovosti je v každém z nich přítomná. Toto akcentování minulého, toho, co již jako dané pasivně přijímáme, přítomného, jež aktivně modifikujeme, a budoucího, vzhledem k němuž se tato

---

<sup>330</sup> Tamtéž, s. 195–196. Viz rovněž J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 218–221.

<sup>331</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 197.

<sup>332</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 218.

<sup>333</sup> J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 318.

<sup>334</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 197.

<sup>335</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 227.

modifikace děje, dává každému z pohybů jeho odlišný smysl.<sup>336</sup> Z trojího časového smyslu tak vyplývají *tři pohyby* jakožto tři základní možnosti člověka.<sup>337</sup>

Tři pohyby člověka jsou nepředstavitelné bez našeho *kontaktu s druhými*. Patočka klade námitku vůči Husserlovu pojetí druhého, protože původně ani sebe, ani druhého nechápeme „jako *já*, nýbrž jako dvě aktivní *součásti situace*; realizace toho, že druhý je skutečné *já* v témž smyslu jako *já sám*, že prožívá, cítí, myslí, že má svoje nitro, je teprve *objev*, který předpokládá dalekou cestu.“<sup>338</sup> Jedná se o situaci, v níž jsme od počátku života zakořeněni v druhých, jež jsou naším původním *domovem*. Jejich prostřednictvím zapouštíme kořeny, což se děje na základě *minulosti*, protože vcházíme do *již* připraveného a podstatně nevyčerpatelného celku.<sup>339</sup> Patočka takto zdůrazňuje, že lidská existence není bez *přijetí*. Člověk není do reality pouze vržen, neboť složkou vrženosti je přijetí.<sup>340</sup> Náš první základní pohyb je tedy *pohybem zakotvení*, pro který je určující minulostní dimenze času.

Život ovšem není pouhým lhostejným trváním. Je rovněž potřebností, která musí být uspokojována, přičemž „*tíha uspokojování* spočívá nyní na bedrech toho, kdo vykonává tento pohyb.“<sup>341</sup> Zde již nejde o pohyb zakotvení, ale o pohyb *reprodukce* či *sebeprodloužení*, jehož mlčenlivý předpoklad tvoří služba a vázanost života k sobě. Patočka říká, že „pohyb sebeprodloužení se stará jen o věci, vidí jen věci, i když nikoli v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a „role.““<sup>342</sup> Dochází k zvěčnění člověka a jeho redukci na sociální roli.<sup>343</sup> Proměňuje se rovněž vztah k druhým, neboť „mocenské vztahy předpokládají pohled na člověka zvenčí, jako na sílu, pomocníka či překážku v přístupu k věcným prostředkům života.“<sup>344</sup> Dle Patočky je druhý pohyb nejnebezpečnějším, protože v něm „hrozí největší odcizení, ba je možno jej označit jako sám pohyb odcizení: jeho dimenze je *přítomnost*.“<sup>345</sup>

---

<sup>336</sup> J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 317–318.

<sup>337</sup> Tamtéž, s. 318.

<sup>338</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 223.

<sup>339</sup> Tamtéž, s. 223–228.

<sup>340</sup> J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 374.

<sup>341</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 359.

<sup>342</sup> J. Patočka, „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 325.

<sup>343</sup> Tamtéž, s. 327–329.

<sup>344</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 225.

<sup>345</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 354.



Pro bytí je nicméně možné otevřít se ještě jinak než v podobě zakořeněnosti do světa a reprodukce tělesné existence. To se děje ve třetím základním pohybu *průlomu* či *vlastního sebezpočtení*, který je „ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vztahu jako pouhou možnost, a nikoli plnou realitu lidské existence.“<sup>346</sup> V tomto pohybu člověk pohlíží tváří v tvář své *konečnosti*, čímž může překonat upadlost do věcí a vlastní zvěcnění. Dochází k odhalení existence nikoli jako zakotvené, nýbrž holé: země ani nebe nemohou dát poslední zakotvení, cíl, proč. V této situaci se život získává jako existence a odevzdává se druhým nikoli ve smyslu prodlužování jejich sebeztracenosti, avšak tak, že ruší to, co nás odděluje, činí vzájemně cizími.<sup>347</sup> Jde o transsubstanciaci života, jež je silou nové lásky, která se druhým odevzdává bez podmínky. Není to „lásky jakožto sympatie, jako úcastenství osudu téhož utrpení, nýbrž téže slávy, téhož vítězství – vítězství nad sebezbuující sebestředností.“<sup>348</sup> Přihlášení ke konečnosti zde není prohlášením nicoty a nihilismu, ale její překročení pomocí sebevzdání, odevzdání se druhému. Odtud je pochopitelné, že Patočka o třetím pohybu mluví rovněž jako o pohybu *sebezískávání* *sebevzdáním* a *sebeodevzdáváním*.<sup>349</sup> Otřes připoutanosti k životu, odhalení nahoty naší existence následuje sebezpřekročení do druhého. Dle Patočky „tak běží v centru našeho světa o to, dojít od pouhého života daného k manifestaci života pravého, a toho se dochází pohybem otřásajícím objektivní zakořeněnost a odcizenost v roli, v zvěcnění – napřed pohybem ryze negativním, pohybem, který otřásá připoutaností k životu, osvobozuje bez dalšího odhalení; a pak pohybem pozitivně manifestujícím podstatu – jako universální život, plodící všechny ve všech, provokující k životu v druhém, k překročení sebe směrem do druhého a s ním opět do nekonečna.“<sup>350</sup>

Vzhledem k tomu, že ve třetím pohybu je svět v celku přítomen nejvlastnějším způsobem, je tento pohyb výslovným vztahem ke světu v celku. Člověk se stává „součástí a podílníkem tohoto posledního tajemství, tajemství světa v celku, tajemství ducha, země a nebe, tajemství jejich setkání. Tajemství, které převést v úlohu nelze; neboť objektivizace, kterou předpokládá

---

<sup>346</sup> J. Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 329.

<sup>347</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 198–200.

<sup>348</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 232. Karfík soudí, že pohybem odevzdání se druhému se Patočka dotýká tradičního motivu křesťanské lásky. F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Transcendenz und Bewegung der Hingabe an die anderen*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 81.

<sup>349</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 200.

<sup>350</sup> J. Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 227.

předvedení a rozvedení v úlohu, sama se rozvíjí pouze na půdě světa a jeho předchůdného tajemství.<sup>351</sup> V tomto pohybu „není předmětem nic již jsoucího, nýbrž naopak to, co se bytostně od jsoucího odlišuje a každé setkání umožňuje, možnost par excellence, svět, bytí jako souvislost všeho smyslu a klíč ke všemu porozumění, je podstatným živlem, v němž a z něhož tu žijeme, *budoucnost*.“<sup>352</sup> Tato dimenze, která se ukazuje ve třetím pohybu, podstatným způsobem podmiňuje přirozený svět.<sup>353</sup>

V roce 1976 Patočka své pojetí přirozeného světa shrnuje následovně: „Přirozený svět se nám dnes zdá být tím, co s sebou přímo ze své ontologické struktury nese lidské ‚spolubytí‘, které je v poslední instanci založeno ve dvou velkých možnostech časování časovosti, totiž rozvrhovat se mezi věci, anebo soustředit se na hranice lidského bytí: pohyb přijetí, který s modalitami lásky a nenávisti dává lidské bytosti ústřední bod, v němž je zakořeněna, pohyb odcizení a jeho překračování, který jí dobývá místo v mimolidské a lidské přírodě a konečně pohyb pravdivostní v onom význačném smyslu slova, který ji situuje vůči velkému celku a vůči tomu, co jej odhaluje.“<sup>354</sup>

## Zjevování

V průběhu sedmdesátých let Patočka pracuje na vlastním pojetí fenomenologie, jež je známé jako *asubjektivní fenomenologie*. Pro naše téma péče o duši je nutné přiblížit, o co v této koncepci jde, poněvadž, jak poznamenává Karfík, asubjektivní fenomenologie je pozadím, na němž Patočka rozvíjí svou pozdní filosofii dějin.<sup>355</sup> Půjde nám přitom o vykazání *provázanosti* Patočkových fenomenologických analýz problému zjevování (jakožto ústředního problému asubjektivní fenomenologie) s centrálním tématem pozdní filosofie dějin – péčí o duši.

Na počátku sedmdesátých let Patočka publikuje dvě stati, v nichž se kriticky vymezuje vůči Husserlově koncepci fenomenologie, a zároveň poukazuje na možnost a nutnost rehabilitace

---

<sup>351</sup> J. Patočka, *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 200.

<sup>352</sup> J. Patočka, *Co je existence?*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 354.

<sup>353</sup> Tamtéž, s. 366.

<sup>354</sup> J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 375–376.

<sup>355</sup> F. Karfík, *Die Welt als das non aliud. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 67.

fenomenologie jako nauky o zjevování.<sup>356</sup> Husserlova fenomenologie je dle Patočky zatížena karteziánismem (zprostředkovaným Brentanem), což mělo za následek upadnutí do *subjektivismu*. Katarzi fenomenologie se Patočka pokouší provést právě rozchodem s karteziánismem,<sup>357</sup> přičemž klíčovým úkolem je průzkum *zjevování jako takového*.<sup>358</sup> Husserl se sice zaměřil na zjevování jako takové, na fenomenální sféru, ale svůj záměr načrtl v termínech, které „pocházejí ze sféry subjektivní: mluví se o *redukci na čistou imanenci* místo o exponování pole zjevů jako takového.“<sup>359</sup> Husserl totiž nenahlédl možnost myslet fenomenální sféru jako něco *svébytného*, čímž došlo k rozštěpení fenomenální sféry, subjektivita se stala substancí konstituce světa. Pro Patočku to ovšem znamená užití metafyzické teorie a přivedení fenomenologie k zániku.<sup>360</sup>

Asubjektivní fenomenologie je naproti tomu pokusem o myšlení fenomenální sféry jako toho, co není výtvozem subjektu, a tudíž není v radikálním smyslu subjektivní. Fenomenální sféra se nicméně zakládá ve vztahu k *sum*, protože právě v jeho vztahu rozvrhuje možné jsoucí.<sup>361</sup> Patočka ale vychází z následujícího: „Nikoli my, nýbrž fenomenální bytí nám naznačuje, jaké tu jsou možnosti našeho vlastního bytí.“<sup>362</sup> Sum není věc, která by se mohla zjevovat samostatně. Vždy se zjevuje ve spojitosti s věcně zaměřeným jednáním, a to v těle nebo jeho prostřednictvím. Sám sobě se zjevují v „požadavcích, které mám splnit, a v odkazech zjevujících se věcí, s celým příslušenstvím zjevových a danostních charakterů, které charakterizují praktický svět každodennosti.“<sup>363</sup> Z tohoto důvodu musí mít reflexe na já „zcela jiný, bytostně praktický charakter a musí mít svůj původ v původně praktické bytnosti naší životní souvislosti.“<sup>364</sup> Fenomenální sféra získává svou konkrétní tvářnost ve výkonu životních pohybů našeho sum, které „musí získat mezi věcmi a lidmi své pevné místo, zakořenit se, aby se jednoho dne podílelo na stravující obraně vůči přívalu světa, musí v tomto pohybu přistoupit

---

<sup>356</sup> Jedná se o německy psané studie *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie* a *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*. Obě studie jsou k dispozici v českých překladech v sebraných spisech. Viz J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 379–396 a 397–418. K podrobné analýze těchto Patočkových textů viz P. Tholt, *Patočka o potrebe a nevyhnutnosti asubjektivnej fenomenológie*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – Dejiny filozofie a asubjektivna fenomenológia*, Košice 2016, s. 143–201.

<sup>357</sup> J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 380–381.

<sup>358</sup> Tamtéž, s. 393.

<sup>359</sup> Tamtéž, s. 391.

<sup>360</sup> Tamtéž, s. 392–393.

<sup>361</sup> Tamtéž, s. 394–395.

<sup>362</sup> J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 416.

<sup>363</sup> Tamtéž, s. 417.

<sup>364</sup> Tamtéž, s. 417.

na ztrátu vlastní podstaty, aby ji možná jednoho dne získalo zpět.“<sup>365</sup> Asubjektivní fenomenologie tedy může sestoupit k analýze životních pohybů našeho sum.<sup>366</sup> Zde je patrná spjatost asubjektivní fenomenologie s přirozeným světem.<sup>367</sup>

V Patočkově přístupu ke zjevování hraje ústřední roli rozlišení mezi zjevováním a jsoucnem. Na otázku zjevování nechce odpovídat nějakým jsoucnem, neboť „zjevování nám musí vytanout ve své čisté struktuře *bez ohledu na jakoukoli skutečnost*, na jakoukoli byt' sebezjemnější realitu, která by mu sloužila za podklad.“<sup>368</sup> Nejzákladnější struktura tudíž není struktura jsoucna, nýbrž zjevování, přičemž „ten nebo to, čemu se zjevuje to, co se zjevuje (jsoucno) je momentem a součástí této nejzákladnější struktury.“<sup>369</sup>

Naším záměrem není zevrubně zkoumat Patočkovu pojetí zjevování, ale porozumět tomu, o co v něm v základě běží a spatřit jeho spojitost s péčí o duši. Přesto je v této souvislosti užitečné přiblížit si konkrétnější podobu Patočkových rozborů zjevování. Uvedeme k tomu některé postřehy Karfíka. Objasňující rovina fenoménů se nemá hledat na straně subjektivního jsoucna, neboť to zavírá dveře k nauce o jevu jako takovém. Jev se podle Patočky zakládá na struktuře jevu, jež má svou vlastní neredukovatelnou stavbu. Struktura jevu je jakožto pole zjevování otevřeným polem možností, přičemž fenomenalizace možnosti jevu, jeho uskutečnění má charakter pohybu v aristotelském smyslu přechodu z možnosti ke skutečnosti. Umožňujícím důvodem pohybu aktualizace možností je přitom otevřené pole možností, které je terminologicky uchopeno jako svět, jenž sám není žádným jsoucnem, nemůže se proto ani jevit na způsob jsoucna. K pojmenování takového pojetí světa volí Patočka mezi jinými starý pojem Kusánského *non aliud*. Kusánské myšlenka *non aliud* stojí v dlouhé tradici myšlení, které je vlastní myšlenka o umožňujícím základu, jenž je nejsoucí vůči bytí jsoucna. Svět jakožto pole zjevování je implicitní jednotou všeho, co explikativně vstupuje do jevu a co se právě tím od umožňujícího základu odlišuje jakožto „jiné.“ Patočka klade důraz na to, že svět jakožto pole možností zjevování *není jen* lidský. Z neindividuálního pole možností vzniká procesem jejich uskutečnění diferencovaná říše nereflektivně se individualizujících jsoucn, jelikož se na tomto

---

<sup>365</sup> J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 395.

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 395.

<sup>367</sup> Ivan Blecha spatřuje rozdíl mezi Husserlovým a Patočkovým pojetím zjevování v tom, že „Husserl zaměřil analýzy na transcendentální subjektivitu, zatímco Patočka (a k tomu využil radikalizovanou EPOCHÉ) na *tělesné pohyby existence*. Zatímco pro Husserla bylo tedy nadále ono pole jevení zajímavé už jen jako pól noetických aktivit čistého vědomí, jako pozadí pro konstituci jednotlivých vjemových představ, pro Patočku zůstalo pole jevení prostorem reálného pohybu a volby možností.“ I. Blecha, *Proces jevení u Husserla a u Patočky*, in: V. Leško, R. Stojka (vyd.), *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice 2015, s. 28.

<sup>368</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 184.

<sup>369</sup> Tamtéž, s. 184.

procesu individuace vnitřně nepodílejí. Člověk také náleží do této říše, neboť i on je fyzickým jsoucnem, které se v pohybu realizace svých možností vymezuje vůči každému jinému jsoucnu. Vzhledem k tomu, že je jako rozumějící bytost otevřen pro bytí jsoucná, je takovou bytostí, která reflektuje proces uskutečnění jsoucná z před-jsoucího základu jevu. Tento reflexivní pohyb zjevování Patočka nazývá pohybem lidské existence. Člověku jde o to nechat jsoucnu jevit v jeho bytí.<sup>370</sup>

V myšlení svébytnosti zjevování jako takového se Patočka rozchází nejen s Husserlovým pojmem fenoménu jako korelátu subjektivních průběhů, ale rovněž s Heideggerovým pochopením svobody jako toho, co nechává svět, aby nám vládl. Z hlediska asubjektivní fenomenologie nám totiž svět není otevřen naší svobodou, protože i ta je nám otevřena fenomenální rovinou jako porozuměním bytí. Patočka říká: „Nikoli my, popřípadě náš ‚pobyt‘ jsme tím, co nám v rozvrhu světa dává na srozuměnou, ke kterému jsoucnu a jak se k němu můžeme vztahovat, nýbrž vděčíme za to porozumění bytí, fenoménu jako takovému, a více ani nelze dosáhnout, a ani to není třeba.“<sup>371</sup>

Po výše uvedeném je patrné, že člověk jakožto reální bytost podle Patočky není tvůrcem fenoménu. Naopak „fenomén jako takový je tím, co umožňuje tuto bytost.“<sup>372</sup> Fenomén jako takový spočívá v utváření jednoty skrze různé způsoby danosti.<sup>373</sup> Ačkoli se v běžném životě neustále pohybujeme na půdě ukazování, fenoménu jakožto toho, na základě čeho pro nás věci jsou tím, čím jsou, tak fenomén jako takový je nám ustavičně skryt.<sup>374</sup> Přitom zjevování je půdou, na „jejímž základě teprve můžeme mít něco takového jako pravda a omyl.“<sup>375</sup> Patočka přímo říká: „celá podstata člověka, celá otázka jeho specifčnosti a jeho možností souvisí s problémem zjevování.“<sup>376</sup> V člověku se odehrává zjevování světa v celku, přičemž právě z lidské blízkosti ke zjevování vyplývá starost o to v člověku, co je schopno pravdy – o duši.<sup>377</sup> Starat se duši tak znamená realizovat se jako „bytost pravdy, bytost fenoménu.“<sup>378</sup>

---

<sup>370</sup> F. Karfík, *Die Welt als das non aliud. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 55–68.

<sup>371</sup> J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 418.

<sup>372</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 176.

<sup>373</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>374</sup> Tamtéž, s. 170.

<sup>375</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>376</sup> Tamtéž, s. 172.

<sup>377</sup> Tamtéž, s. 172.

<sup>378</sup> Tamtéž, s. 181.

Patočka tedy chápe péči o duši v kontextu ústředního problému zjevování. Odtud je třeba rozumět jeho analýzám zjevování jako konkrétní realizaci starosti o duši. Jde o pokus proniknout k pravdě, učinit „pravdu zákonem svého života.“<sup>379</sup> O péči o duši přitom uvažuje v souvislosti s přitakáním úpadkové tendenci světa i života, což je patrné z první přednášky cyklu *Platón a Evropa*. Nicméně důležité je, že ačkoli je náš boj s onou úpadkovou tendencí v jistém smyslu ztracen, tak Patočka nepropadá nihilismu. Situace se totiž liší podle toho, jak se k ní člověk staví. Patočka říká: „svoboda člověka spočívá – možná – právě v tomhle! Řekové, řečtí filosofové, u kterých řecký duch je vyjádřen nejostřeji, vyjádřili lidskou svobodu termínem: péče o duši.“<sup>380</sup> Péče o duši tak pro Patočku znamená zaujetí jistého stanoviska ke skutečnosti, že člověk je bytost pravdy, fenoménu. Nepochybně je přitom inspirován řeckým řešením, které spatřuje v tom, že fenomén je učiněn programem celého života.<sup>381</sup> Patočka klade otázku: „Není s to nás ta péče o duši, která je základním evropským dědictvím, ještě dneska oslovit? Oslovit nás, kteří potřebujeme najít něco, o co se opřít v onom obecném souhlasu s tím pádem, v onom přitakání úpadku?“<sup>382</sup>

Péče o duši jako základní evropské dědictví tak v zásadě neznamená nic jiného než zmíněné učinění pravdy zákonem svého života. Problém zjevování je přitom dle Patočky od počátku půdou reflexe evropských lidí.<sup>383</sup> Klíčové je, že pro Patočku fenomenologie jako nauka o zjevování není disciplínou oddělenou od filosofie dějin, že oblast jejího zkoumání je vlastním problémem člověka a jeho vztahu k pravdě. Právě péče o duši jakožto zaujetí výslovného vztahu k pravdě tvoří ústřední myšlenku Patočkovy pozdní filosofie dějin.

## Filosofie dějin

I když se Patočka po celý život snažil o vypracování filosofie dějin,<sup>384</sup> tak s obzvláštní intenzitou se tomuto tématu věnoval v sedmdesátých letech. V tomto období dosáhly jeho úvahy o dějinách vrcholu, přičemž svůj svébytný výraz našly ve známé knize z roku 1975 *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Tato kniha sestává ze souboru šesti esejů, k nimž Patočka po

---

<sup>379</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>380</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>381</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>382</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>383</sup> Tamtéž, s. 185.

<sup>384</sup> F. Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejů*, in: *Reflexe* č. 50, 2016, s. 145.

původním samizdatovém vydání připojil dvě glosy. Níže se pokusíme pochopit, nakolik je myšlenka péče o duši v Patočkově pojetí dějin, jehož pozadí tvoří fenomenologické analýzy ze šedesátých a sedmdesátých let, poznamenána jeho porozuměním Sókratovi. Nejprve je třeba ovšem přiblížit Patočkovu pozdní filosofii dějin, k čemuž je vhodné využít jako vodící text zmíněné *Kacířské eseje*.

## Od vzniku dějin k době poevropské

V prvním kacířském eseji *Pre-historické úvahy* Patočka navazuje na své pojetí přirozeného světa z konce šedesátých let, jež se mu stává klíčovým pro pochopení dějin. Spíše než systematické vypracování zde nacházíme poukazy na Patočkovu pojetí přirozeného světa,<sup>385</sup> neboť jeho záměrem je především úvaha o pre-historii. Tyto poukazy jsou však zásadní, protože úvahy o přirozeném světě Patočka využívá k tomu, aby porozuměl dějinám.<sup>386</sup> Césura mezi prvními dvěma a třetím pohybem lidské existence zjevně spočívá v pojmu *problematicnosti*. Právě v tomto pojmu je obsaženo jádro Patočkovy koncepce dějin, poněvadž jeho výslovným uchopením se člověk vydává na cestu dějin.<sup>387</sup> Problematicnost znamená zakoušení skrytosti, tedy „zkušenost *přechodu*, vycházení jsoucna jako fenoménu z temna do otevřena, v němž se objevuje samo i to, co nechává objevovat se jsoucno, a dává tím otázkám po jsoucím teprve půdu pod nohy.“<sup>388</sup>

Vzhledem k problematicnosti je možné hovořit o světě před jejím objevením a po něm. Svět před objevením problematicnosti Patočka charakterizuje jako svět, který má sice skromný, ale daný a spolehlivý smysl – nad člověkem stojí vyšší mocnosti, jež o něm rozhodují. V tomto světě téměř celý životní rozvrh člověka vyplňuje starost o každodenní chléb, jedná se tedy o

---

<sup>385</sup> Viz např. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 14.

<sup>386</sup> Vzhledem k výkladu přirozeného světa Patočka mimo jiné pojednává o Husserlově a Heideggerově přístupu k tomuto tématu. Odmítá jak Husserlovo pojetí přirozeného světa jako invariantu, tak řešení z hlediska Heideggerovy filosofie, jež nečelí přímo tomuto problému, ale základní otázce smyslu bytí. Patočka své námitky zakládá na pojetí přirozeného světa jako světa pohybu. Viz J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 9–14. V této souvislosti lze uvést postřeh Miroslava Petříčka, že Patočkovu pojetí dějin je zasazeno v kontextu fenomenologického „diskursu“, a že navzdory hlubokým rozdílům a různostem pro Husserla, Heideggera i Patočku zůstává polem fenomenologie v té či oné formulaci „ona husserlovská ‚transcendence v imanenci‘, pokud tento výraz označuje *otevření přítomné ve struktuře imanence jako její strukturní moment*: otevření (ať už má jméno ‚idea v kantovském smyslu‘, ‚telos‘, ‚svět‘, ‚bytí‘), jež je nějak příslušné k této struktuře, jakkoli samo jí stále uniká a nedá se v ní uchopit.“ M. Petříček, *Patočka: dějiny, fenomenologie*, in: *Reflexe*, č. 12, 1994, s. 9.

<sup>387</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 27.

<sup>388</sup> Tamtéž, s. 15–16.

svět práce a námahy.<sup>389</sup> Patočka říká: „hlavní rys je zde upoutanost života k sobě samému: ‚fyzická‘ nutnost existovat tak, že se život věnuje na obstarávání života, na službu životu.“<sup>390</sup> Vzorem takového světa je domácnost, přičemž „velké říše starého světa, první vysoké civilizace a kultury byly v tomto smyslu monumentální domácnosti. Život v nich byl věnován především reprodukci života, udržování jeho plamene a nic nesvědčí o tom, že by zde člověk pro sebe pozvedal nárok na něco více.“<sup>391</sup> Svět před objevením problematičnosti je přirozený, neboť „společenství toho, co jej naplňuje, přijímá prostě jako něco daného, jako to, co se samo ukazuje.“<sup>392</sup>

Pro Patočku je to ovšem svět *nedějinný* a *předdějinný*,<sup>393</sup> protože „dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení ‚malého‘ životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven.“<sup>394</sup> V druhé esejí *Počátek dějin* Patočka explicitně spojuje dějinnou epochu s tematickým zaměřením na třetí základní pohyb lidské existence, na pohyb pravdy.<sup>395</sup> Bylo by ovšem chybou domnívat se, že v přirozeném světě před počátkem dějin se neuplatňuje pohyb pravdy. Projevuje se rozdílem nadpřirozeného a přirozeného, ale nedochází k jeho tematickému zaměření: zjevování se nestává zjevným. Člověk zde „žije pouze, aby žil, a nikoli aby hledal hlubší, pravdivější formy života, to, že se soustředí na pohyb přijímání a uchovávání, činí celý tento život jakousi ontologickou metaforou.“<sup>396</sup>

---

<sup>389</sup> Patočka se zde pokouší fenomenologicky navázat na analýzy Hannah Arendtové o činném životě. Viz H. Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2009.

<sup>390</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 18.

<sup>391</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>392</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>393</sup> Patočka dělí lidské dění na tři stupně, přičemž nedějinný stupeň se od předdějinného liší tím, že probíhá v anonymitě minulého a v přírodním rytmu, zatímco v předdějinném stupni existuje kolektivní paměť v podobě písma. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 35. Pro systematický výklad tohoto Patočkova dělení viz R. Stojka, *Patočkova filozofia dějin*, Košice 2015, s. 142–177.

<sup>394</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 39.

<sup>395</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>396</sup> Tamtéž, s. 30. Karfík považuje myšlenku ontologické metafory za konstitutivní pro Patočkův výklad předdějinného světa a vykládá ji v souvislosti s ontologickou diferencí: „ontologická metafora spočívá ve splývání ontologické diference mezi jsouncem a bytím, resp. mezi ukazujícím se jsouncem a nejsoucím základem jeho ukazování, takže bytí samo se ukazuje *jakožto* jsouncem, jímž ze své podstaty *není*. Tuto metaforu, v níž pohyb ukazování jsounca nechává ukazovat jsouncem jako oblast *božských* mocností, uvádí Patočka ve spojitost s tím, že se člověk koncentruje na vykonávání prvních dvou základních pohybů, které patří k jeho bytosti, totiž na zakotvení a obranu individuální lidské existence ve světě, zatímco třetí pohyb, který stejně tak patří k jeho ustrojení, totiž svůj vlastní poměr k umožňujícímu základu ukazování, chápe jako něco co *netvoří jeho vlastní bytost*, nýbrž co náleží *nadlidské, božské sféře*, již je podřízen.“ F. Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejů*, in: *Reflexe* č. 50, 2016, s. 162.



Dějinný život je naproti tomu charakterizován možnostmi žít pro něco jiného než pouze pro život. To znamená „žít nikoli ve způsobu *akceptace*, nýbrž *iniciativy* a *přípravy*, *vyhlížení příležitosti* k činu, naskytujících se možností.“<sup>397</sup> Něco takového se podle Patočky poprvé uskutečnilo v politickém životě hellénské *polis*, v níž „vzniká v partikulárních bojích na skrovném teritoriu a s nevalnými hmotnými prostředky nejen západní svět a jeho duch, nýbrž lze snad tvrdit, že i světové dějiny. Západní duch a světové dějiny jsou spjaty ve svém vzniku: je to duch svobodného osmyslování, je to otřes života pouze akceptovaného a jeho jistot, spolu s tím vznik nových možností života v této otřesenosti, tj. filosofie.“<sup>398</sup> Zde je potřeba zdůraznit moment *svobody*, protože život vzmachu a iniciativy „vidí toto své osvobození, vidí závislost onoho a svobodnou povýšenost tohoto druhého, vidí, co život jest a může být. Aniž se povyšoval k nadlidskému, stává se svobodně lidským.“<sup>399</sup> Tím, co přitom mají filosofie a obec společné, je boj (*polemos*), ale nikoli jakožto „pustošivá vášeň divokého nájezdníka,“<sup>400</sup> nýbrž jakožto to, co utváří *jednotu* v podobě *vědoucí* moci.<sup>401</sup> Tato moc se utváří ve společenství otřesu daného smyslu, v němž „se setkávají protivníci a tvoří tím nový způsob bytí člověka – možná ten jediný, který v bouři světa poskytuje naději: jednotu otřesených, ale neohrožených.“<sup>402</sup>

Pro Patočku je počátek dějinného života zároveň tím, co jej udržuje. Dějinný život je tak vlastně neustálou realizací tohoto počátku. Jde o to, že „životu je třeba porozumět nikoli z hlediska *dne*, z hlediska pouhého žití, života akceptovaného, nýbrž z hlediska boje, *noci*, z hlediska *polemos*. Že v dějinách nejde o to, co je možno vyvrátit nebo čím lze otrást, nýbrž o otevřenost pro to otrásající.“<sup>403</sup> Tato otevřenost, která je blíže tematizována ve třetím eseji nazvaném *Mají dějiny smysl?*, znamená vystavení se tváří v tvář problematičnosti, což je zkušenost, před níž „předhistorické lidstvo *uhýbá*.“<sup>404</sup> Patočka tuto zkušenost chápe jako nový způsob smyslu, objevení „jeho souvislosti se záhadností bytí a jsoucna vcelku,“<sup>405</sup> přičemž tento smysl vzniká otřesením naivního smyslu a člověk si jej osvojuje jakožto cestu.<sup>406</sup> Takovýto smysl je charakterizován jako reflektovaný a důvod hledající smysl, jež „se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti,

---

<sup>397</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 37.

<sup>398</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>399</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>400</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>401</sup> Patočka při výkladu pojmu boje (*polemos*) jako společného původce obce a filosofie vychází z Hérakleitovy filosofie. K tomuto pojmu se vrací v šestém eseji *Války 20. století a 20. století jako válka*.

<sup>402</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 42.

<sup>403</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>404</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>405</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>406</sup> Tamtéž, s. 69.

jako nepřímá epifanie. Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence.“<sup>407</sup>

Řešení situace, jež přichází po zkušenosti otřesu daného smyslu, Patočka nehledá v přiznání se k nihilismu, v prohlášení světa za nesmyslný ve jménu života. Život se nemůže opřít o relativní smysl, jenž spočívá na nesmyslu, protože relativní smysl je stržen do nesmyslnosti. Patočka říká, že „pravdivý život v naprostém nihilismu, u vědomí nesmyslnosti celku není možný, stává se možným pouze za cenu iluzí.“<sup>408</sup> Je-li z hlediska nihilismu nesmyslnost bez dalšího dotazování považována za poslední a nezpochybnitelný fakt, potom je takový nihilismus *dogmatický*. V situaci otřesenosti daného smyslu a dogmatickosti nihilismu hledá Patočka řešení otázky smyslu *u* Sókrata, totiž v žití v hledaném a problematickém smyslu. Dle Patočky „člověk nemůže žít beze smyslu, a to bez smyslu celkového a absolutního. To znamená: nemůže žít v jistotě nesmyslnosti. Ale znamená to, že nemůže žít ve smyslu hledaném a problematickém? Že ke smysluplnosti v pravém, ne uskromněném, ale ne dogmatickém významu náleží právě toto žití v ovzduší problematickosti? Možná, že o tom věděl Sókratés, že právě z tohoto důvodu je jeho charakteristika soudobým myslitelem, že Sókratés je filosofem nejpravějším, třeba snad ne největším, tak výstižně hluboká.“<sup>409</sup> Z těchto náznaků je patrné, že ve vlastním vymezení smyslu dějin se Patočka opírá o své porozumění Sókratově filosofii.

Ve čtvrtém eseji *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století* Patočka podává konkrétnější podobu své koncepce dějin, jejichž osu tvoří myšlenka péče o duši. Obecná charakteristika péče o duši je pro Patočku následující: „pravda není jednou provždy dána ani není záležitost pouhého nazírání a přijetí ve vědomí, nýbrž celoživotní zkoumavá, sebekontrolující, sebesjednocující myšlenkově životní praxe.“<sup>410</sup> Praktická forma starosti o duši nachází svůj výraz v podobě filosofického ideálu života v pravdě, k němuž došlo již v iónské prafilosofii, a jenž Patočka formuluje Husserlovými slovy *mínění regulovat nahlédnutím*. Takto pochopená starost o duši je tím, co *vytvořilo* Evropu.<sup>411</sup> Vzhledem k tomu, že v primátu *nahlédnutí* spočívá charakteristika evropského života, stojí dle Patočky Evropa na jediném sloupu – řeckém.<sup>412</sup>

---

<sup>407</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>408</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>409</sup> Tamtéž, s. 67. Za nejpravějšího filosofa Patočka Sókrata považoval již v době svých poválečných přednášek. J. Patočka, *Sókratés*, SPN, Praha 1991, s. 77.

<sup>410</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 72.

<sup>411</sup> Tamtéž, s. 73. K Patočkově pojetí Evropy viz R. Stojka, *Patočka a Evropa. K pojmu Evropy v Patočkově filosofii dějin*, in: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 150–160.

<sup>412</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 283. I kořeny křesťanství jsou podle Patočky „řecké: objev duše, toho, co se v nás původním způsobem vztahuje k pravdě.“ J. Patočka, *Evropa a její dědictví*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 256.

Z nahlédnutí jakožto základu Evropy vyplývá možnost generalizace, což znamená, že vlastně nejsou jiné dějiny než dějiny Evropy.<sup>413</sup>

Starost o duši jako dědictví klasické řecké filosofie napomáhalo v přeměně toho, co nebylo schopné života při *katastrofě* řecké polis i římské říše. V myšlence *sacrum imperium* přetrvávala péče o duši v nové podobě: obec je založená v absolutní pravdě, jež není z tohoto světa. K velkému přelomu došlo v 16. století, v němž se postupně stává dominantní nikoli starost o *být*, nýbrž o *mít*, o ovládnutí vnějšího světa. Dochází k expanzi za hranice Evropy, vědění se ukazuje jako moc a technika. Nicméně v německé z Kanta vycházející filosofie došlo k pokusu o obrat evropského ducha: nové metody měly být přijaty jen pro pochopení říše zákonitostí, jež nejdou do jádra věcí, neboť zde nabývá právo princip péče o duši, který nás uvolňuje k duchovně mravní oblasti, v níž spočívá lidské zakotvení a poslání. Podle Patočky tento pokus ovšem vytvořil dvojsmyslné myšlenkové formy (v myšlenkách duchovní individuality a dialektiky), čímž došlo k posílení rozkladných tendencí. Politická a sociální krize ovšem spočívají na *mravní* krizi tehdejší Evropy. Patočka v této souvislosti poukazuje na vzestup ruského a západoevropského nihilismu (Dostojevskij, Nietzsche).<sup>414</sup>

Z právě uvedeného by se mohlo zdát, že když se moderní technická civilizace odklonila od péče o duši jakožto toho, co bylo duchovním tmelem Evropy do zhruba 15. století, je civilizací úpadkovou. Patočka se nad otázkou úpadkovosti moderní civilizace zamýšlí v pátém eseji, přičemž nachází dva důvody k tomu, proč ji nelze označit za úpadkovou. Nachází je navzdory tomu, že technická civilizace ztížila vyřešení hlavního vnitřního problému člověka jak žít „tak lidsky opravdově, jak možnosti toho ukázala historie.“<sup>415</sup> První důvod spočívá v tom, že v naší civilizaci se poprvé v dějinách vynořuje „možnost zvratu z vlády nahodilé do vlády chápajících, oč v dějinách běží. Bylo by tragickou *vinou* (nikoli neštěstím) inteligence, kdyby tuto šanci nepochopila a neuchopila.“<sup>416</sup> Uchopit šanci, která se naskýtá, znamená jednat dějinně, starat se o duši: nenechat se Silou vnějškově ničit a vnitřně ožebračovat. Patočkovi zde nejde o nic malého. Jde mu naopak o možnost záchrany, zvratu z vlády Síly, jež je v dnešním pochopení „nejvyšší jsoucnou, které všecko tvoří i ničí, kterému všecko a všichni slouží.“<sup>417</sup> Druhý důvod

---

<sup>413</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 353–354. V první glose ke *Kacířským esejům* Patočka za rozhodující důvod k domněnce, že dějiny původně vznikly jako západní dějiny, jež se staly univerzálními, uvádí své přesvědčení, že *pouze* v západní linii se vyvinula filosofie „jako radikální otázka po smyslu, založená na otřesu naivně a přímo převzatého životního smyslu, která má vzápětí otázku pravdy a žene vždy dále tuto problematičnost.“ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 123.

<sup>414</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 72–83.

<sup>415</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>416</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>417</sup> Tamtéž, s. 102.

potom tkví v tom, že úpadkové zjevy technické civilizace jako vyjádření resorbce bytí jsoucna jsou „dědictvím předcházejících epoch, z jejichž duchovních problémů a témat sestrojila svou převládající motiviku.“<sup>418</sup>

Pro zachování dějinného způsobu života je důležitá *nedořešenost* problému dějin, neboť právě ona je tím, co „udržuje“ dějiny. Ve významu *otázky* se nám zde opět vrací Sókratův motiv. Patočka říká: „nebezpečí dneška je, že pro příliš mnohé vědění v jednotlivém odučuje vidět otázky a to, co je jejich základem.“<sup>419</sup> Pro Patočku zůstává otázkou, zda se dnes dějinný člověk „chce ještě přiznávat k dějinám.“<sup>420</sup> Nicméně poslední kacířský esej *Války 20. století a 20. století jako válka* je psán z hlediska možnosti a potřebnosti zachování dějinného života, který ničí vláda dne a míru. Vládou dne a míru – Patočka v tomto eseji nešetří metaforickým vyjádřením – je myšleno stanovisko pouhého života spoutaného strachem. Právě tyto motivy „vyvolali vůli k válce.“<sup>421</sup> Nejde ovšem pouze o konkrétní války dvacátého století, nýbrž o celé století jako válku: „Lidstvo se stává obětí rozpoutané války, tj. míru a dne.“<sup>422</sup> O tomto rázu dvacátého století rozhodla první světová válka: „Že se proměna světa v laboratoř, která aktualizuje miliardy let akumulované konzervy energie, *musí* dít válečně, ukázala právě tato válka. Znamenala proto definitivní průlom toho pochopení jsoucna, které započalo v 17. věku vznikem mechanické přírodovědy a odstraněním všech těch ‚konvencí‘, které se tomuto uvolňování síly kladly v cestu – přehodnocení všech hodnot ve znamení síly.“<sup>423</sup>

Svým stanoviskem otroctví vůči životu člověk eternizuje válečný stav: „život by tak rád už jednou žil, ale je to právě život sám, který plodí válku a nemůže se z ní vlastními prostředky vymotat.“<sup>424</sup> Možnost překonání válečného stavu Patočka spatřuje v pochopení toho, před čím služba životu, vláda míru a dne zavírá oči. Tato vláda se uzavírá právě před tím „oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny *jsou* tento konflikt *pouhého života*, holého a spoutaného strachem, se *životem na vrcholu*, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a ‚mír‘ mají svůj konec. Pouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kdo je schopen obratu, *metanoia*, je duchovní člověk.“<sup>425</sup> V této souvislosti je třeba

---

<sup>418</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>419</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>420</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>421</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>422</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>423</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>424</sup> Tamtéž, s. 115.

<sup>425</sup> Tamtéž, s. 117.

rozumět Patočkově řeči o *frontové zkušenosti*<sup>426</sup> stejně jako *solidaritě otřesených*, tedy těch, kteří chápou, oč v dějinách jde. Tato solidarita má vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která „nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude promlouvat jako Sókratovo daimonion, ve varováních a zákazech.“<sup>427</sup> Ve věrnosti této solidaritě spočívá možnost překonání válečného stavu v podobě mírového plánování Síly.

Jak ale rozumět tomu, když Patočka o dvacátém století hovoří jako o válce a přitom možnost jejího překonání hledá ve vizi bytí jako *polemos*?<sup>428</sup> Překonání válečného stavu je dle něj možné příklonem nikoli k pouhému životu, jenž plodí válku, ale naopak k duchovnímu životu. Ten se nevyčerpává pouhou akceptací a prací, tedy *silami* dne, které si počínají jako by smrti nebylo.<sup>429</sup> Právě naopak: je to život, v němž se vidí konec, vidí se, že se proměnila „krajina základních životních možností, *dostala konec*, za kterým nemůže ležet nic dalšího, kýženějšího, vyššího.“<sup>430</sup> Člověk stanul na jednoduchém vrcholu, proti němuž „veškerá každodennost, všecky obrazy budoucího života blednou.“<sup>431</sup> Ideje socialismu, pokroku a demokracie nemají svůj plný smysl samy v sobě, nýbrž „pouze tam, kde vyplývají ze zmíněného vrcholu a vedou opět k němu. Kde zavdávají podnět k tomu, aby člověk realizoval takovouto proměnu celého svého života, celé své existence.“<sup>432</sup> *Toto* má Patočka na mysli, když mluví o boji (*polemos*) jakožto převaze *Noci*, z jejíhož hlediska je třeba porozumět životu. Navazuje na Hérakleita, který nechápal válku „ve významu expanze ‚života‘, nýbrž jako převahu *Noci*, onu vůli k svobodě rizika v té *aristeia*, tom ukázání se dobrým na hranici lidských možností.“<sup>433</sup> Pojem *polemos* tak pro Hérakleita i pro Patočku představuje spojení mezi filosofickým a politickým životem.<sup>434</sup> Přihlášení se k tomuto způsobu bytí znamená přihlášení se k duchovnímu životu, k boji proti úpadku, v němž se uskutečňuje politický a dějinný život.

Od počátku novověku připravovaný rozpad Evropy v podobě nahrazení starosti o duši starostí o ovládnutí světa nastal ve dvou světových válkách. Dle Patočky „po jednom desetiletí od konce

---

<sup>426</sup> Za nejhlubší objev fronty Patočka považuje „vykloněnost života do noci, boje a smrti; neodepsatelnost této položky v životě, která se zdá z hlediska dne pouhou neexistencí; proměna životního smyslu, který zde škobrtne o *nic*, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění.“ Tamtéž, s. 114. Patočka v onom postavení před nic spatřuje „zárodek něčeho *pozitivního*, něčeho takového, co je třeba promyslet a najít v tom něco, co se obvykle nehledá. Najít tam to, co sami účastníci frontového dění charakterizovali jako tak pozitivní, významné.“ J. Patočka, *Komentář k eseji Války 20. století*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 373.

<sup>427</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 117–118.

<sup>428</sup> Tamtéž, s. 118–119.

<sup>429</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>430</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>431</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>432</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>433</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>434</sup> Tamtéž, s. 40–42, J. Patočka, *Komentář k eseji Války 20. století*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 373.

války muselo být zřejmé, že započala poevropská epocha. Celé světadíly, které dříve nebylo třeba brát v úvahu, vystupovaly nyní do popředí a zasahovaly jako státy nebo říše do dějin, sice ne vždy s jasnou vůlí a představou pozitivního obsahu, ale s rozhodností nedopustit už nikdy návrat k někdejšímu stavu nesvéprávnosti.<sup>435</sup> Lidstvo vstoupilo do planetární éry, která „byla zahájena a umožněna evropskou technikou a organizací, krátce, evropskou racionální civilizací. Racionální civilizace nebyla sama nic jiného než plod výkladu světa zaměřeného na rozvíjení moci a síly života.“<sup>436</sup> Proces rozpadu Evropy Patočka chápe jako *biologickou revoluci*, čímž myslí službu životu ve formě síly k ovládnutí světa. Pro planetární éru jakožto důsledek nového výkladu světa počátkem novověku je příznačná spoutanost životem, jež s sebou přináší nesvobodu a válku. Válka ve dvacátém století je „dokonalou revolucí každodennosti.“<sup>437</sup> Dějiny ovšem začínají jako úsilí o *překonání* každodennosti, aniž „se sebezapomenutě zhroutíme do oblasti temna jakkoli lákavého.“<sup>438</sup> Dosud nebylo vídáno, že „démonie může dosáhnout vrcholu právě v údobí maximální střízlivosti a racionality.“<sup>439</sup>

Klíč k porozumění dějinám pro Patočku spočívá v myšlence péče o duši. Z nedějinného způsobu života člověk přešel k předdějinnému, jenž byl v antické polis přeměněn na dějinný. Člověk se stal svobodným, protože problematičnost se mu stala zjevnou a začal žít na základě otřesenosti daného životního smyslu a nikoli jen na podkladě udržování životního plamene. V této otřesenosti hledal jednotu, usiloval o řešení pomocí nahlédnutí. Viděl problematičnost a jeho vlastní nitro mu nebylo lhostejné – vyžadovalo péči. Díky tomu přečkal katastrofy řecké obce i římské říše. Toto dědictví jej udržovalo ve vzmachu až do počátku novověku, v němž snaha o opanování světa přivedla zánik Evropy a zároveň umožnila vznik nové válkou prostoupené epochy. Glorifikací pouhé biologické úrovně se člověk nevrací zpět k předdějinnému způsobu bytí, neboť ten není nihilistický. Patočka je osloven péčí o duši jako jádrem evropských dějin a v této myšlence hledá i v době poevropské možnost způsobu bytí nad biologickou úrovní.

---

<sup>435</sup> J. Patočka, *Schéma dějin*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 277–278.

<sup>436</sup> Tamtéž, s. 278.

<sup>437</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 99.

<sup>438</sup> Tamtéž, s. 90.

<sup>439</sup> Tamtéž, s. 100.

## Péče o duši jako ústřední princip dějin

Máme-li nyní alespoň hrubou představu o Patočkově koncepci filosofie dějin, můžeme položit otázku, jakou roli v myšlence péče o duši jako ústředního principu evropských dějin sehrává Patočkově porozumění Sókratově filosofii. Viděli jsme, že při vymezení smyslu dějin se Patočka opírá o svou interpretaci Sókratova působení jako života v otázce, v hledaném a problematickém smyslu. S přihlédnutím k Patočkově pojetí vzniku dějin a jejich udržování jako otřesu akceptovaného smyslu by se tak mohlo zdát, že tato koncepce dějin vlastně spočívá na ryze sókratovském základě. Při bedlivějším přihlédnutí k Patočkově pojetí dějin je ovšem potřeba tuto domněnku upřesnit, neboť – jak uvidíme níže – klíčová myšlenka péče o duši jako nejvlastnějšího principu evropských dějin Patočkou není chápána jen té v podobě, kterou jí propůjčil ve svém výkladu Sókratovy filosofie.

Péče o duši vyjadřuje *obecnější* snahu, kterou lze popsat jako *vzmach z úpadku*, přičemž řecká polis, epos, tragédie a filosofie náleží mezi různé stránky tohoto elánu.<sup>440</sup> Nesmíme zapomínat, že dějiny pro Patočku „vznikají otřesem naivního a absolutního smyslu v téměř současném a vzájemně se podmiňujícím vzniku politiky a filosofie.“<sup>441</sup> Světové dějiny nezačínají ani nekončí nějakým partikulárním filosofickým výkonem, nýbrž spíše způsobem nazírání, jenž neuhýbá problematičnosti.<sup>442</sup> To se neděje pouze na rovině filosofické: „tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa vzápětí přechází do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího.“<sup>443</sup> Sókratés je přitom v tomto procesu odhalování problematičnosti „pouhý“ pokračovatel.<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> Tamtéž, s. 90. O tom, že Patočka o péči o duši uvažuje jako o vzmaču z úpadku, svědčí i následující citát: „Je nyní důležité pochopit, že dějinný náhled není žádným ‚ideovým‘ poznáním, že v dějinách vůbec nejde o ‚poznatky‘ a jejich užití, nýbrž že tu jde o nahlédnutí těchto základních mravních vztahů vzmaču a úpadku, o možnost svobody a její podryvání. Mravní nahlédnutí není nic jiného než sedimentace a kodifikace této zkušenosti: točí se kolem vzestupu a pádu duše člověka, kolem ‚dobrého‘ života v jeho dvojznačnosti; ‚dobro‘ může znamenat stupňované pohodlné uspokojování bezprostředních ‚potřeb‘, ‚dobro‘ může však také znamenat odvážné vystoupení proti obecné nouzi, proti zalézání do ulit, pokus obrátit moc společenského celku proti jeho tíži a uvést jej na cestu záchrany.“ J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 99.

<sup>441</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 69. Tholt upozorňuje na význam politiky a filosofie pro vznik dějin, když říká, že „podle Patočky jsou určujícími, podstatnými duchovními impulzy, prostřednictvím kterých člověk vstupuje do svých vlastních dějin, *politika a filosofie*, jež přicházejí na scénu ve chvíli, v níž se z *předdějinného* člověka stává člověk *dějinný*.“ P. Tholt, *Filozofia jako koncept starostlivosti o dušu*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – Dějiny filozofie a subjektivní fenomenologie*, Košice 2016, s. 77.

<sup>442</sup> V myšlence, že pouze filosofie není východiskem a jakýmsi ústředím dějin, Patočka spatřuje hluboký rozdíl mezi jeho vlastní koncepcí filosofie dějin a Husserlovým a Heideggerovým pojetím o dějinách. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 42.

<sup>443</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 57.

<sup>444</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 192.

Problematičnost, o kterou běží, tedy nepřichází až se Sókratem, ale již dříve se vznikem politického a filosofického života v hellénské obci. Sókratés je v tomto procesu významným účastníkem jakéhosi dějinného pohybu, který nabývá různých podob, až je počátkem novověku vážně ohrožen a upadá v zapomnění ve dvou světových válkách, jež znamenají konec Evropy jako duchovního útvaru vyrůstajícího z dědictví péče o duši, ideálu života z nahlédnutí. Evropa sice podle Patočky vyrostla z otřesu daného a neproblematického smyslu, z uskutečnění třetího pohybu existence, ale to neznamená, že jejím dějinám rozumí pouze jako realizaci Sókratovy podoby péče o duši, nýbrž chápe je v obecnějším kontextu duchovního života, pro který je charakteristické vědomí problematičnosti a s ním spojené úsilí o pravé vědění – péče o duši.

Když si člověk začíná uvědomovat problematičnost, snaží se znovu získat pevnou půdu pod nohama. Jenomže po otřesu naivního a absolutního smyslu k tomu musí docházet z nahlédnutí, což vyžaduje starost o duši,<sup>445</sup> která znamená, že „žít i myslet je potřeba z nahlédnutí, a z ničeho jiného.“<sup>446</sup> Patočka se pokouší ukázat, že „v pojmu starosti o duši je obsaženo něco takového jako *ideál pravdivého života*, totiž života, který se jak v praxi, tak ve své myšlenkové aktivitě řídí vždycky *nahlédnutím*. Způsob, jak to člověk provádí, jak to filosof vidí, je pochopitelně subjektivní, řídí se jeho kapacitou, řídí se jeho zvláštními podmínkami, ale právě v tom, že starost o duši spočívá přece v té blízkosti problému, v onom vystavovat se sám kritice – v tom je už dáno *sebepřekročení* filosofa.“<sup>447</sup> Domnívám se, že ačkoli je Sókratés svým subjektivním řešením problematičnosti Patočkovi zvlášť blízký, tak Sókratův způsob péče o duši spadá do *obecnějšího* chápání péče o duši jako ideálu pravdivého života, jenž je právě tím, co utvářelo evropské dějiny. Formovalo je přitom tak, že „svět“ se musel s tímto filosofickým ideálem vyrovnávat, neboť „existovali lidé, kteří z této tradice vyrostli, a oni takříkajíc nutili realitu, která byla docela jiného původu, aby se s tímto dědictvím vyrovnávala, aby s ním diskutovala, a tím aby se ta diference sama reflektovala, aby ze své nereflektované podoby přecházela v něco, co se vyrovnává s tímto dědictvím. To je proces, o který nám běží.“<sup>448</sup>

Péči o duši jako vlastní podstatu dějin bychom tedy u Patočky neměli chápat pouze v její ryze sókratovské podobě, nýbrž obecně jako princip spočívající na nahlédnutí, na ideálu pravdivého života, jehož konkrétní podoba je sice přirozeně subjektivní, nicméně důležité je, že tento *princip* byl podstatou dějin. Stručně to Patočka vyjadřuje takto: „Žít z nahlédnutí znamená starat se o duši. Z toho roste idea platónského státu, z toho roste i stoická myšlenka, kterou chtěli

---

<sup>445</sup> Tamtéž, s. 216.

<sup>446</sup> Tamtéž, s. 226.

<sup>447</sup> Tamtéž, s. 244.

<sup>448</sup> Tamtéž, s. 264.



vložit do římského impéria. A myšlenka *sacrum impérium* je jen návrat k tomuto přesvědčení, že lidský život je třeba budovat na základě poslední, nejvyšší pravdy.<sup>449</sup> Péče o duši jako život z nahlédnutí zkrátka znamená překračování úrovně uchovávání života. Proto Patočka cestě, kterou nastoupila Evropa počátkem novověku, rozumí jako rozkladnému procesu dějinného způsobu života, jenž přišel ke svému naplnění ve dvou světových válkách. Navzdory nevídanému vědecko-technickému rozmachu je to úroveň „pouhého“ života, ale „západ a dějiny vyrostly v podstatě ze starosti o duši, o to v člověku, co přesahuje oblast uchovávání života. Jednání ze svědomí a život věnovaný ‚duchovnu‘ byly zdroje, z nichž se dějiny napájely.“<sup>450</sup>

S ohledem na výše uvedené myšlenky se zdá problematická Cajthamlova námitka vůči Patočkově pojetí péče o duši jako vlastní osy evropských dějin, jež spočívá „na příliš jednostranně ‚sókratovské‘ interpretaci péče o duši jako *života v otázce*.“<sup>451</sup> Cajthaml soudí, že „věrohodný základ duchovní kontinuity evropských duchovních dějin nemůže být pojat jako rozvrh života, jenž čerpá *veškerou* svou vnitřní jednotu a dokonalost z *hledání* pravdy, nýbrž rovněž – a snad i především – z jejího ‚nalezení‘, tedy z jejího poznání a kontemplace.“<sup>452</sup> Ale říká vskutku někde Patočka, že péče o duši jako princip dějin spočívá *pouze* na sókratovském pojetí filosofie jakožto na neustálém hledání lidského dobrého bez jeho celkového nalezení? Právě jsme viděli, že péči o duši jako ústředí dějin rozumí jako obecnému úsilí o nahlédnutí pravdy, ideálu pravdivého života, překročení úrovně pouhého uchovávání života, což je *dědictví*, které vnitřně formovalo Evropu do počátku novověku. Cajthaml zakládá svou výtku vůči Patočkovi na úvaze o tom, že osvobodit péči o duši od jednostranně sókratovské interpretace znamená vyvázat ji z celku Patočkova myšlení, s kterým je spjata.<sup>453</sup> Pro Patočkovu myšlení má sice jeho sókratovská interpretace péče o duši velký význam, nicméně z hlediska podaného výkladu se zdá mylné tvrdit, že Patočka péči o duši jako osu evropských dějin zakládá „na příliš jednostranně ‚sókratovské‘ interpretaci péče o duši jako *života v otázce*.“

Péče o duši vyrůstá z *polis*, přičemž „v Démokritovi, Platónovi a Aristotelovi je pro historické potomstvo zpracováno *dědictví polis*, jež by nám mohlo zajistit duchovní jednotu i pro společenské přeměny největších rozměrů. Byly vytvořeny myšlenkové formy a možnosti dovolující myslet nové reality, klást jim otázky mravního náhledu, a zakládat tím jednotu

---

<sup>449</sup> J. Patočka, *Zamyšlení nad Evropou*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 259.

<sup>450</sup> J. Patočka, *Schéma dějin*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 272.

<sup>451</sup> M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši*, Praha 2010, s. 149.

<sup>452</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>453</sup> Tamtéž, s. 152.

života, který je formován stylem tohoto náhledu, této duše, jež žije v péči o své bytí.<sup>454</sup> Patočka rozlišuje formy péče o duši u Démokrita, Platóna (v jehož jménu je pro Patočku v sedmdesátých letech uchován i Sókratés) a Aristotela. V případě sókratovsko-platónské podoby péče o duši se poznává „proto, aby se duše *stala tím*, čím být *může* a čím ještě tak zcela není!“<sup>455</sup> Péče o duši u Démokrita „vychází z kontemplace, z jejího povznášivě zklidňujícího působení, zbavujícího obyčejných starostí.“<sup>456</sup>

Zatímco Démokritos má péči o duši za cestu k dosažení posledních příčin, k poznání, u Platóna je tomu naopak: „poznáváme, poněvadž se tím chceme starat o duši.“<sup>457</sup> Poznání jakožto péče o duši je „objevem dvou základních možností duše, dvojí krajiny, v níž se pohybuje.“<sup>458</sup> Na jedné straně je oblast nicotnosti, zdání (*doxa*), na druhé straně určitosti a přesnosti, a tak je duše pečující o sebe „v pohybu od neurčité bezprostřednosti k ohraničující reflexi. Tímto pohybem je filosofie a tento pohyb je skutečnost.“<sup>459</sup> Takový pohyb je péčí o duši: „pohyb duše v nejvlastnějším smyslu slova je právě péče o sebe samu.“<sup>460</sup> Takto pochopenou péčí o duši u Platóna Patočka blíže představuje z hlediska onto-kosmologického, dále jako konflikt dvojího způsobu života v obci a vnitřní život.<sup>461</sup>

---

<sup>454</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 147.

<sup>455</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 220.

<sup>456</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 120.

<sup>457</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 229.

<sup>458</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 128.

<sup>459</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>460</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 258. O Patočkově interpretaci Platónova určení duše jako samopohybu píše např. Karfík. V textu *Platónovo určení duše jako samopohyb* podává nejenom samotný Patočkův výklad Platónova určení duše jako samopohybu, ale rovněž ukazuje, v jakém smyslu byl Patočka v tomto výkladu více než filologickým zkoumáním Platónova pojmu samopohybu veden svými systematickými úvahami o pojmu pohybu lidské existence. Platónovo určení duše jako *auto heauto kinoun* pro Patočku představuje od jisté doby klíč k porozumění Platónově filosofii vůbec. Samopohybu duše je třeba rozumět jako pohybu duše mezi možnostmi vlastního bytí, jako určování duše ve svém vlastním bytí, přičemž tento pohyb se zakládá ve vztahu duše k dobru. Patočkův výklad pojmu samopohybu duše je v zásadě veden myšlenkou bytí duše jako existence, což je ovšem problematické se zřetelem ke kosmologickým aspektům Platónovy nauky o duši. Patočka takto předkládá sice problematický, ale do jisté míry také úspěšný pokus nabídnout odpověď na otázku po jednotě Platónovy nauky o duši, neboť je s to vykládat jak raně, tak pozdně platónské myšlení velice působivým způsobem na podkladě myšlenky samopohybu a vytvořit tak most od problematiky raných a středních dialogů k pozdně platónskému pojmu samopohybu. Patočkův výklad Platónova pojmu samopohybu se nicméně rozvíjí z interpretace Heideggerova pojetí existence a Aristotelova pojmu *kinésis*. Tomu, co pro Patočku znamenalo určení duše jako samopohyb u Platóna na podkladě jeho vlastní koncepce, lze v plné míře porozumět až s ohledem na Patočkovu vyrovnání se s Heideggerovým výkladem bytí a *Dasein*. Platónův pojem samopohybu dovoluje v Patočkově existenciálně ontologickém výkladu klást důraz na moment spontaneity a reflexivity pohybu lidské existence, jenž umožňuje myslet a zachovat mravní svobodu lidské bytosti. Určení toho, jak se odhaluje bytí, zde není dáno do rukou „údělu“, nýbrž je pochopeno v souvislosti se svobodou člověka, který zakouší své vlastní bytí jako ontologickou nerozhodnost a kolísá mezi různými mody bytí, přičemž je právě v tomto kolísání a z něho uschopněn a povolán k tomu, aby sám sebe určil. Viz F. Karfík, *Platons Bestimmung der Seele als Selbstbewegung*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 101–129.

<sup>461</sup> Viz J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 129–148, J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 229–264.

Aristotelés je „pokračovatelem na cestě filosofického pohybu, který je zahájen Sókratem a který reflektuje Platón, pohybu, kterému jsme dali jméno starost, péče o duši.“<sup>462</sup> Aristotelés přichází s něčím velmi důležitým, totiž tematizací *jednání* člověka, jež nechápe „jako něco vnějškového, nýbrž jako rozhodnutí, které se odehrává v duši, které se děje ve smyslu dobrého života a které má vliv na lidský život v celku – tohle jednání skutečně konkrétní –, to je zkušenost, která Aristotela vede k tomu, aby vertikální pohyb, který vykonával platónský filosof, ohnul do *horizontálního*.“<sup>463</sup> Toto ohnutí vertikálního pohybu do horizontálního spočívá v Aristotelově odmítnutí platónské ideje jakožto toho, co vždy *už je*. Pro Platóna je dobro principem, z něhož vychází veškerenstvo a soustředit se na něj znamená „měřit se ustavičně absolutní mírou,“<sup>464</sup> která říká, co je dobré. Aristotelés ovšem problém lidského jednání nevidí pouze v „problému měřítka, kterým se člověk měří, nýbrž v problému skutečného jednání, kde se člověk musí rozhodovat a rozhodnutí realizovat.“<sup>465</sup> Člověk svým jednáním realizuje něco, co *ještě není*, dle principů, jež právě proto nejsou v sobě pevné, nýbrž jsou naopak nahodilé. Nicméně v této nahodilosti se skrývá „pozitivní princip svobody.“<sup>466</sup> Problém svobody je svého druhu již u Platóna – ve zkoumání se člověk svobodně dělá tím, čím je<sup>467</sup> –, ale Aristotelés vidí lidský život mnohem problematičtější a s touto novou základní zkušeností „jde na problém péče o duši.“<sup>468</sup>

Podle Patočky tedy „řecká filosofie vyformovala starost o duši ve dvě velice pregnantní podoby.“<sup>469</sup> Na jedné straně je to podoba démokritovská a na druhé sókratovsko-platónská. Sledováním její první podoby dochází k rozvrhu filosofie jako univerzální vědy. Druhá koncepce péče o duši „tento cíl nepopírá, nýbrž integruje, ale přesahuje jej rozvrhem vnitřního života, duše ve vlastním smyslu slova, jejího vzmachu a úpadku, jejího sebepohybu (nejen jejích ‚psychologických funkcí‘, ale i zde v souvislosti s první koncepcí), přesahuje jej tázáním po nejen pozemském, nýbrž věčném osudu duše, a dále rozvrhem nové lidské obce, obce *areté*, a především obce spravedlnosti.“<sup>470</sup> Vzdor dílčím rozdílům v této podobě péče o duši je podstatné, že v ní docházelo k úsilí o duchovní jednotu života formovanou pomocí mravního náhledu. Tato podoba péče o duši představuje ono již zmíněné učinění pravdy zákonem svého

---

<sup>462</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 328.

<sup>463</sup> Tamtéž, s. 329.

<sup>464</sup> Tamtéž, s. 337.

<sup>465</sup> Tamtéž, s. 331.

<sup>466</sup> Tamtéž, s. 337.

<sup>467</sup> Tamtéž, s. 330–331.

<sup>468</sup> Tamtéž, s. 337. Podle Blechy až Aristotelova podoba péče o duši s tematizací jednání nejlépe vyhovovala Patočkově vlastní koncepci péče o duši. Viz I. Blecha, *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*, in: *Filozofia*, roč. 70, č. 6, 2015, s. 409–419.

<sup>469</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 181.

<sup>470</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 148.

života, jemuž Patočka rozumí jako konceptu, z kterého „vyrostla *Evropa*, z kterého vyrostly naše dějiny. *Dějiny Evropy* jsou z velké části, až řekněme do 15. století, *dějiny pokusů o realizaci starosti o duši*.“<sup>471</sup>

Myšlenku, že Patočkova interpretace Sókratovy péče o duši náleží do obecnějšího pojetí péče o duši jako ideálu pravdivého života, vzmachu z úpadku, jenž je pravým výkladovým klíčem k pochopení evropských dějin, je třeba vidět v souvislosti s Patočkovou klíčovou tezí, že „dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu.“<sup>472</sup> V této tezi se pro Patočku neskrývá pouze Sókratova podoba péče o duši, nýbrž je v ní vysloven *duchovní život* vůbec. S tímto životem jakožto vědomím problematičnosti začaly dějiny.<sup>473</sup> Dimenze problematičnosti je dimenzí, „v níž se buduje (ale nikoli: s níž se kryje!) opravdové ‚vědění‘.“<sup>474</sup> Z toho vyplývá, že dějiny jsou dimenzí budování opravdového „vědění“ při vědomí problematičnosti. Dějinný proces vyrůstá z uvědomění problematičnosti, přičemž v této otřesenosti usiluje o řešení: žít z nahlédnutí. Důležité je, že se otřesenost v tomto procesu neztrácí, nýbrž je jeho živnou půdou.

Zapomenutost na otázku vůbec, na vědomí problematičnosti, v jehož světle dochází k pokusům o vědění, představuje výsostné ohrožení dějinného života. V této souvislosti je třeba rozumět Patočkově řeči o konci Evropy. Je to konec péče o duši. Na její místo po dlouhém duchovním zápasu nastupuje *věda*, v níž „máme už ne zkušenost *problematičnosti* života a *problematičnosti* skutečnosti, nýbrž máme zkušenost zbavenosti jakéhokoliv smyslu. To, co věda dává – alespoň věda koncipovaná tak, jak ji máme od 17. století, a tímhle směrem to jde stále dokonaleji –, je skutečnost doopravdy všeho smyslu zbavená. Právě proto s ní můžeme dělat, co chceme, a právě proto se nám také dává jako prostá zásobárna sil. Je to výsledek *duchovní činnosti*, výsledek duchovního zápasu dlouhých staletí.“<sup>475</sup> Zdá se, jakoby celý pohyb

---

<sup>471</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 181.

<sup>472</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 103. Karfík v této Patočkově charakteristice dějin nalézá její kacírství: „kacířství této filosofie dějin spočívá v tezi, že dějiny nemají žádný jiný smysl než problematizování každého smyslu, ba dokonce že dějiny vně této problematičnosti vůbec neexistují.“ F. Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejů*, in: *Reflexe* č. 50, 2016, s. 170. Viz rovněž F. Karfík, *Proč je Patočkova filosofie dějin kacírská?*, in: *Reflexe* č. 12, 1994, s. 1–12. Na otázku po Patočkově kacírství a vztahu kacírství k fenomenologii Petříček odpovídá, že „kacířství pro Patočku, stejně jako pro fenomenologii, a stejně jako pro filosofii zcela obecně, je totéž, co tvořivá a původní interpretace (toto spojení totiž není protimluv), je to způsob skutečného navazování. Možná i – svým zcela specifickým způsobem – *over-interpretation*, ač nikoli *mis-interpretation*, protože heretické myšlení implikuje reflexi na samy hranice myšlení, jež má být pochopeno, a zároveň takové posouvání těchto hranic, jež je s to transformovat dokonce i základní pojmy, základní definice, nikoli však jádro tohoto myšlení.“ M. Petříček, *Smysl kacírského myšlení*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 23–24. Zatímco Karfík v uvedených textech sleduje otázku kacírství na půdě Patočkovy filosofie dějin, Petříček se pokouší pojmem kacírství obecněji charakterizovat Patočkovu myšlení.

<sup>473</sup> J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 371.

<sup>474</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 123.

<sup>475</sup> J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 361.

dějin „vyústil tam, kde začal – u vázanosti života k svému sebestravování a k práci jako k základnímu prostředku jeho udržování.“<sup>476</sup> Nejde ovšem o návrat do předdějinné epochy, protože ta „není nihilistická jako naše současnost.“<sup>477</sup>

Problematičnost, která je základní bází péče o duši, neodmyslitelně náleží k esenci Patočkova výkladu Sókratovy filosofie. Patočka je tedy v myšlence péče o duši jako centra dějin značně inspirován svým výkladem filosofie onoho podivuhodného Atéňana. Vůbec duchovní život jakožto dějinný život je životem, který je problematičnosti vystaven. Dospíváme tak k závěru, že při formulaci péče o duši jako ústředí evropských dějin Patočka ze své interpretace Sókratovy filosofie udržuje klíčový pojem *problematičnosti*, jež chápe ve spojitosti s jiným klíčovým pojmem, který pro porozumění Evropě razil Husserl, s *nahlédnutím*.<sup>478</sup> Takto lze říci, že péče o duši je úsilí o poznání pravdy jakožto proces nahlížení při vědomí problematičnosti. Péče o duši „odstranila s konečnou platností naivitu, vyslala člověka hledat dobro a rozumovou jasnost o všem, co promýšlí, říká a činí.“<sup>479</sup>

Ve své snaze o dějinný způsob života je Patočka v podstatném ohledu věrným následovníkem Sókratovy podoby péče o duši. Ta brání propadnutí do nihilismu a skýtá smysl v podobě hledání. Její nejpodstatnější složkou, na kterou se zapomnělo, je *formace sebe sama*.<sup>480</sup> Toto však Patočka v sedmdesátých letech zdůrazňuje i u Platóna. Je tudíž pokračovatelem sókratovsko-platónské tradice péče o duši (do které náleží i Aristotelés), již je vlastní úsilí o pravé bytí a s tím související rozvrh „nové lidské obce, obce *areté*, a především obce spravedlnosti.“<sup>481</sup> V této linii myšlení nachází pro současného člověka možnost realizace péče o duši.<sup>482</sup>

---

<sup>476</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 66.

<sup>477</sup> Tamtéž, s. 66.

<sup>478</sup> Například v *Evropě a době poevropské* Patočka husserlovskou tezi o zvláštnosti evropských dějin formuluje následovně: „evropské dějiny se nevyznačují nějakou mysteriální nadřazeností ideálních faktorů nad sociálně-hospodářskými, ale tím, že zde byl od počátku pokus formovat předem danou, tj. zjevnou skutečnost náhledem do struktury přírody, duše, společnosti, a tedy reflexí.“ J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 84. V kapitolách *Nová obhajoba tradičního života* a *Cesta je cíl* se ukázalo, že v sedmdesátých letech Patočka obohacuje své porozumění Sókratově péči o duši motivem nahlédnutí.

<sup>479</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 132.

<sup>480</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 235.

<sup>481</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 148.

<sup>482</sup> Edward F. Findlay se zevrubně věnuje tématu Patočkovy péče o duši v postmoderní době. O Patočkovi hovoří jako o postmoderním mysliteli s *nerelativní* koncepcí smyslu. Smysl pro Patočku není ani transcendentní, ani relativní, nýbrž *problematický*. Findlay poukazuje jak na význam této koncepce v Patočkově pojetí filosofie a politiky (kterou u Patočky zdůrazňuje), tak na její stálou aktuálnost pro současné myšlení. Viz E. F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany 2002.

## Obec a oběť

Ve filosofii dějin Patočka hledá jak porozumění lidskému dění v minulosti, tak inspiraci pro způsob pravého lidského života v současné civilizaci. Předcházející kapitoly o pozdní filosofii dějin byly zaměřeny na analýzu toho prvního, i když v náznamech bylo uvedeno i to druhé. Viděli jsme totiž, že Patočka usiluje o realizaci pravého způsobu života v moderní civilizaci na základě myšlenky péče o duši, přičemž zdůrazňuje Sókratovu podobu péče o duši jako formotvorné žití v hledaném a problematickém smyslu. Je ovšem třeba blíže poukázat na to, jak se tato podoba péče o duši projevuje v Patočkově pozdním myšlení, jež je neodlučitelně spjata s tematikou obce a lidské společnosti. Zde se explicitněji dotýkáme podstatného momentu starosti o duši jako starosti o obec, o její dobro.

Patočkova výše uvedená slova, že Sókratés je „ještě reprezentantem starého božského světa, ale *novým způsobem*“,<sup>483</sup> platí do jisté míry i o Patočkovi. Reprezentuje starý svět péče o duši tím, že se ji pokouší opakovat, což pro něj znamená „*novými způsoby* se domáhat téhož, novými slovy, novými prostředky říkat totéž.“<sup>484</sup> Stejně jako Sókratés působí přitom i on na své spoluobčany a především snad na mladé lidi.<sup>485</sup> Toto působení ovšem nabývá závažnosti tím, že pro duchovního člověka „čin a nahlédnutí nejsou dvě různé věci. Duchovní lidé promítají svou péči o duši do státu a jejich vnitřní ustrojení, jež musí překlenout extrémní protiklady, je to nejtěžší ze všeho, vlastní problém státu. Jejich odvaha, jejich udatnost, jejich pružnost, jejich sympatie pro bratry spoluobčany, ale také jejich tvrdost vůči úpadkovým tendencím ve vlastní osobě i v obci jsou základem všeho.“<sup>486</sup> Patočka o tom hovoří při jednom ze svých výkladů Platónovy *Ústavy*, přičemž vlastní problém státu je pro něj neustále živý a přistupuje k němu právě v duchu myšlenky péče o duši.<sup>487</sup> Pokusíme se to nahlédnout na jeho významném angažmá v Chartě 77.

---

<sup>483</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 224. Viz kapitolu *Nová obhajoba tradičního života*.

<sup>484</sup> Tamtéž, s. 228–229.

<sup>485</sup> Úřady, které Patočku v důsledku jeho podpisu Charty 77 evidovaly jako starého profesora „neuvážily okolnost, že starý profesor se snažil, aby byl ve styku s mladými, aby jim prostředkoval myšlenkové obsahy, které se jim jinak odpíraly, a že je upozorňoval na morální stránku jak záležitostí ideových, tak politických.“ J. Patočka, *Východní politika ano – ale se ctí!*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 446.

<sup>486</sup> J. Patočka, *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 136–137.

<sup>487</sup> Dílo o státě čteme s napětím zejména z toho důvodu, že „tam je svým způsobem klasicky určen vztah člověka duchovního k celku společnosti – ke společnosti tehdejší, a mnohdy to cítíme jako docela aktuální.“ J. Patočka, *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 362. Platónovu *Ústavu* Patočka považoval za první velkou systematickou úvahu o státě, přičemž význam tohoto spisu „se nedá vůbec docenit“. J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 226. Výkladu *Ústavy* se Patočka věnuje

Mohlo by se zdát, že Patočkovy poslední texty věnované Chartě 77 nejsou příliš relevantní pro porozumění jeho filosofii, jsou-li psány pro širší veřejnost a nikoli z hlediska odborné filosofické diskuse. Je ovšem třeba si uvědomit, že Patočka podpisem a filosofickým zdůvodněním Charty 77 nejenom neopustil terén svého myšlení, nýbrž naopak mu tímto činem zůstal *věrný*. Jak výstižně uvádí Stanislav Sousedík: „Při hodnocení Patočkova myšlenkového odkazu bychom si měli stále připomínat, že se u tohoto okouzujícího člověka více než u jiných filosofie úzce prolínala se životem. Co jako filosof chtěl a zamýšlel, bylo především: *mluvit svůj vlastní život*. A to mu osud na samém sklonku jeho života dopřál neočekávaně takovou měrou, že se jeho jméno bude natrvalo vyslovovat s úctou po celém vzdělaném světě. Mluvím tu samozřejmě o roli, kterou Jan Patočka sehrál v hnutí Charty 77. Nelze pochybovat, že jeho odhodlání převzít v rozhodujícím okamžiku odpovědnost za druhé mělo značný význam politický. Ale po té stránce by Jana Patočku byl mohl možná zastoupit i někdo jiný. Nahlížíme-li však na jeho vystoupení jako na čin motivovaný v první řadě filosoficky, uvědomujeme si, že je tento čin něčím jedinečným. V něm celoživotní úvahy Jana Patočky o životě a smrti vyvrcholily, zde nabyly své definitivní, natrvalo platné podoby.“<sup>488</sup>

Patočka nebyl výzkumníkem, který si sundává při odchodu z pracoviště plášť. Byl mimořádným akademickým profesorem, ale zároveň filosofem ve smyslu oněch filosofů starověku, kteří „jsou na prvním místě myslitelé *lidské praxe*. Když Aristotelés třeba řekne, že filosofii, aspoň toho druhu, kterou vykládá v *Etice Nikomachově*, neběží o to poznávat, co je, a také ne o to, aby se snad poznávalo, co jsou mravní hodnoty, aby se to nějak teoreticky rozbíralo, nýbrž že se filosofuje proto, abychom se stali *dobrymi lidmi* – tak to je zvláštní rys.“<sup>489</sup> V roli mluvčího Charty 77 Patočka vyjadřoval a obhajoval proti totalitní moci svou představu dobrého života získanou pomocí filosofie. V duchu svého porozumění Sókratově starosti o duši jako duši utvářejícího hledání lidského dobrého se stejně jako Sókratés dostal do konfliktu s těmi, kteří se před hledáním a reflexí uzavírají. Hledání jim oběma nebylo cestou bezuzdnosti, nýbrž základem lidského společenství v podobě *pravdy* a *spravedlnosti*.

Patočka se stejně jako Sókratés dostává do konfrontace s obcí, a to především z filosofických důvodů, totiž z nemožnosti zpronevěřit se pravdě. Je nasnadě se domnívat, že v tomto významném ohledu je pravým dědicem Sókratovy filosofie. V dialogu *Kritón* Platón vypráví o tom, jak uvězněného Sókrata navštívil ve vězení jeho starý přítel Kritón, aby mu na poslední

---

v přednáškovém cyklu z akademického roku 1971–1972. Viz J. Patočka, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, Praha 2012.

<sup>488</sup> S. Sousedík, *Besedy s Janem Patočkou*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, Semily 2007, s. 16.

<sup>489</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 327.

chvíli domluvil a přesvědčil jej o správnosti a spravedlnosti úniku z vězení. Je to jeden z dialogů, které Patočka vykládá v poválečných přednáškách o Platónovi, jež plynule navazovaly na jeho přednášky o Sókratovi. Pro Patočkovu interpretaci *Kritóna* je klíčové zdůraznění, že pohyb filosofa „ven ze světa má svým nezbytným korelátům zpětný pohyb do světa zpět.“<sup>490</sup> Za touto myšlenkou se skrývá přesvědčení o nápravě lidských věcí pomocí filosofie. Sókratés pravou obec, jež je založena filosofickým obratem života, postavil „proti obci reální.“<sup>491</sup> To neznamena rezignaci na skutečnost, protože filosofie „je určena pro skutečnost.“<sup>492</sup> Z toho vyplývá, že filosof je občanem tohoto světa, že sice žije v jeskyni, ale díky tomu, že uzřel stíny jakožto stíny, nemůže se s nimi spokojit a pokouší se o reformu lidských věcí pomocí jasů reflexe.

Filosofovat znamená „zamýšlet se v celkové situaci a reflektovat ji.“<sup>493</sup> Filosofie „nám má nějak pomoci v nouzi, v níž jsme, že právě v situaci, do které jsme postaveni, má být *vnitřním jednáním*.“<sup>494</sup> Duchovnímu člověku duše není lhostejná ani v době, kdy ho péče o ni vystavuje krajnímu riziku jeho tělesné existence. Spíše se naopak zdá, že mu v takových chvílích dodává odvalu a sílu, že se stává obětí za „něco“ dalece přesahujícího všechno pomíjivé a klamné, že pomlouvám a lžím čelí „s klidem, který zaručuje dobrá věc.“<sup>495</sup> Duchovní člověk žije z *ideje*, o které již ve čtyřicátých letech Patočka uvažuje jako o tom, co „člověku věčně zbývá, kdykoli situace, do níž je postaven, se mu objeví jako základní ohrožení celého jeho vnitřního bytí.“<sup>496</sup> Stejně jako Sókratés je i Patočka věrný „obci skutečné, aby se neprohřešil na obci pravé. Obrátit se zády ke skutečnosti by byla dezerce vůči ideji. Znamenalo by to opustit skutečnost, dezertovat, znamenalo by to pak ovšem ‚křivdu‘ na ní, ublížení, urážku a ponížení skutečnosti.“<sup>497</sup>

Konflikt duchovního člověka se státem se zdá nevyhnutelný nikoli proto, že by chtěl stát rušit, nýbrž budit k životu v pravdě a spravedlnosti. Samozřejmě že duchovní člověk může žít v jistém ústraní od vládní moci a věnovat se své práci. Nicméně může se dostat do situace, v níž se musí zpovídat před tribunálem vlastního svědomí. V takové situaci se nehraje na nečisto, každý krok s sebou přináší závažné důsledky. Filosof ale i v tomto případě jde svou vlastní

---

<sup>490</sup> J. Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1992, s. 83.

<sup>491</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>492</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>493</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 151.

<sup>494</sup> Tamtéž, s. 149.

<sup>495</sup> J. Patočka, *K prohlášení Generální prokuratury ČSSR ze dne 1. 2. 1977*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 437.

<sup>496</sup> J. Patočka, *Ideologie a život v ideji*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 131.

<sup>497</sup> J. Patočka, *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1992, s. 80.



cestou, protože nemůže rezignovat na ideu, na skutečnost, rozrušit své vnitřní bytí a proměnit svůj život ve zdání a nicotu. Moc žijící ve lži nesnese jejího kritika a staví se proti němu tím rázněji, čím více ji chce prosvětlit jasnou reflexí. Ve sporu filosofa s vládní propagandou, jež se neštítí prosazovat svou vůli lží a silou, se ukazuje, že „existují věci, pro které stojí za to také trpět. Že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít. Že tzv. umění, kultura etc. bez těchto věcí jsou pouhý řemeslný provoz, který to nikdy nepřivede nikam než z kanceláře do účtárny a z účtárny do kanceláře.“<sup>498</sup>

Patočka definuje obsah Charty 77 na *morálním* základě. Morálka pro něj není věcí diktovanou člověkem, nýbrž naopak „ona to je, která vymezuje člověka.“<sup>499</sup> Uznání lidských práv znamená, že „politika podléhá právu, a nikoli právo politice.“<sup>500</sup> Jedině na tomto základě může zdárně fungovat lidská společnost. Patočka odmítá technická řešení toho typu, že záchrana vychází od státu, od výrobní společnosti a moci. Je nezbytné uznat něco stojícího nad tímto vším, něco, co teprve činí lidskou společnost *lidskou*. Je zapotřebí solidarity „všech, kdo pochopili význam mravního smýšlení pro reální společnost a její normální fungování.“<sup>501</sup> Patočka bojuje za společnost založenou na mravním pochopení existence *vyšší autority*, které „jsou zavázání jednotlivci ve svém svědomí a státy svým podpisem na důležitých mezinárodních dohodách.“<sup>502</sup> K jejímu uskutečnění je třeba, aby „pohnutky jednání neležely nadále jediné nebo převahou v oblasti strachu a zvýhodnění, nýbrž v úctě k tomu, co je v člověku vyššího, v porozumění pro povinnosti, pro obecné dobré, pro nezbytnost vzít na sebe v tomto směru i nepohodlí, nepochopení a jisté riziko.“<sup>503</sup>

K náhledu, že onen spásný prvek v lidské společnosti nemůže pocházet z ryze technických řešení, Patočkovi zjevně dopomohly i úvahy o Husserlově a Heideggerově diagnóze a terapii krize lidství. Podle Patočky oba chápou podstatu techniky v neodmyslitelné souvislosti s bytostným jádrem člověka a nebezpečí přitom vidí ve vztahu podstaty techniky k poměru člověka k pravdě. I když oba zdůrazňují původnější pochopení pravdy než pravdu pojatou jako správnost soudu, vykládají původní pravdu rozdílným způsobem. Zatímco Husserl ji zakládá na koncepci transcendentálního vědomí, Heidegger se jí snaží vystihnout otevřením světlé oblasti umožňující zjevování. V důsledku toho je u obou řešení krize odlišné. Husserl vkládá

---

<sup>498</sup> J. Patočka, *Co můžeme očekávat od Charty 77?*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 443.

<sup>499</sup> J. Patočka, *Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 429.

<sup>500</sup> Tamtéž, s. 430.

<sup>501</sup> Tamtéž, s. 430.

<sup>502</sup> Tamtéž, s. 430.

<sup>503</sup> Tamtéž, s. 430.

naděje do nové fenomenologicky založené filosofie vykazující výkony světa našeho života, jež vedou k exaktní vědě. Heidegger uvažuje o proměně porozumění bytí, k níž nestačí radikalizovaná reflexe, protože nevládne člověk, nýbrž původní pravda jako základ zjevování všeho, co jest. Člověk je tak odkázán na přízeň bytí.<sup>504</sup>

Jako Husserl a Heidegger spatřuje i Patočka nebezpečí podstaty techniky v poměru člověka k pravdě, ale na rozdíl od nich nevidí řešení ani v nové vědě, ani v čekání na přízeň bytí, nýbrž v *mravní* dimenzi, jež se pro něj vyznačuje přechodem od jsoucna k bytí. V tomto momentu jeho koncepce záchrany je možné zahlédnout silný vliv Sókratovy péče o duši jako života v otázce.

Patočka navazuje na Heideggerovo pojetí podstaty techniky jako *Gestell*, tj. porozumění světu „z hlediska rozkazů a výkonů.“<sup>505</sup> Takové pochopení toho, co jest, představuje „extrémní nebezpečí, neboť ohrožuje samotnou podstatu člověka. Způsob lidského bytí je v pochopení – tedy ohrožuje to pochopení, které zůstává mimo veškeré možné pochopení, mimo veškerý možný vztah k sobě; to pochopení se nejextrémnějším způsobem skrývá tím, že odhaluje.“<sup>506</sup> *Gestell* jakožto pochopení je základem, na němž se ukazují věci, ale přitom se skrývá právě v „jasnosti o věcech.“<sup>507</sup> Dle Patočky je v životě „konflikt mezi tím, co ukazuje a co se na jeho základě ukazuje: v tom, že se něco ukazuje, se skrývá to ukazující. To skrývání není jen clona, zástěna, to je konflikt, boj, to se odbývá v ukazujícím samotném.“<sup>508</sup> Takový konflikt v bytí spočívá v tom, že „život, který je životem v jasnosti, se proměňuje v ty jasné věci, že transcensus se ztrácí ve prospěch transcendovaného a následkem toho život sám sebe popírá ve svém žití.“<sup>509</sup> Záchranu Patočka spatřuje nikoli v čekání na přízeň bytí, nýbrž v novém *konfliktu*, v boji, v ukázání, že moc *Gestell* „není absolutní.“<sup>510</sup> To znamená překonat vazbu na život, čímž nedochází ke krutosti vůči životu, nýbrž naopak k jeho vítězství. Jedná se o *mravní* či *mravně-náboženské* pojetí záchrany.<sup>511</sup>

---

<sup>504</sup> J. Patočka, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 147–156.

<sup>505</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 395. K Heideggerově určení bytnosti moderní techniky jako ustanovujícího zjednávaní viz M. Heidegger, *Otázka techniky*, in: M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha 2004, s. 7–35.

<sup>506</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 389.

<sup>507</sup> Tamtéž, s. 392.

<sup>508</sup> Tamtéž, s. 394.

<sup>509</sup> Tamtéž, s. 394.

<sup>510</sup> Tamtéž, s. 392.

<sup>511</sup> Tamtéž, s. 393.

I když Patočka od Heideggera přejímá určení podstaty techniky jako jistého způsobu odkrývání, porozumění světu, polemizuje s jeho známou tezí o tom „už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“<sup>512</sup> U Heideggera nemůže záchrana jako taková vycházet od člověka, neboť v lidských silách je pouze připravovat se na příchod boha. Ve věci záchrany pravého lidského bytí Patočka nechápe člověka jako toho, v jehož možnostech je pouze připravovat se na příchod spásy, nýbrž jako toho kdo *může* a *má* převzít iniciativu do vlastních rukou tím, že bude bojovat proti tomu, co jej odcizuje vlastní podstatě, neboť svět a dějiny se mění „v ‚nitru‘, lépe v životě jednotlivce.“<sup>513</sup> Naději na změnu světa Patočka nespatřuje až na základě přízně bytí a pohotovosti člověka k ní, ale vidí ji již v možnosti člověka ve výslovném vztahu k vlastnímu životu.

Jak si Patočka blíže představuje takovou záchranu? Není to věc kategorického imperativu, poněvadž ten „je projevem, vyjádřením něčeho hlubšího“<sup>514</sup> – pochopení *rozdílu* „mezi jsoucny a tím, co jsoucno *není* a co nad jsoucno vládne.“<sup>515</sup> Tento rozdíl vzniká výslovným vztahem člověka k bytí. Patočka říká, že „neběží o život, ale o existenci – o způsob, jak se člověk vztahuje ke své nejvnitřnější podstatě, jestli se jí vzdá, nebo ji zachytí.“<sup>516</sup> Nejvnitřnější podstatu člověka Patočka přece určuje jako *duši*, jako vlastní místo dějin.<sup>517</sup> Záchrana lidského bytí spočívá v záchraně duše jako toho v člověku, co je schopno pravdy. Pomocí této myšlenky Patočka čelí nebezpečí ztráty lidskosti v podobě pochopení z hlediska objednávání a výkonů, jež vládne nad jsoucím. Vládu takového pochopení je možné ukázat jako *ne-absolutní* pomocí překonání odcizení a rozvolnění vazby na život. *Život v pravdě* vynořující se jako třetí pohyb existence je vlastním smyslem Patočkova pojetí záchrany lidskosti jako záchrany vztahu člověka k pravdě, která je konečná a představuje „každodenní boj proti bloudění, iluzím a umíněnosti, které ji provázejí.“<sup>518</sup>

Člověk, jenž žije v pravdě a chce se dostat „do něčeho hlouběji a původně lidského,“<sup>519</sup> poskytuje „nový motiv porozumění bytí sobě i druhým, druhým možná víc než sobě.“<sup>520</sup> Takový člověk přináší *oběť* nikoli za nějaké jsoucno, nýbrž „za nic, rozumíme-li tím to, co není

---

<sup>512</sup> M. Heidegger, „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ *Rozhovor s Martinem Heideggerem pro německý časopis Der Spiegel*, Praha 2012, s. 33.

<sup>513</sup> J. Patočka, *Hrdinové naší doby*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 187.

<sup>514</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 419.

<sup>515</sup> Tamtéž, s. 416.

<sup>516</sup> Tamtéž, s. 420.

<sup>517</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 96.

<sup>518</sup> J. Patočka, *Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 96.

<sup>519</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 396.

<sup>520</sup> Tamtéž, s. 412.

žádné jsoucno.<sup>521</sup> Fenomén oběti je pro Patočku pozoruhodný tím, že poukazuje na rozdíl v řádu bytí, čímž se vymyká technickému vidění světa, pro které takový rozdíl neexistuje, neboť zná jen kvantitativní diference sil. K opakování zkušenosti oběti přitom dochází často u protagonistů technického světa. Patočka říká: „Oběť nabývá smyslu zvyšlovnění autentického vztahu mezi bytostným jádrem člověka a základem porozumění, který jej dělá člověkem a který je radikálně konečný, tj. který není žádným důvodem jsoucna, žádnou příčinou, žádnou silou. Právě z této situace pochází nutnost, aby se člověk za tento základ postavil a zaň se vydal, a tím také teprve získal svou lidskost v pravém smyslu slova.“<sup>522</sup> Nejedná se ovšem o nevlastní oběť jakožto výměnu jsoucího za jiné jsoucí, nýbrž „o to, aby se bytí jako takové ukázalo jako to, co vládne a pro co jsem ochoten a musím jít až do té krajnosti, kterou mi historická situace diktuje a kterou já přijímám.“<sup>523</sup>

Ve studii *Od napětí v nitru ke konfliktu v bytí* Karfik výstižně uvádí, že pro Patočkovo pozdní myšlení byla velmi přitažlivá Heideggerova koncepce *Gestell* i jeho desubjektivizované pojetí ontologické diference, na kterém se tato koncepce zakládá. Zato ho ale neuspokojovalo Heideggerovo pojetí dějin bytí vzhledem k jeho fatalismu. Patočka věří, že v tématu oběti našel archimedovský bod, který dovoluje modernímu člověku vymanit se z moci *Gestell*. Zkušenost oběti prezentoval jako vlastní odpověď na Heideggerovu otázku po „záchraně“, která by člověka mohla vyvést z nutnosti technického porozumění bytí, z konfliktu v bytí. Pokusil se nabídnout takovou odpověď, která člověku jakožto mravní a jednající bytosti dopřává prostor k aktivnímu uplatnění jeho konečné svobody.<sup>524</sup>

Ryzí oběť „je vztah k dobrému, teprve jej zakládá, teprve zakládá půdu pro spravedlnost. To je nejvlastnější smysl tohoto obratu. Lidé, kteří do obratu jdou, ti pro nás tento základní rozdíl vytvářejí, a co můžeme udělat nejlepšího, je *toto* chápat a v *tomto* smyslu s nimi jít.“<sup>525</sup> Patočka pomýšlí například na Rusy Solženicyna a Sacharova. V souvislosti s naším tématem je významné to, že do jeho pojetí ryzí oběti zásadním způsobem proniká porozumění Sókratově filosofii jako dobro působící hledání lidského dobrého. Vskutku lidské jednání pro Patočku nespočívá v neproblematickém následování porozumění skutečnosti, nýbrž spíše ve způsobu

---

<sup>521</sup> J. Patočka, *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 159.

<sup>522</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>523</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 421.

<sup>524</sup> F. Karfik, *Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein. Zu Patočkas geschichtsphilosophischen Ansätzen*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 166–170.

<sup>525</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 420.

života formujícího se na základě tázání jakožto transcensu od jsoucná k bytí. Patočka tak staví svou koncepci oběti v podstatném ohledu i na základě svého výkladu Sókrata.

V tomto momentu je významné zdůraznění, že „svoboda je něco negativního, že je to odpírání, přemáhání, že lidské není jen požadovat, chtít víc a víc, nýbrž pravý opak.“<sup>526</sup> Porozumění bytí, v jehož světle se věci ukazují, ale přitom samo zůstává ve skrytosti, je tím, co vládne, a jako takové je něčím „božským.“<sup>527</sup> Vztah k božskému je tak svobodným vztahem transcensu od jsoucná k bytí. Člověk překonávající odcizení vlastní podstaty se ocitá před tím, co je z hlediska jsoucná pouhá *nicota*. V krajíně opuštěnosti jsoucího „se stává *noc* pojednou absolutní překážkou na cestě dne k špatné nekonečnosti zítřků.“<sup>528</sup> Patočkově mravně-náboženské pojetí záchrany spočívá v obratu od jsoucná k bytí, od spoutanosti vlády míru a dne k osvobozujícímu probuzení do noci jakožto uvědomění si skryté vlády pochopení bytí a potřeby *boje* za nové porozumění bytí, jemuž je vlastní konfrontace s lidským blouděním.

Konfliktní řešení konfliktu v bytí jakožto skrývající se odhalování, jež poukazuje na lidskou *svobodu*, je starým konfliktem, ale v období vlády *Gestell* „dochází do extrému. Právě proto je důležitá morální stránka konfliktu, jak ji reprezentoval Sókratés.“<sup>529</sup> Morální stránka pro Patočku znamená především vztah ke způsobu bytí, k existenci. Podstata člověka spočívá v pochopení, běží o vztah k němu. Patočka soudí, že schopnosti rozumět se v řeckém pojetí říkalo duše.<sup>530</sup> K opakování antické myšlenky péče o duši tak u Patočky dochází v podobě péče o podstatu člověka spočívající v porozumění.

Účastí na Chartě 77 Patočka vnesl do společnosti jistý rozměr porozumění bytí. Svou obětí ukázal, že cesta z účtárny do kanceláře a zpět není vlastním uskutečněním lidských možností, že svoboda nespočívá v pouhé výměně jsoucna, nýbrž naopak v překonání toho způsobu porozumění, jenž nezná nic jiného než věčné vztahy a výkony a odcizuje člověka jeho podstatě, duši. Síla upoutanosti života k sobě samému je schopna formovat společnost, v níž se lidé stávají ve svých výkonech spočítatelnými produkty. To, co skutečně vládne, zůstává skryto. Konfliktu v bytí Patočka čelil bojem za lidské dobré, obratem od jsoucná k bytí. Byl obezřetný vůči technickým řešením lidské problematičnosti, jež se chápou pouze jsoucna, přičemž bytí jim zůstává skryto. S novými myšlenkovými motivy spatřoval stejně jako v jeho výkladu Sókratés záchranu lidské podstaty v neutuchajícím boji proti domnělé jasnosti, jež ohrožuje

---

<sup>526</sup> Tamtéž, s. 423.

<sup>527</sup> Tamtéž, s. 415.

<sup>528</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 114.

<sup>529</sup> J. Patočka, *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 394.

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 398.

duši a obec. Obětovat se za nové porozumění bytí než je to, jež všude vidí jasnost v podobě pouhého kalkulu a výměny ve funkcích, znamená obětovat se pro druhé za dobro obce.

### III. Sókratés

„Když už tedy nemám pravdu, ani když chválím štěstí, pak už vůbec nevím, oč je třeba prosit bohy.“

„Možná že to vyplývá z přílišné důvěry ve vědění, která ti nedovolila řádně věc prozkoumat,“ odpověděl Sókratés.<sup>531</sup>

V předcházejících dvou hlavních částech jsme se pokusili představit Patočkovu pojetí Sókrata a poukázat na to, jakým způsobem se projevovalo v jeho vlastní filosofii. K tomu bylo zapotřebí pohybovat se převážně na poli Patočkova díla, přičemž nebylo úkolem podávat kritiku, nýbrž *pochopit* nejprve jeho náhled na Sókrata a posléze uvažovat o vlivu tohoto náhledu na Patočkovu myšlení.

Vzhledem k tomu, že jedním z cílů této práce je kromě právě uvedeného i *reflexe* nad Patočkovým přístupem k Sókratově filosofii, je nutné od jeho pojetí Sókrata odstoupit. Reflexe vyžaduje odstup, schopnost dívat se na věci z distance a z různých perspektiv. Tomuto účelu slouží třetí část práce, jejíž konkrétní podobu udává položení otázky po Sókratově filosofii.

Historikové filosofie se vydávají na spletitou cestu lidského myšlení. Spatřují přitom její rozličné etapy a odhalují jejich význačné rysy. Pod hlavičkou zdůvodnitelnosti a vykazatelnosti poznávají jednotlivé filosofické směry a filosofy. Aplikace takové metody je ovšem problematická v případě úsilí o poznání filosofa, který nepsal, a druzí o něm pojednali mnohdy neslučitelným způsobem. Odtud vzniká *sókratovský problém* jakožto problém související s poznáním filosofie historického Sókrata. Řešení tohoto problému, o nějž se někteří pokoušejí, zatímco jiní na to vědomě rezignují, spočívá ve snaze nejrůznějšími způsoby předložit koherentní obraz Sókrata. Přiblížme si nyní některé přístupy k tomuto problému.

---

<sup>531</sup> Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 152.

## K některým pokusům a obtížím při pátrání po Sókratově filosofii

Poslední dvě staletí se badatelé intenzivně pokoušejí o rekonstrukci Sókratovy filosofie. Ústřední otázkou je bezpochyby otázka po relevantním zdroji, z něhož bychom Sókratovu filosofii mohli poznat. Tuto otázku si v přednášce z roku 1815 *O hodnotě Sókrata jako filosofa* klade Friedrich Schleiermacher. Podle shodného názoru historiků přispěla jeho přednáška největší měrou k rozvoji sókratovského problému.<sup>532</sup> Schleiermacher v ní diskredituje Xenofóntovo pojetí Sókrata ve prospěch Platónova z toho důvodu, že Xenofón jakožto státník a nikoli filosof nemá sluch pro některé skutečně filosofické prvky Sókratova působení. Jedinou bezpečnou metodu zkoumání Sókratovy filosofie Schleiermacher spatřuje v hledání toho, čím mohl být Sókratés nad Xenofóntovo pojetí, aniž by to ovšem tomuto pojetí odporovalo. Čím tedy musel být, že Platón měl právo představit jej ve svých dialozích tím způsobem, jímž jej představil? Dle Schleiermachera spočívá hodnota Sókrata jako filosofa v ideji správnější koncepce vědění. Pomocí dialektiky poukazyval na nedokonalosti tehdejších koncepcí vědění jak v teoriích sofistů, tak v běžném životě.<sup>533</sup>

Louis-André Dorion upozorňuje na to, že Schleiermacherova studie vyvolala vlnu kritiky Xenofóntova svědectví, které posléze zcela ustoupilo ve prospěch Sókrata Platónových dialogů. Vzhledem k doktrinální heterogenitě Sókratova charakteru je ovšem nevyhnutelná neshoda mezi badateli inklinujícími k Platónovým dialogům jako pravému zdroji informací o filosofii historického Sókrata. Někteří mají za to, že takřka každé Sókratovo slovo u Platóna nějak dokládá názory historického Sókrata (Burnet, Taylor), jiní se spoléhají převážně na *Apologii* (Kahn, Döring) či na tzv. „rané“ dialogy (Maier, Guthrie, Vlastos, Graham, Brickhouse a Smith), další zase na „nepravé“ dialogy (např. Tarrant).<sup>534</sup> Přibližme si alespoň náznaky některých pokusů.

Gregory Vlastos se snaží o rekonstrukci Sókratovy filosofie na základě technik logických a sémantických analýz, tedy analyticky orientovaného přístupu. V článku *Sókratés, Vlastos a analytická filosofie* poukazuje David Conan Wolfsdorf na to, že právě Vlastosovi vděčíme za

---

<sup>532</sup> L. -A. Dorion, *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 2.

<sup>533</sup> F. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, in: F. D. E. Schleiermacher, *Akademievorträge*, sv. 11, Berlin 2002, s. 201–218. Pro anglický překlad této studie viz F. Schleiermacher, *On the Worth of Socrates as a Philosopher*, in: W. Smith (vyd.), *Plato: The Apology of Socrates, the Crito and Part of the Phaedo*, London 1879, s. 129–155.

<sup>534</sup> L. -A. Dorion, *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 5–7.



rozkvět na poli analytického bádání o Sókratovi, přičemž neopomenutelným pozadím tohoto rozvoje byl zájem o etiku, jenž se projevil v analytické filosofii v druhé polovině dvacátého století. Sókratés je Vlastosem na základě určité podskupiny Platónových raných dialogů vyložen jako filosof, jehož zájem spočívá *výlučně* v oblasti morálky, přičemž odmítá jisté a neomylné morální vědění. Wolfsdorf se zabývá rovněž sókratovskými studiiemi po Vlastosovi a limity analyticky orientovaného přístupu při výkladu Platónových raných dialogů.<sup>535</sup>

Možnost poznání Sókrata na základě chronologického dělení Platónových dialogů obhájí rovněž Terry Penner, a to především z důvodů Aristotelova odlišení Sókrata od Platóna a stylometrické evidence datace Platónova díla. Ve středních a pozdních dialozích se dle Pennera Platón odpoutává od svého mistra, či dokonce někdy proti jeho názorům vystupuje. I když některé Platónovy náhledy zůstávají stejné, je třeba poukázat na četné odlišnosti pokud jde např. o metodu, postoje k umění, výchově, rétorice, zdatnosti, nezdrženlivosti či slabé vůli (*akrasia*). Mnohá Sókratova vyznání nevědění stejně jako vyvracení chybných argumentů v raných dialozích ještě neimplikují, že Sókratés nemá silná morální přesvědčení. Pennerův výklad Sókrata je charakteristický právě pokusem udržet pohromadě Sókratův důraz na uznání nevědění s jeho morálními přesvědčeními. Něco takového je možné díky tomu, že pro Sókrata otázka po ctnosti nepředstavuje „pouhé“ hledání její definice, nýbrž poznání *celkových souvislostí*. Pomocí vyvracení chce Sókratés pomáhat nikoli tím, že by udílel pouhé formulky, nýbrž tím, že se snaží přivádět k poznání celé pravdy. Svou řečí o nevědění poukazuje právě na vlastní nevědění o tomto podstatném poznání celku. Vzhledem k tomu, že nenalézám nikoho s celkovým věděním o zdatnosti (a přitom po něm hluboce touží), odhaluje nevědomost údajných expertů v podobě sofistů, politiků, básníků či různých odborníků. Jeho hlavní zájem spočívá v péči o duši jakožto úsilí o moudrost, poznání dobra a zla. Péče o duši úzce souvisí se Sókratovým etickým egoismem, jenž tkví v myšlence, že páčání zla druhým není nikdy v našem nejlepším zájmu.<sup>536</sup>

Proti historickému čtení Platónových raných dialogů ovšem rozhodně vystupuje např. Charles Kahn. Pro něj je nepřijatelné, že by tak kreativní filosof jako Platón zůstal fixován na pozici svého učitele více než deset let po Sókratově smrti. Je zásadním neporozuměním povahy sókratovských děl vidět jejich cíl ve věrném zachycení historického Sókrata. Sókratovská

---

<sup>535</sup> D. C. Wolfsdorf, *Socrates, Vlastos, and Analytic Philosophy*, in: Ch. Moore (vyd.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Brill 2019, s. 973–993.

<sup>536</sup> T. Penner, *Socrates and the Early Dialogues*, in: R. Kraut (vyd.), *Cambridge Companion to Plato*, s. 121–169.

literatura je žánrem literární fikce a nemůže být bezpečně použita jako historický dokument.<sup>537</sup> Aristotelovo svědectví dle Kahna rovněž nemůže sloužit jako důvěryhodný průvodce k poznání historického Sókrata, neboť Aristotelés je od Sókrata oddělen oslnivou clonou Platónova Sókrata. Vzhledem k tomu, že Kahn zpochybňuje nezávislost Xenofóntova a Aristotelova pojetí Sókrata (předlohou obou pojetí jsou dle něj Platónovy dialogy) zastává skeptický pohled na tradiční výklad Sókratovy filosofie, který se zakládá právě na Platónových dialozích opřených o Xenofóntovy sókratovské spisy a výpovědi Aristotela.<sup>538</sup>

Kritická rekonstrukce Sókratovy filosofie se tedy musí opírat především o Platóna. Otázku po odlišení Sókratovy filosofie od filosofie Platóna na půdě Platónových dialogů řeší pomocí *Apologie*, kterou pro odlišnost literární formy od ostatních dialogů považuje za náš nejlepší zdroj informací o Sókratově filosofii, jakýsi kvazi-historický dokument. Na jejím základě představuje minimální pohled (*minimal view*) na Sókratovu filosofii stručně shrnutý v následujících osmi bodech. Sókratés (1) chápe filosofii jako pátrání po moudrosti, přičemž jeho moudrost je pouze lidskou moudrostí spočívající v uznání vlastního nevědění. Je představen (2) jako hledač, jehož pátrání spočívá ve zkoušení sebe a druhých co do moudrosti a výtečnosti. Starost o výtečnost duše tak (3) zahrnuje prvek pochopení (*frónésis*), ale v *Apologii* nic nenaznačuje, že výtečnost (*areté*) je pouze druh vědění, či že je identická s moudrostí. Sókratés naopak vyznává své nevědění o nejdůležitějších věcech, ale nepopírá, že má morální výtečnost (*areté*). Starost o duši rovněž (4) obsahuje odmítnutí nespravedlivého jednání a (5) ubližování komukoli. Sókratés sám sobě (6) rozumí jako pomocníkovi, jehož cílem je učinit druhé lepšími občany, a to navzdory skutečnosti, že k tomu nedisponuje žádným uměním (*techné*). Svou *elenktickou* úlohu (7) chápe jako úkol uložený mu bohem. Kahn v *Apologii* (8) nachází také narážku na nejznámější ze všech sókratovských paradoxů: nikdo nečiní zlo dobrovolně.<sup>539</sup>

Je-li *Apologie* naším nejlepším historickým dokumentem o Sókratovi, tak to, že Aristotelés přisuzuje Sókratovi pátrání po definicích, nemůže být přesné. Kahn rozlišuje dva druhy pátrání po definicích (1. „co míníš x?“ a 2. „co je x“). Pouze pátrání po definicích v prvním smyslu je

---

<sup>537</sup> Dorion upozorňuje na to, že na konci 19. století Karl Joël poukázal na *fiktivní* charakter sókratovských rozmluv, přičemž sókratovský problém se snažil řešit přihlédnutím k Aristotelovy. Aristotelova výpověď je ovšem dost omezená a netýká se důležitých témat jako je například Sókratovo *daimonion*, význam sebeovládání (*enkrateia*), porozumění zbožnosti, koncepce *elenchu*, povaha Sókratova politického závazku, Sókratovo pojetí sebepoznání či jeho postoj k *lex talionis*. L. -A. Dorion, *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 7–11.

<sup>538</sup> Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, s. 71–87.

<sup>539</sup> Tamtéž, s. 88–92.

slučitelné s *Apologií*, protože druhý případ je záležitostí božského vědění. Kahn předpokládá, že otázka „co je X?“ z *Lachéta*, *Euthyfróna*, *Menóna* je Platónovou inovací.<sup>540</sup>

Jak je ale slučitelné Sókratovo nevědění s jistotou ve věcech morálky? Z hlediska *Apologie* má Kahn jasnou odpověď: Sókratés svůj život ospravedlňuje odkazem k božskému úkolu. *Apologie* představuje Sókrata jako hluboce zbožného člověka. Platón pravděpodobně v *Apologii* poskytuje pravdivý obraz Sókrata tak, jak ho viděl. Filosofie jako taková ale nemůže spočívat na náboženském ujištění, a proto Platón musel vytvořit racionální bázi pro svůj vlastní sókratovský závazek k morálnímu životu. Kahn na příkladu některých dialogů ukazuje, jak je negativní *elenchos* přípravou pro konstruktivní pátrání po vědění. Dochází k přechodu k nové formě dialogu. Aporetické dialogy se svými narážkami na řešení jsou přípravou pro konstruktivní filosofii. Platón si byl dobře vědom rozdílu mezi aporií a elenktickým argumentem na jedné straně a konstruktivní teorií na straně druhé. Cíl filosofie je však jeden a filosofie jako hledání moudrosti je také jedna. Z Platónova stanoviska zde tudíž není žádná zásadní diskrepance mezi Sókratovou filosofií a jeho vlastní.<sup>541</sup>

Stejně jako Kahn zakládá i Klaus Döring svůj výklad Sókratovy filosofie na Platónově *Obraně Sókrata*. Za výchozí bod máme zvolit Platónovu *Apologii* z toho důvodu, že *se vymyká* z rámce jiných Platónových dialogů. Platón v ní nechává Sókrata důrazně tvrdit, že jisté vědění těch nejdůležitějších věcí (*ta megista*), čímž se myslí dobro, spravedlnost, zbožnost, atd., je člověku bytostně odepřeno. I když v raných dialozích Sókratés říká, že ví tak málo jako ostatní, nevyvozuje v nich onen radikální závěr zdůrazněný v *Apologii*. Ve středních dialozích potom dokonce ukazuje či přinejmenším naznačuje způsob, jímž lze k jistému vědění dospět. V souladu s právě uvedeným líčí Döring Sókrata jako filosofa, který je blízký Antisthénovi, Aristippovi a snad i Eukleidovi, jež se pokoušejí podat důkaz podstatné nedosažitelnosti pravého vědění. Nicméně navzdory tomu, že je absolutní vědění o dobru člověku odepřeno, hraje v Sókratově filosofii vědění o dobru ústřední roli, protože je podmínkou mravně dobrého a šťastného jednání. Sókratés přitom nestojí na stanovisku filosofa s absolutním poznáním, nýbrž pouze s nedokonalým a parciálním, jež se ovšem pravému vědění blíží. Sókratovo zkoušení vede právě k možnému, pravému vědění, což znamená, že vlastní cíl jeho hovorů je konstruktivní. Pátráním po pravém bytí člověka, po zdatnosti se Sókratés pokouší získat novou

---

<sup>540</sup> Tamtéž, s. 92–95.

<sup>541</sup> Tamtéž, s. 95–100.

stabilitu, přičemž tím nejtěžším je pohnout druhé k péči o sebe. Při této misi se cítí pověřen bohem.<sup>542</sup>

Ne všichni ovšem sdílí optimismus těch, jež sice uznávají fiktivní charakter sókratovských rozprav, ale přesto se snaží sókratovský problém řešit. Například jak Vlastosův, tak Kahnův výklad považuje Dorion za důkaz, že se řešení sókratovského problému ocitlo ve slepé uličce. Vůči námitce, že Sókratés *raných* dialogů může být dílem Platónovy fikce, se Vlastos brání poukazem na to, že několik významných rysů tohoto Sókrata je potvrzeno Xenofóntem a Aristotelem. Jedná se o následující body: (1) Sókratova filosofie je výlučně morální filosofií; (2) nerozvíjí metafyzickou nauku o idejích; (3) hledá vědění pomocí vyvracení a stále dokola uznává své nevědění; (4) nerozvrhuje ani trojí koncepci duše, jež by podkopávala jeho teorii týkající se nemožnosti fenoménu slabé vůle (*akrasia*). Dorion soudí, že Vlastos přeceňuje shodu mezi Platónem a Xenofóntem. Z uvedených bodů jsou udržitelné pouze body dva a čtyři, které ovšem neskýtají žádný vhled do Sókratových myšlenek. Argumentace Aristotelem může být zavádějící, protože nezávislost tohoto zdroje je problematická.

Ani na Kahnově interpretaci Sókrata na základě *Apologie* nenechává Dorion nit suchou. Nemáme žádný důvod k tomu, abychom tento dialog vyjmuli ze statutu ostatních sókratovských rozprav a byli přesvědčeni o tom, že není fiktivní. Různé *Apologie* navíc svědčí o tom, že téma Sókratova soudu i obrany nebylo menším předmětem rivality mezi sókratiky než jiná témata. Preference Platónovy *Apologie* tak zůstává bez patřičného zdůvodnění, stejně jako preference Platónových sókratovských rozprav před těmi ostatními.<sup>543</sup>

Každý, kdo obhajuje buď takřka celé Platónovo dílo či jen některé jeho aspekty jako pravé zřídlo informací o Sókratovi, musí čelit palčivé a důležité otázce po *spolehlivém* měřítku, s jehož pomocí bychom mohli v Platónově díle odhalit Sókratovu filosofii. Například J. W. Prior soudí, že nedovedeme rozhodnout, který z Platónových portrétů Sókrata je tím pravým. Prior poukazuje na rozdílné vyobrazení Sókrata v dialogích *Sofisté*, *Theaitétos* a *Symposion*. V *Sofistovi*<sup>544</sup> a *Theaitétovi* je Sókratés představen jako ten, kdo má *pouze* metodu zkoumání, očišťování, zatímco v *Symposiu* Platón nechává opilého Alkibiada hovořit o Sókratovi jako o člověku ironickém, který uvnitř skrývá pozitivní znalosti, moudrost. Prior nevidí žádné řešení tohoto konfliktu a dochází k závěru, že tento poznatek nenarušuje naše poznání Sókratova

---

<sup>542</sup> K. Döring, *Die Philosophie des Sokrates*, in: *Gymnasium* 99, 1992, s. 1–16.

<sup>543</sup> L. -A. Dorion, *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 14–18.

<sup>544</sup> V *Sofistovi* sice není v této souvislosti Sókratés explicitně zmíněn, ale zdá se, že host z Eleje naráží na něj.

života, charakteru, filosofických zájmů a metody, ale měl by otrást těmi interprety, kteří nám vážně říkají, jakou filosofickou nauku Sókratés přesně zastával.<sup>545</sup>

Vzhledem k načrtnutým obtížím není řešení sókratovského problému ničím samozřejmým a příliš nepřekvapuje, když v přehledovém článku o stavu sókratovského bádání z roku 2013 Alessandro Stavru uvádí skepticismus jako převládající směr v otázce tohoto problému. Nicméně Thomas Brickhouse a Nicholas Smith jsou stále zastánci onoho velkého proudu, jenž je ve shodě s pojetím Vlastose. Tito autoři jsou přesvědčeni, že některé dialogy poskytují unitární pohled na Sókratovu filosofii, přičemž taková textová báze by měla nabízet pevný základ pro zkoumání hlavních rysů Sókratova myšlení. Stavru má ovšem za to, že jím podávaný přehled sókratovského bádání svědčí o ještě jiném proudu. Sókratova „filosofie“ je mimo naše pochopení, ale jeho osobnost (*personality*), tj. způsob života, chování a jednání s druhými lze rekonstruovat pomocí inter-textuální práce na paralelních pasážích komiků, sofistů a první generace sókratiků. Význačným rysem současného bádání je ale i návrat odkazů k historickému Sókratovi, což dokládá i soubor esejů od Andrease Patzera, jehož cílem je poznání *historického* Sókrata.<sup>546</sup>

Domnívám se, že si můžeme učinit alespoň hrubou představu o Sókratovi tím způsobem, že se nezaměříme výlučně na jeden konkrétní zdroj, neboť jeho spolehlivost patrně nedovedeme vykázat, nýbrž budeme spíše hledat shodné rysy v jednotlivých portrétech Sókrata. Takový zastánce skeptického přístupu jako je Dorion by tento postup odmítl s poukazem, že například některé shody mezi Platónovým a Xenofóntovým obrazem Sókrata jsou pouze povrchní a zastírají hluboké diskrepance.<sup>547</sup> Sókratovský problém je tak pro něj vůbec neřešitelným pseudoprobémem,<sup>548</sup> přičemž sókratovské rozmluvy mohou nabízet pouze „difrakci“ Sókratova charakteru a jeho idejí.<sup>549</sup> Což ale nemůžeme navzdory značným rozdílům, jež v jednotlivých vyobrazeních Sókrata nacházíme, přesto konstatovat nějaké shodné obecné rysy, z nichž bychom snad mohli oprávněně usuzovat na Sókratovu filosofii? V následující kapitole se blíže seznámíme s jedním takovým z mála českých pokusů o výklad Sókratova zjevu, který nárokem, hloubkou i šíří svého záběru zasluhuje bližší pozornost.

---

<sup>545</sup> W. J. Prior, *The Socratic Problem*, in: *A Companion to Plato*, Singapur 2006, s. 25–35.

<sup>546</sup> A. Stavru, *The Present State of Socratic Studies: an Overview*, in: *Socratica III*, F. de Luise, A. Stavru (vyd.), Academia Verlag 2013, s. 9–26.

<sup>547</sup> L. -A. Dorion, *Xenophon's Socrates*, in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (vyd.), *A Companion to Socrates*, Wiley Blackwell, Spojené království 2006, s. 93–109. Dorion v tomto textu vypočítává sedmnáct propastných rozdílů mezi Platónovým a Xenofóntovým pojetím Sókrata.

<sup>548</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>549</sup> L. -A. Dorion, *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 20.

## Nelegendární Sókratés

V pozoruhodné knize z roku 1965 *Případ Sókratés* vyjádřil Josef Ludvík Fischer přesvědčení, že sókratovský problém „je objasnitelný a vysvětlitelný v daleko větší míře, než se stalo až doposud.“<sup>550</sup> Byl si přitom dobře vědom obtíží provázejících poznání historického Sókrata, ale nepovažoval je za natolik zásadní, aby jej dovedly ke stanovisku skepticismu. Dal si za úkol pojednat o *nelegendárním Sókratovi*, čímž zároveň naznačil, že „Sókratés tak, jak žil a žije v obecném povědomí, je vlastně postavou neskutečnou, nehistorickou, legendárně zidealizovanou.“<sup>551</sup> Jaký tedy byl dle Fischera onen skutečný, historický Sókratés? A jak se mu můžeme přes četné obtíže sókratovského problému přiblížit?

Po kapitole pojednávající o sókratovské literatuře přechází Fischer k úvahám o svědectví o Sókratovi. Dospívá k náhledu, že veškeré portréty, jež o Sókratovi máme, jsou poznamenány osobností svého tvůrce a jeho společenským, třídním postavením. Tyto portréty se ovšem zákonitě doplňují, a proto je třeba z nich vyjít. Tím bude odhaleno Sókratovo společenské zařazení, z kterého Fischer teprve usuzuje na to, jaký Sókratés byl. Dále je třeba vzít v potaz, že Sókratés se vyvíjel, že jej nemůžeme vidět jen prismatem posledních let jeho života. Fischer se přitom pokouší dbát vnitřní koherence postupně získaných poznatků.<sup>552</sup>

Vzhledem k tomu, že právě uvedené metodické stanovisko předpokládá jistou znalost Athén Sókratovy doby, pojednává Fischer o hospodářské, politické a kulturní situaci tehdejších Athén, jež se nejvýznačněji projevuje v *demokracii*. Činná účast početných vrstev obyvatel měla značný podíl na vítězství Athén proti Peršanům. Tyto vrstvy se domáhaly svých politických práv a strhávaly na sebe politickou moc. Z hlediska aristokratické tradice nebyly schopné vládnout, neboť se jim nedostávalo zdatnosti. Nejsou z ušlechtilých rodů, ale jejich hrdost se přenáší na obec okrášlenou svobodou. Dle Fischera byl na této demokracii nejdůležitější třídní zřetel, který byl zdrojem vnitropolitických napětí. Dobrým tónem aristokratů bylo zhlížet se ve spartské militaristické oligarchii a vypovídat demokracii nepřátelství na život a na smrt. Z tehdejšího širokého kulturního dění se Fischer zmiňuje především o sofistice jako disputačním umění. Sofisté byli přesvědčeni o učitelnosti zdatnosti, kterou promýšleli do nových

---

<sup>550</sup> J. L. Fischer, *Případ Sókratés*, Praha 1994, s. 10. Fischerova kniha byla v srpnu roku 1969 vydána i v anglické verzi pod názvem *The Case of Socrates*.

<sup>551</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>552</sup> Tamtéž, s. 21–22.

demokratických forem. Nicméně se zdá, že tento pohyb působil rozkladně na aristokratickou pravici.<sup>553</sup>

Útok na osvícenské hnutí prováděl například Aristofanés, jenž si ve své komedii *Oblaky* vybral za svůj terč právě Sókrata. Tato komedie má pro Fischera velký význam, neboť na jejím základě si klade otázku po tom, „jaké místo zaujímal Sókratés v tehdejší athénské společnosti, jak se rýsoval na athénské kulturní scéně, že Aristofanés v něm mohl vidět kvintesenci všeho tehdejšího osvícenství.“<sup>554</sup> V *Oblacích* je sedmačtyřicetiletý Sókratés představitelem „vědecké školy“ se zaměřením jak fyzikálním, tak společenským. I na základě jiných zdrojů Fischer usuzuje, že mladý Sókratés se vsukem zabýval zkoumáním přírody (*fysis*) pravděpodobně pod vedením Archeláa. Bližší představu o tom, co znamenala ona škola, podává Xenofón. Dle něj se Sókratés se svými přáteli scházel ve svém domě ke společnému stravování, při němž se diskutovalo o nejrůznějších tématech. Je ovšem „velmi sporné, byl-li rozsah tehdejšího zájmu Sókratova tak široký, jak chtěla sugerovat Aristofanova komedie.“<sup>555</sup>

V několika následujících kapitolách se Fischer pokouší o rekonstrukci Sókratovy filosofie, a to především na podkladě těch Platónových dialogů, které považuje za rané. I když jsou to Platónovy přebásněné stylizace, tak jejich osnovná pásma jsou nejspolehlivější z dochovaných sókratovských hovorů. Vedle těchto děl jsou pro výklad Sókratovy filosofie významné i některé dialogy považované v souboru Platónových děl za nepravé i spis *Dissoi logoi* (*Podvojně řeči*). Fischer poukazuje na obraz dobové problematiky v tomto spise, přičemž podvojnost vztahových určení dlouho „sdílel i Sokratés, pokud nezakotvil v přísném etickém rigorismu, který už nepřipouštěl podobných relativizujících odstínů, alespoň tehdy ne, šlo-li o „duši.““<sup>556</sup> Rozbory nejtypičtějších dochovaných svědectví Fischera nevedou k tomu, aby Sókrata chápal jako relativistu, nýbrž naopak k formulaci tří horních premis Sókratova myšlení, z nichž plynou další závažné předpoklady. První premisou je „Sókratovo přesvědčení, že zdatnost je rozumově zdůvodněná znalost, rozumnost či rozvážnost, moudrost.“<sup>557</sup> Z této premisy plyne jedinství zdatnosti i přesvědčení o nemožnosti jednat proti lepšímu vědění. S první premisou souvisí druhá o totožnosti a následkem toho i zaměnitelnosti „dobra, krásy, prospěšnosti a libosti s rozumností.“<sup>558</sup> Třetí premisa se týká nesouměřitelnosti „hodnot „duševních“ s tělesnými a

---

<sup>553</sup> Tamtéž, s. 23–32.

<sup>554</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>555</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>556</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>557</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>558</sup> Tamtéž, s. 109.

v dalším sledu (jakkoli) materiálními.<sup>559</sup> Zdatnost sídlí v duši a je ji možné dosáhnout sebezpoznáním jako osvojením si rozumnosti, věděním o nevěděni, tedy péčí o duši.

V souladu s tím spočívá nejpodstatnější rys Sókratovy osobnosti v jeho *introvertovanosti*, která odkrývá Sókratovu apolitičnost. Fischer říká: „zpřítomníme-li si tyto sokratovské obzory, jako bychom byli v začarovaném světě, v němž vládne rozumnost, vědoucí o sobě jako o rozumnosti a už o ničem více, protože ona jediná je pramenem vody živé, která svým dotekem oživuje všechno tím, že všemu dává pravý smysl. Ten však nesídlí nikde v davovém, hlučném shonu po statcích tohoto světa, ať hospodářských, politických nebo jiných, nýbrž v tichém zvratu do sebe sama, zbavujícím zároveň všech přítěží, nakupených civilizačním nánosem demokratických Athén.“<sup>560</sup> Kromě několika základních tezí neměl Sókratés, co by sděloval, přičemž své poslání viděl „v tom, aby každého na setkání znepokojoval, dokazuje mu *jeho* nevědomost, zejména v těch věcech, v nichž se kdo považoval za znalce, ač jím nebyl.“<sup>561</sup> Dle Fischera tato negace byla „Sókratovi jen nástrojem, jen příležitostí k tomu, aby uplatnil sebe sama, svou naprostou nadřazenost, svou výjimečnost, bohem mu danou (a delfským orákulem mu potvrzenou).“<sup>562</sup> Sókratés se považoval za *výjimečného* člověka, jehož přítomnost může v některých případech učinit druhé lepšími lidmi. Tento vliv dával do souvislosti „se svou ‚erotičností‘, s těžce vyslovitelnou přitažlivostí jeho osobnosti, která však – právě pro její eroticky podmíněný ráz zůstávala omezena na případy diktované ‚erotickým výběrem.‘“<sup>563</sup>

S otázkou Sókratovy výjimečnosti souvisí rovněž jeho *daimonion*, o němž Fischer soudí, že „je jedním z případů poruchy jednoty Já, ať už tyto poruchy vezmou na sebe jakékoli formy.“ Fischer se pokouší vyložit vznik Sókratova *daimonia* na základě konfliktních situací u mladého Sókrata, přičemž vychází z dostatečně ověřených stránek Sókratovy osobnosti a z toho, co nazývá „předpokladem psychologické pravděpodobnosti, že totiž osobnostní či lépe konstituční rysy individua mohou být sice během jeho vývoje různě modifikovány, že však zůstávají – v rozmezí této variability – konstantní.“<sup>564</sup> U Sókrata předpokládá, že „jde o typ vyloženě introvertní, za druhé o případ neobyčejné intelektuální potence, za třetí o případ nesouměrných tělesných proporcí, a za čtvrté, o případ až výbušné vznětlivosti.“<sup>565</sup> Sókratés byl pravděpodobně bystrým, nehezkým a těžko zvládnutelným dítětem, které se dostávalo do

---

<sup>559</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>560</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>561</sup> Tamtéž, s. 113.

<sup>562</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>563</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>564</sup> Tamtéž, s. 125–126.

<sup>565</sup> Tamtéž, s. 126.



konfliktu se svým otcem a utíkalo z jeho dílny. Na Sókrata doléhala fyzická i společenská vydědění. S první nedokonalostí se vyrovnával důrazem na duši jako na to krásné v člověku, čemu je tělo podrobena. Obtížnější to však bylo se starostí ze společenského vyřazení. Tento nejtěžší konflikt byl vyřešen „částečným narušením jednoty jeho osobnosti, jeho daimoniem.“<sup>566</sup>

Sókratovo snažení oscilovalo kolem péče o duši jako řešení sváru duše s tělem, jež v naší mluvě znamená *sebeovládání*. Sebeovládání se Sókratovi ztotožnilo s rozumností. Kdo žije rozumně, „bude vždy nutně jednat nejen moudře, ale – protože jedná moudře – i dobře, krásně, prospěšně i šťastně a navíc, i když nikoli naposled, i spravedlivě, se všemi závěry, odtud vyplývajícími nejen pro jednání soukromé, nýbrž také, ba vlastně zejména a především, pro jednání politické.“<sup>567</sup> Navzdory tomu, že Sókratova moudrost „byla bezobsažná, zcela ztracená v prázdném vědění o vlastní rozumnosti skrze sebepoznání,“<sup>568</sup> byla pro Sókrata jedinou cestou k zdatnosti, na níž uváděl druhé, což chápal jako bohem mu uložené poslání.

Pokud byli Alkibiadés a Kritias Sókratovými žáky, potom musel se svým individuálně výchovným působením začít již době vzniku Aristofanovy komedie. Dle Fischera byl tento Sókratův krok nalezení sebepoznání v rozumnosti výsledkem dlouhodobého procesu, ale k jeho vyvrcholení podle zákonů psychologické pravděpodobnosti došlo rázem. Důsledek toho byl ten, že „vše, co předcházelo, jevílo se nyní jako marné – a snad i zbytečné – bloudění, doslova jako dlouhé období vlastního sebeodcizení, které by nyní Sokratés nejraději vůbec vymýtil ze svých vzpomínek. Proto také, až na jedinou, nenajdeme v dochovaných sokratovských hovorech zmínky ani o tomto období a pochopitelně ani ne o Archeláovi, takže bychom o Sókratově žákovství u tohoto muže vůbec nevěděli, kdyby nebylo dosvědčeno odjinud.“<sup>569</sup>

V poslední kapitole Fischer pojednává o Sókratově politickém profilu, procesu proti Sókratovi, o jeho konci a zrodu sókratovské legendy. Sokratés nebyl příznivcem demokratického zřízení, neboť odporuje premise, že „o věcech politických mají rozhodovat ti, kdo jsou „znalí.““<sup>570</sup> Nikoli většina, nýbrž znalci spravedlnosti a nespravedlnosti, mohou být kompetentními rádci v politice. Nejlepší vládou je tudíž jedynovláda s rozumným a spravedlivým vládcem. Sokratés měl v tomto ohledu blíže ke Spartě než k Athénám. Zdálo se mu, že spartská „kázeň těsně souzní s jeho požadavkem péče o duši, a viděl v ní záruku i projev té rozumnosti, která měla vládnout

---

<sup>566</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>567</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>568</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>569</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>570</sup> Tamtéž, s. 146.

jak každému zvlášť, tak celým obcím, aby se těšily dobrému zřízení a dosahovaly štěstí.“<sup>571</sup> Nicméně Sókratés se přece jen odlišoval od aristokratických a spartských předloh tím, že zdatnost pro něj *nebyla* vázána na urozenost. I synové řemeslníků byli „schopni péče o duši, ale za předpokladu, že nebudou odsouzeni k ‚otrocké‘ práci svých otců.“<sup>572</sup>

Tato reforma měla pro Sókrata závažné důsledky. Vedl-li městskou mládež k přesvědčení o nedůstojnosti práce svých otců a nabízel-li se jako pravý vychovatel, nemohlo to být bez konfliktů. Mnozí Athéňané Sókratovo reformní působení odsoudili jako rozvrat. Jinak to ovšem viděli Sókratovi přátelé, jimž „se takový soud jevil jako nespravedlnost sama.“<sup>573</sup>

V době po prohrané peloponéské válce Sókratés nesouhlasil s uplatňováním politické moci hrůzovlády třiceti a neustal ve své činnosti. I když byla demokracie obnovena, tak to, co dříve bylo únosné, působilo nyní drásavě či neúnosně. V takové situaci však Sókratés „vznášeje se v nadoblačnu svého božsky posvěceného výchovného poslání k nedokrevné, bezobsažné ‚zdatnosti‘, nezměněně pokračoval ve svých rozhovorech.“<sup>574</sup> Po celá desetiletí mohl obdivovat lakedaimónskou moudrost a vzhlízet k ‚osvícené‘ samovládě. Když však došlo k uskutečnění vlády Sókratových ‚odchovanců‘ Kritii či Charmida, pojali někteří Athéňané obavu o vzejití nových hrůzovládců z lůna Sókratova výchovného působení. Neusilovali o Sókratovu smrt, ale o přítrž jeho reformě. Šlo o *politický* proces, v němž žalobci využili zákon proti bezbožnosti a výtku o kažení mládeže. Ta byla snad nejzávažnějším bodem obžaloby, totiž, že „Sókratés rozvrací rodinu, vydává se za oprávněnější autoritu než je rodičovská, a zejména že vede mládež k zahálce, znechucuje jí jakoukoli řádnou a poctivou práci.“<sup>575</sup> Sókratés ovšem ve víře ve svou posvátnost stál „před soudem nikoli jako obžalovaný, ale jako žalobce.“<sup>576</sup>

Soud nad Sókratem byl prvním aktem dramatu, jež mělo podíl na vzniku Sókratovy legendy. Druhý akt spočívá v jeho poměru k obci, jež dosvědčuje dialog *Kritón*. Měl-li Sókratés ve vlastních očích zůstat spravedlivým člověkem, musel se podrobit rozsudku obce. Obec pro něj totiž vázala „sakračními svazky všechny příslušníky v charismaticky posvěcenou jednotu.“<sup>577</sup> Legenda byla dokonána třetím aktem v podání dialogu *Faidón*, v němž Platón vylíčil naprostý klid v posledních chvílích Sókratova života.

---

<sup>571</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>572</sup> Tamtéž, s. 149.

<sup>573</sup> Tamtéž, s. 151.

<sup>574</sup> Tamtéž, s. 156.

<sup>575</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>576</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>577</sup> Tamtéž, s. 163.

Historický Sókratés dle Fischera procházel ve svém životě různými obdobími, až konečně zakotvil ve svém božsky posvěceném individuálním výchovném působení, jež má za cíl odhalit domnělou moudrost rozmlouvajících, a tím je přivést k sebepoznání, k rozumnosti jako pravé cestě ke zdárnému a šťastnému životu. Navzdory různým etapám Sókratova vývoje vine se jeho myšlením stále *týž* rys v podobě vědomí o vlastní výjimečnosti, jenž se konstituoval v jeho mládí a byl určujícím základem pro jeho další výchovné zaměření. V ranějším období se zabýval i bádáním o *fysis* a nebyly mu cizí ani podvojně výpovědi, ale nakonec našel své místo ve zkoumání lidských věcí pomocí dialektické metody, péče o duši.

Fischer citlivě zasazuje Sókratovo působení do kontextu tehdejších Athén, přičemž neopomenutelným rysem jeho výkladu je Sókratův vztah k demokracii. Sókratova kritika demokracie vycházela z přesvědčení, že vládnout mají jen znalci onoho královského umění. Kompetentními k tomu tudíž nejsou řemeslníci či básníci, neboť oni nezasvěcují svůj život poznání těchto věcí. Takovými názory podkopával ústřední princip athénské demokracie jako vlády všech. Ač sám pocházel z třídy řemeslníků, nenašel v ní své místo, a naopak od ní „utíkal“ k těm aristokratickým vrstvám, jejichž svoboda od tělesné práce skýtala volný čas pro rozvoj duše jako toho nejcennějšího u člověka. Ustavičným důrazem na duši a jistou devalvací rukodělné práce vyvolával u mnohých dojem buřiče daných pořádků. S vědomím vlastní výjimečnosti však na soudu nestál jako obžalovaný, nýbrž jako žalobce.

Kromě výkladu Sókrata a jeho filosofie podává Fischer rovněž kritiku ústředního bodu Sókratova myšlení – jedinosti pravdy. Fischer Sókratovi namítá, že „neexistuje prostě žádná ‚politická‘ zdatnost, skrze níž by ten, komu se jí dostalo, jednal vždy a všude ‚znale‘, rozuměj dobře, správně, prospěšně, krásně, jedním slovem rozumně, jak zněly Sókratovy předpoklady. Stejně tak neexistuje žádná zdatnost zvaná ‚spravedlnost‘ (ačli by vůbec bylo podle Sókrata přípustno lišit ji od ‚rozumnosti‘), skrze níž by ten, kdo ji má, vždy a všude jednal spravedlivě. Neexistují abstrakta, i když se Sókratés dovedl pohybovat jen mezi nimi a vytvářel proto jednu abstrakci po druhé, všechny stejně bezkrevné a bezobsažné, a nežijeme v abstraktech, nýbrž v docela konkrétním světě konkrétních věcí, lidí, situací, z nichž musíme vycházet, chceme-li do nich zasahovat.“<sup>578</sup>

Navzdory pečlivým analýzám lze vznést vůči Fischerově výkladu Sókrata některé námitky. Fischer čerpá svůj obraz Sókrata vcelku neproblematicky převážně z těch Platónových dialogů, které uznává za rané. Zdá se však, že podrobnější rekonstrukce Sókratovy filosofie na základě

---

<sup>578</sup> Tamtéž, s. 152.

těchto děl vyžaduje metodické zdůvodnění takového postupu, k čemuž nestačí tvrdit, že u Platóna „je patrna snaha co možná nejuvěrněji reprodukovat ty sokratovské rozhovory, které se rozhodl zpracovat.“<sup>579</sup> Fischer soudí, že i když jde o přebásněné stylizace skutečných hovorů, jsou „rané dialogy poměrně nejspolehlivější ze všech dochovaných logoi sokratikoi.“<sup>580</sup>

Domnívám se však, že se zde ocitáme na velmi tenkém ledu. Všechny pokusy o výklad Sókratova působení přirozeně čelí nebezpečí osobního zalíbení, subjektivnímu pohledu. To, co se nám byť i z dobrých důvodů zdá pravdivé, ještě nezaručuje pravdivost. Tak se například již Schleiermacherovi zdálo nepravděpodobné, aby Xenofón jako státník a nikoli filosof líčil Sókrata jako filosofa.<sup>581</sup> Jenomže je tomu opravdu tak? Co když Xenofón vyobrazil Sókratovu filosofii *věrněji* než Platón? Máme se snad přiklánět k Platónovi na základě toho, že jako věhlasný filosof měl pro Sókrata větší pochopení? Nemůže tomu být právě naopak, totiž že velký filosof je dalek toho, aby chtěl podávat historiografii? Nemůže být obraz Sókrata, jenž je často čerpán z Platónových dialogů, které jsou s větší či menší mírou pravděpodobnosti uznávány za rané,<sup>582</sup> nakonec více platónský než sókratovský? Co když v nich tvůrčí filosof tvůrčím způsobem vkládá *své* náhledy do úst Sókratovi za tím účelem, aby již *refletoval* Sókratovu pozici? Co když si již v nich Platón hledá svou vlastní cestu k filosofii a odpoutává se přitom nějakým způsobem od Sókrata? Co když jsou to ale převážně „pouhá“ literární díla bez nároku na historickou akribii? Co když pro jejich tvůrce byla imaginativní stránka dialogů mnohem výraznější než bychom chtěli připustit?

Vzhledem k tomu, že nemáme *jednoznačné* odpovědi na uvedené otázky, je lépe vzdát se naděje na poznání Sókrata převážně na poli Platónova díla. Platónův Sókratés, jak jsme viděli, má více tváří. Snad se lze oprávněně domnívat, že v něm Platón zahlédl něco hluboce odlišného od tehdejších vychovatelů. Možná to byla ryzost charakteru spojená se silou myšlení, jež se

---

<sup>579</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>580</sup> Tamtéž, s. 55–56.

<sup>581</sup> F. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, in: F. D. E. Schleiermacher, *Akademievorträge*, sv. 11, Berlin 2002, s. 206–211.

<sup>582</sup> Dělení Platónových dialogů na rané, střední a pozdní není neproblematické. Například Christophe Rowe poukazuje na slabé stránky standartního „developmentalistického“ přístupu při výkladu Platóna. Jednou z nich je právě nesamozřejmá datace Platónových děl, přičemž podle nejnovějších stylometrických důkazů náleží dialogy *Faidón*, *Symposion* a *Kratylos* mezi nejranější. Vůči standartní verzi „developmentalismu“, v níž klíčovou roli ve výkladu Platóna hraje uvedení idejí, Rowe obhajuje nestandardní verzi „developmentalismu“, která se vyznačuje tím, že na rozdíl od Sókrata začíná Platón uvažovat o člověku jako o permanentní kombinaci racionální a iracionální složky. Ačkoli je tento postoj v jistém ohledu odlišný od Sókratova, tak přesto Platón nechává Sókrata ve svých dialozích stále vystupovat, neboť iracionální jednání odporující rozumu nepovažuje za vlastní přání jednajících. Takto je blízký Sókratovi, i když na rozdíl od něj spatřuje příčinu intelektuální chyby v iracionálních tužbách a nikoli čistě v rozumu. Pro Aristotela je naproti tomu nepřijatelné chápat jednání vedené vášněmi jako nedobrovolné. Viz Ch. Rowe, *Interpreting Plato*, in: H. H. Benson (vyd.), *A Companion to Plato*, Singapur 2006, s. 13–24.

neobejde bez notné dávky představivosti. Možná mu to dovolilo ponechat Sókratovo jméno na předních místech dialogů jako poukaz na vážnost myšlení, jež byla jim oběma vlastní.

Kromě této metodické námitky lze rovněž pochybovat o Fischerově psychologickém výkladu *daimonia* u Sókrata jako příznaku poruchy jednoty Já. O Sókratově daimoniui víme snad velmi málo na to, abychom jej mohli vykládat ve výše uvedeném smyslu. Takový výklad se nadto zdá problematický, pokud jde o pojetí *daimonia* jako *věšteckého* hlasu, jež máme dosvědčeno jak u Platóna, tak Xenofóna.<sup>583</sup> Co když měl Sókratés skutečně věštecké schopnosti? Co když bylo daimonion nikoli výplodem „chorobného“ subjektu, nýbrž vskutku božím projevem?

Fischer chce pojednat o nelegendárním Sókratovi, ale zároveň nepopírat jeho legendu. Mohl by se ale Sókratés ve Fischerově podání stát legendou? Nechci zde polemizovat s tím, že v mnohých Sókratés vyvolával spíše nelibost a obavy o budoucnost obce než uznání a pocity naděje, ale pouze poukázat na to, že Sókratova legenda by nemohla vzniknout bez pravdivého jádra. Zdá se, že Fischerův portrét o Sókratovi poněkud upozaduje tuto skutečnost. Fischerův Sókratés je svým způsobem do sebe sama zahleděný filosof pohybující se v „nereálném“ světě svého abstraktního myšlení. To, co ustanovilo legendu o Sókratovi, je v tomto portrétu pojednáno takřka in margine a připsáno na vrub především Platónovi. Jenomže Sókratés, který byl Platónovi předlohou, mu přece musel stát za to. Musel pro něj,<sup>584</sup> ale vlastně nejen pro něj,<sup>585</sup> hodně znamenat. Ať jsou sókratovské rozhovory jakkoli idealizující, patrně vycházejí z pravdivého jádra. Nelegendárnímu Sókratovi tak zřejmě náleželo i něco podstatného ze Sókrata legendárního. K této podstatě se pokusíme přiblížit v poslední kapitole.

## Moudrost jako umění života

S vědomím problematičnosti předložíme portrét Sókrata, jenž nebude vycházet z jednoho konkrétního zdroje informací, nýbrž bude spíše „průsečíkem“ různých zdrojů a jako takový bude *velmi obecný*. Za dostatečný důvod k oprávněnosti takové metody lze považovat shodné charakteristiky Sókrata, které se mezi našimi hlavními zdroji objevují. Tím vůbec není popřena

---

<sup>583</sup> Platón, *Theag.* 128d–129d; Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 21–22.

<sup>584</sup> Platón, *Ep.* VII. 323d–325a, *Phd.* 118a.

<sup>585</sup> Např. viz Xenofónova obdivná slova vůči Sókratovi: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 182, Xenofón, *Sókratova obhajoba*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 239.

těžko přehlédnutelná diskrepance, jež mezi těmito zdroji nepochybně v mnohých případech panuje. Nicméně i přes četné odlišnosti můžeme usuzovat na obecné rysy Sókratovy filosofie.

Naznačenou cestou se vydává například David Conan Wolfsdorf, dle něhož lze říci, že pro Sókratovu filosofii byla významná argumentace založená na rozumovém zdůvodnění, že v ní centrální místo zaujímal eudaimonisticky orientovaná etika, že jistý druh vědění Sókratés považoval za klíč k dobrému životu. Svě filosofii patrně rozuměl jako zkoumání dobra, hledání moudrosti, přičemž k tomu užíval analogie s uměním (*techné*) a přinejmenším uvažoval o životě jakožto díle (*ergon*), jehož je člověk tvůrcem. Vlastním obsahem moudrosti pro něj zřejmě byla znalost toho, co má znát dobrý a řádný člověk. Užíval dialektickou metodu, jež neomezoval na *elenchos*, neboť její vládnoucí normou je koherence mínění. Významným rysem takové dialektiky bylo srovnání (*epagógé*), přičemž vědění (*epistéme*) pro něj mohlo znamenat mínění (*doxa*) prošlé vyvracením. Wolfsdorf však nevidí žádný způsob, jímž bychom mohli blíže spatřit obsah Sókratova porozumění moudrosti. Vzhledem k rozmanitosti našich zdrojů informací o něm je také nejasné, zda se vůbec považoval za moudrého v uvedeném smyslu. Některé významné otázky ponechává Wolfsdorf záměrně bez odpovědi a dospívá ke spekulativnímu závěru, že Sókratés filosofii sledoval politický cíl. Dialektickým uměním chtěl individuálně motivovat své spoluobčany, aby se stali dobrými občany a vládci. Byl pobízen patriotismem a přesvědčením o božím pověření.<sup>586</sup>

Wolfsdorfovu výkladu těžko upřít dobře zdůvodněné obecné náhledy. Přesto se zdá, že je možné i potřebné ještě přiblížit obsah Sókratovy moudrosti. Domnívám se, že moudrost přisuzovaná Sókratovi měla hlavní podíl na vzniku legendy. O Sókratově moudrosti si můžeme učinit zevrubnější představu na základě nezanedbatelných shodných rysů především Xenofónova a Platónova Sókrata.

Sókratés vyrůstal v rozkvětu sofistického hnutí neodmyslitelně spjatého s demokratickými Athénami. Razantně zasáhl do onoho přítomného obratu k člověku souvisejícím s tehdejšími politickým a hospodářským životem. Když ustoupila moc aristokratů a s nárokem polických práv vystoupili i „prostí“ občané, což nebylo nic samozřejmého, stala se politika předmětem širšího okruhu lidí. Otázky po dobré vládě začaly být v jistém ohledu vlastními otázkami všech občanů. Pochopitelně to neznamena, že by se jimi všichni se stejnou horlivostí zabývali,

---

<sup>586</sup> D. C. Wolfsdorf, *The Ethics of the Historical Socrates*, in: [https://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Socrates%20EGE%20\(6.1.17\)%20.pdf](https://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Socrates%20EGE%20(6.1.17)%20.pdf), s. 1–42. (dostupné: červen 2019). Jedná se o rozšířenou verzi článku D. C. Wolfsdorfa *The Historical Socrates*, in: Christopher Bobonich (vyd.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge 2017, s. 30–50.

nicméně „zlidovění“ politického života je třeba vzít na vědomí. Právě tato doba byla vhodná k tomu, aby se zájem soustředil na *člověka* jakožto i na otázku po veřejném, politickém životě.<sup>587</sup> S úspěchem mohli vystoupit učitelé nabízející svým svěřencům výchovu v otázkách správy státu a následně uznání na politickém kolbišti.

Sókratés byl v tomto ovzduší patrně *zvláštním* zjevem: horlivě se věnoval otázce, v čem spočívá lidské dobro,<sup>588</sup> a nešlo mu přitom o hmotné bohatství.<sup>589</sup> Něco takového nebylo u tehdejších učitelů moudrosti obvyklé. Zatímco sofisté si svou činností vydělávali velké peníze,<sup>590</sup> Sókratés přiváděl k moudrosti zdarma.<sup>591</sup> Témata, o nichž potulní učitelé pojednávali, se přinejmenším v oblasti lidského jednání shodovala s námětem Sókratových rozhovorů.<sup>592</sup> Avšak podstatný rozdíl spočíval v tom, že zatímco sofisté prodávali svou moudrost v podobě přednášených řečí, Sókratovi byla vlastní metoda dialogu, jímž se pokoušel přivést druhé k nahlédnutí.<sup>593</sup> Zřejmě si hluboce uvědomoval, že skutečně moudrým se člověk nestává tím, co slyší či bezduše opakuje, nýbrž *nahlédnutím, pochopením*. Sókratova metoda tázání byla kritikou prodeje moudrosti za těžký tovar. Přiváděl k moudrosti tím, že každého individuálně pobízel k vlastnímu nahlédnutí. Xenofóntovy i Platónovy sókratovské rozpravy přece navozují atmosféru skutečných, individuálních rozhovorů. Člověku není vlastní než to, co sám nahlédne

---

<sup>587</sup> V kontextu tehdejší politické situace je třeba spatřovat i Cicerův výrok o Sókratovi: „Sókratés však první nechal filosofii sestoupit z nebe, přemístil ji do měst, zavedl ji do domů a přiměl ji, aby se zabývala životem, mravou, dobrem a zlem.“ M. T. Cicero, *Tuskulské rozhovory*, Praha 1976, s. 207.

<sup>588</sup> Domnívám se, že tuto myšlenku není třeba dokazovat obšírnými citacemi, neboť za ní se skrývá přece otázka po zdatnosti (*areté*), bez níž je Sókratova filosofie nepředstavitelná. Za všechny uveďme citát z Xenofóntova podání Sókratovy obhajoby: „Kdo by mohl právem odeprít označení moudrého člověka tomu, kdo jako já od chvíle, kdy začal chápat lidskou řeč, nikdy nepřestal podle svých možností hledat a učit se tomu, co je dobré?“ Xenofón, *Sókratova obhajoba*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 234–235.

<sup>589</sup> Xenofóntem je Sókratés líčen jako člověk, který se dokáže spokojit s málem a nadto v tom málu nalézt větší libost než mnozí v mnohém. Viz např. Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 49–53, Xenofón, *Sókratova obhajoba*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 235. Platón Sókratovu chudobu popisuje jako důsledek Sókratovy „božské“ úlohy buditele. Viz Platón, *Apol*, 23b–c, 30c–31c.

<sup>590</sup> Platón na to poukazuje například v *Hippiovi větším* a líčí Hippiovu hrdost nad tím, jak je zdatným vydělávačem peněz. Vydělávání peněz je Platónem představeno jako nový způsob zacházení s moudrostí, jeden z podstatných aspektů sofistiky. Viz Platón, *Hipp. Ma.* 282b–283b. U Xenofóna můžeme rovněž nalézt narážku na obchodování s moudrostí. Viz Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 52.

<sup>591</sup> Platón, *Apol*, 31b–c, Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 50.

<sup>592</sup> Xenofón říká, že Sókratés „vždy rozmlouval o tom, co se týkalo člověka, a zkoumal, co je zbožné a co bezbožné, co je krásné a co ošklivé, co je spravedlivé, co nespravedlivé, co je to rozumnost a co šílenství, co je to statečnost a co zbabělost, co je stát a co státník, co je to vláda nad lidmi a co je vládce. O těchto věcech se tedy pouštěl do hovoru a o jiných, jejichž znalost podle jeho názoru činí lidi dokonalými (*kalús kagathús*) a jejichž neznalost opravňuje k označení těch, kteří je neznají, jako otrocké povahy.“ Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 24. V případech uvedených řeckého textu vycházím z internetového zdroje Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu>. I u Platóna je řeč o tom, že Sókratés se svou činností každého snaží přesvědčit o tom, aby se staral o své zdokonalení (*areté*). Viz Platón, *Apol*, 31b.

<sup>593</sup> Sókratés je Platónem představen jako filosof hledající poučení u sofistů, jež s oblibou rozprádali dlouhé řeči. Sókratés jim ustavičným dotazováním působí nemalé obtíže. Pěkně je to vidět např. v jeho rozmluvě s Prótagorou ve stejnojmenném dialogu.

a čemu porozumí. Sókratés věděl, že nestačí opakovat fráze, nýbrž vědět a vidět je třeba v širším kontextu.

Na rozličných analogiích s řemeslníky a jinými odborníky se mu zjevoval lidský život jako záležitost *věděni* vůbec. Tak jako v případě dobrého řemeslníka spočívá zdárné provádění jeho řemesla na jeho dovednosti, zakládá se dobrý život rovněž na *jisté* dovednosti. Platón nechává Sókrata označit tuto dovednost jako lidskou a občanskou zdatnost (*areté*).<sup>594</sup> Není to partikulární výkon vítěze v olympijských hrách či nějakého přednášeče básní či někoho jiného z odborných znalců, nýbrž něco, co se týče *člověka jakožto člověka*. Sókratés klade otázku po lidské zdatnosti jako otázku po člověku vůbec. Co vůbec znamená být člověkem? Tato otázka se skrývá za otázkou po lidské zdatnosti. Jaká je Sókratova odpověď?

Sókratés odpovídá nárokem péče o duši (*epimeleia tés psychés*). Péče o duši mu byla nejvlastnější lidskou činností, úsilím o zdatnost, z níž vzniká vše dobré.<sup>595</sup> Ať už krátce na to Platón a Aristotelés tříbí rozličnými způsoby formy správného života, tak rozhodné kroky na této cestě učinil Sókratés tím, že zdůraznil vědění, nahlédnutí. Pečovat o duši pro něj totiž znamenalo pokoušet se nahlížet pravdu – rozumět. Péče o duši mu byla procesem osvojování si pochopení toho, co je v lidském životě podstatné a bez čeho může být stěží dobrým životem. Odtud ony obecné otázky po spravedlnosti a zdatnosti vůbec. Dobrý lidský život spočívá na jejich pochopení. Něco takového se děje ustavičným úsilím o nahlédnutí – zkoumáním (*exetasis*). Péče o duši je zkoumání lidského dobra, jež se musí dít individuálně, protože závisí na pochopení.

Sókratův přístup ke zdatnosti je patrně možné spatřovat na dvou rovinách, jež zřejmě nepocíťoval jako navzájem si odporující. Jedná se o působení rozumu a boha. Zatímco na jedné straně vystupoval jako filosof hledající nahlédnutí a řídicí se rozumem,<sup>596</sup> tak na druhé straně bral velmi vážně iracionální, božský projev, jemuž říkal *daimonion*.<sup>597</sup> Poslechnout boží znamení pro něj nemuselo být známkou iracionálního jednání, nýbrž jednání souladného s rozumem, neboť člověk nemá takové vědění jako bůh<sup>598</sup> a poslouchá tudíž lepšího.<sup>599</sup> Zdá se, že Sókratés byl hluboce zbožným člověkem, pro něhož i výchova závisela na boží přízni. Hovořil o *daimonském* působení, boží síle, jež se podílí na tom, aby se lidé stali dobrými a

---

<sup>594</sup> Platón, *Apol.* 20b.

<sup>595</sup> Tamtéž, 29c–30c.

<sup>596</sup> Platón, *Crito*, 46b.: „já neposlouchám ničeho jiného než rozumové myšlenky, která se mně při úvaze jeví nejlepší.“

<sup>597</sup> Platón, *Apol.* 26b–28a, 40a–c, Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 21–22.

<sup>598</sup> Platón, *Apol.* 23a.

<sup>599</sup> Tamtéž, 29b.



krásnými.<sup>600</sup> Je nasnadě se domnívat, že osvojení si zdatnosti si nepředstavoval jako ryze intelektuální působení, ale v souladu s rozumem prostupující lásku ke krásným slovům a činům. Tato láska, ono erotické působení je nakonec zřejmě onou hnací silou, která se podílí na osvojení si lidské zdatnosti.<sup>601</sup> Sókratés mohl pouze budít k moudrosti, šířit lásku k ní, ale nemohl se zaručit za to, že u druhých tato touha vzplane či že jich neopustí. Ačkoli se nevydával za učitele zdatnosti, vzbuzoval u těch, jež se s ním stýkali, víru, že si zdatnost osvojí.<sup>602</sup> Zdatnost pro něj nakonec zřejmě spočívala v *lásce k moudrosti*, jež se nedá prodat ani koupit.<sup>603</sup>

Mocí slova přiváděl druhé k sebepoznání, bez něhož je moudrost těžko představitelná. Pasoval se do role buditele, aby svým uměním dialogu sebe a druhé učinil moudřejšími.<sup>604</sup> Toto umění silně zapůsobilo na Platóna i Xenofóna, kteří Sókratem inspirováni psali díla o lidech, jejichž přesvědčení o vlastní moudrosti je pomocí krátkých otázek demaskováno jako zásadní životní klam. Sókratés strhával masky domnělého vědění, zbavoval iluzí v těch věcech, v nichž se mnozí pokládají za znalce. Jsou to ony obecné otázky po dobru, kráse, zdatnosti, tak známé každému čtenáři sókratovských rozprav. Zabýval se zkoumáním toho, co život uvádí do dimenze lidskosti, co činí lidskou duši krásnou a dobrou, přičemž hluboký paradox jeho působení spočívá v tom, že těmto věcem se věnuje tak málo explicitní pozornosti.<sup>605</sup> Sókratés obracel svou pozornost výslovně na tuto oblast a na obecné otázky hledal obecné odpovědi.

---

<sup>600</sup> Platón, *Theag.* 128d–129d,

<sup>601</sup> Jak Xenofónovou, tak Platónovou reflexí prošel pozoruhodný námět *duševní lásky*, jež zřejmě měl své kořeny u Sókrata. Xenofón o tomto tématu pojednává především v dialogu *Hostina*, jehož vrcholem je Sókratova řeč o lásce. Sókratés v ní oslavuje duševní lásku a dokazuje, že je významnější než láska tělesná. Duševní láska se neztrácí se ztrátou tělesné krásy, nevede ke znechucení, nelze se jí přesytit, neponižuje předmět své lásky, nýbrž naopak probouzí ctnost. Chce-li si totiž milovaný udržet toho, kdo jej miluje, potom se musí, pokud je onen milující ctnostný člověk, sám snažit o ctnost. Sókratés svá tvrzení dokládá příklady z mytologie a rozebírá Kalliův vztah k Autolykovi, jenž je prostoupen duševní láskou. Tuto lásku posílá Nebeská Afrodité (matka Eróta), zatímco Pozemská na lidi posílá lásku tělesnou. Viz Xenofón, *Hostina*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 183–227. Platón nechává Sókrata promlouvat o lásce především v dialozích *Symposion a Faidros*. Odhlédneme-li od toho, že Platónův Sókratés při líčení lásky a krásy zachází do „metafyzických“ důsledků (viz. např. Platón, *Symp.* 209e–212a), tak se domnívám, že lze konstatovat shodný rys v podobě důrazu na *netělesnou krásu, krásu duše a lásky k ní*, jež probouzí zdatnost. Významná je zde skutečnost, že něco takového se děje za účasti boha – Eróta.

<sup>602</sup> Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 26. Explicitně odmítá označení učitele zdatnosti rovněž Sókratés v Platónově *Apologii* na místě 33a–b.

<sup>603</sup> Za obchodníka se zbožím, jímž se živí duše, je u Platóna označen sofista. Viz Platón, *Prot.* 313a–314c.

<sup>604</sup> Např. v dialogu *Lachés* nechává Platón Nikiu o Sókratovi říkat, že „kdekoli je nejbližší Sókratovi zájmem o pravdu jakoby rodem a stýká se s ním v rozmlouvách, nutně zakouší to, že i když začne napřed rozmlouvat o něčem jiném, je od něho bez přestání veden v řeči kolem dokola, až upadne do vydávání počtu o sobě samém, jakým že způsobem žije nyní a jakým žil v uplynulé době svého života; a když tam upadne, že ho Sókratés dříve nepustí, dokud všechny tyto věci dobře a krásně neprozkoumá.“ Platón, *Lach.* 187e–188a.

<sup>605</sup> Například mladý Alkibiadés ve stejnojmenném dialogu Sókratovi říká, že o věcech spravedlivých a nespravedlivých se naučil asi takovým způsobem, jako se naučil rodné řeči, a sice od lidí. Sókratés poukazuje na to, že právě v názorech na spravedlnost se lidé neshodují, což svědčí o tom, že nejsou znalci, a tudíž ani kompetentní učitelé. Viz Platón, *Alc.* I, 110d–112d.

Je těžko představitelné, že by si člověk věnující značnou část svého života právě uvedeným pátráním po pravém životě neučinil nějaký jiný závěr kromě toho, že takový život spočívá v ustavičném zkoušení.<sup>606</sup> Ono se totiž tím neustálým kladením otázek a hledáním odpovědi utváří nějaký konkrétnější životní názor. Něco se odhaluje jako klam, ale něco se naopak posiluje a stává těžko vyvratitelným. Sókratés chtěl, aby rozmlouvající podal takovou odpověď, jež obstojí přívalu kritického dotazování. Hledal fundament, pevnou půdu pod nohama – měřítko jednání. Xenofón říká, že poté, co Sókratés pomohl Euthydémovi otevřít oči pro vlastní nevědomost, jednal s ním tak, že „už ho nepřiváděl do rozpaků, ale velmi prostě a jasně mu vysvětloval, o čem si myslel, že je důležité znát a užitečné dělat.“<sup>607</sup> Domnívám se, že této výpovědi bychom měli věnovat pozornost. Některé Platónovy dialogy (či části dialogů) mohou ukazovat první složku Sókratova působení v podobě diskuze vedoucí k sebepoznání, zatímco jiné mohou mít blíže ke druhé složce jakožto podávání určitějších názorů na to, v čem dobro spočívá.

K obsahu Sókratovy moudrosti dost možná nenáleželo „pouze“ odhalení vztahu k vlastnímu vědění, ale rovněž nějaké konkrétní rady na cestu životem. Jejich společného jmenovatele lze spatřovat v tolikrát zdůrazňovaném pojmu *vědění*. Sókratés usiloval o to, aby jednal v *souladu* s věděním, nikoli s pouhým zdáním. Vědění pro něj bylo něčím zdůvodnitelným, obhajitelným. V dialogích je přece představen jako ten, kdo nechce slyšet pouhá tvrzení, nýbrž jejich „obhajobu.“ Právě při ní se ukazuje, že rozmlouvající podává odporující si výpovědi, což je důkazem, že postrádá vědění. Má-li nějaké přesvědčení o tom, co je pro člověka dobré, vést skutečně k dobrému a šťastnému životu, potom vyžaduje zdůvodnění. Zdá se, že Sókratés takové přesvědčení našel v *sebeovládání* (*enkrateia*), jež znamená především to, že člověk má vládu nad sebou samým a není otrokem rozmanitých patetických pohnutek. Xenofón dokonce líčí sebeovládání jako základ zdatnosti (*areté*).<sup>608</sup> U Platóna se Sókratés rovněž hlásí k myšlence o vládě nad sebou samým.<sup>609</sup> Je nasnadě se domnívat, že tato tvrzení obou Sókratových sympatizantů mají svůj původ skutečně u Sókrata. Argument, že Xenofóntovo pojetí Sókrata vychází z Platónových dialogů, je těžko dokazatelný.<sup>610</sup>

---

<sup>606</sup> Platón, *Apol.* 38a.

<sup>607</sup> Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 153.

<sup>608</sup> Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, s. 48–49.

<sup>609</sup> Platón, *Gorg.* 491d–e.

<sup>610</sup> Závislost Xenofóna na Platónovi se snaží prokázat např. Kahn. Viz. Ch. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, s. 75–79. Nicméně se zdá, že Kahn nepodává žádný opravdu závažný důkaz. Tvrzení, že Xenofón opustil Athény dva roky před Sókratovou smrtí, snad není až tak důležité. Z podobnosti některých pasáží Platónových a Xenofóntových děl (především části týkající se dialektiky) bychom ještě neměli postulovat závislost

Sókratés patrně nehledal štěstí ve vnějších okolnostech, nýbrž spíše ve vnitřní schopnosti být pánem sebe sama. V době hospodářské konjunktury tehdejších Athén obracel druhé k duši.<sup>611</sup> Když se šířilo zdání o tom, že blahobyť spočívá ve hmotných statcích tohoto světa a opíjení se mocí, chodil bos po onom bohatém městě v jednom plášti a vzbuzoval rozruch svou nezávislostí a vnitřní silou. Nechtěl se tím zřejmě stavět na obdiv, nýbrž následovat své přesvědčení.<sup>612</sup> Volal po uměřenosti, přičemž nenasytnost považoval nikoli za cestu dostatku a soběstačnosti, ale naopak za symptom nuznosti a otroctví.<sup>613</sup> Tyto myšlenky patrně projektoval do politické roviny. Vládce neovládající sebe sama není dobrým vládcem, neboť šíří otroctví.<sup>614</sup> Zdatnost teprve dává životu náležitý smysl.<sup>615</sup>

Sókratova filosofie je reflexí nad zásadním rozdílem mezi *pouhým* životem a *dobrym* životem. Zdá se, že nikoli život, ale jedině dobrý život mu byl tou nejvyšší hodnotou. Takový život je krásný a spravedlivý.<sup>616</sup> Důležité je, že to není život, který by byl dán prostě sám sebou, nýbrž musí se hledat, člověk se o něj musí zasadit. Takový je život filosofa. Zatímco jiní se domnívají vědět a jsou tak „zabezpečeni“ hrází svých neprozkoumaných domněnek, Sókratés vynášel mínění na světlo, aby je koval žarem reflexe. To, co odolá, je ovšem závazné.<sup>617</sup> Tady není nějaká možnost úniku, nemá-li se člověk zpronevěřit pravdě svého nazírání. Odtud se může pouhý život dostat do konfliktu s dobrým životem, životem v pravdě. V případě ohrožení pouhého života nesmí být ohroženo to, na čem závisí dobrý život – zdatnost duše. Její krása a dobrota musí být zachována pro dobro její a vůbec celé obce. Spravedlnost není záležitostí osobní libovůle a prodlužování života za každou cenu, nýbrž přiznáním se k vyššímu morálnímu řádu, bez něhož si nelze představit *zďárnou* lidskou společnost. Spravedlivý jde na

---

Xenofóna na Platónovi. Navíc, jak uvidíme níže, Platónovo a Xenofónovo pojetí dialektiky u Sókrata není úplně totožné.

<sup>611</sup> Platón, *Apol.* 29d–30c,

<sup>612</sup> Diogenés Laertios vypráví o tom, že „když Antisthenés obrátil díru ve svém plášti tak, aby ji bylo vidět, pravil (Sókratés): ‚Vidím skrze tvůj plášť prosvítat tvou ješitnost.‘“ D. Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964, s. 102. Diogenés podává četné Sókratovy výroky a průpovědi, jejichž autentičnost není neproblematická, nicméně celkově líčí Sókrata jako mimořádně soběstačného a silného člověka, který hledá poučení i udílí rady.

<sup>613</sup> Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 55–65.

<sup>614</sup> Platónova *Ústava* je možná svým důrazem na principiální souvislost mezi spravedlností (jako konáním toho, co je náležité) a svobodou rozvíjením jednoho ze základních Sókratových přesvědčení. Na spojitost mezi svobodou a zdatností výslovně poukazuje Sókratés například v *Alkibiadovi Větším*. Mladému krasavci pomáhá k sebepoznání a náhledu, že je třeba usilovat o zdatnost, neboť nevědoucí člověk v čele obce je člověkem chybuujícím, v důsledku čehož je nešťastný jak on, tak i ti, pro něž je činný. Špatnost je něčím otročským, přičemž zdatnost zdobí člověka svobodného. Platón, *Alc. I*, 133d–135e. Xenofón věnuje rovněž mnoho místa politickým tématům, jimiž se jako Ariadnina nit vine teze o potřebě vědění/zdatnosti pro zdárný výkon politického úřadu. Viz např. Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, s. 111–118.

<sup>615</sup> Bez zdatnosti a úsilí o ni by se Sókratés snad považoval za břemeno země. Viz Platón, *Apol.* 28b–d. Na tomto místě *Obrany* Platón připodobňuje Sókrata k Achilleovi.

<sup>616</sup> Platón, *Crito*, 48b.

<sup>617</sup> Tamtéž, 46b–c.

smrt s vědomím poslušnosti takovému řádu, neodporuje její skutečnosti, nýbrž naopak ji chápe a cítí se s ní být zajedno.<sup>618</sup>

Ať už o Platónově *Apologii*, *Kritónu* i *Faidónu* máme názor jakýkoli, lze soudit, že by Platón nepřipsal zdatnost člověku, jemuž by to bylo cizí. Sókratés je jím stejně jako Xenofóntem líčen jako člověk *spravedlivý*, zasazující se o dobro své vlasti a v její prospěch obětující život. Domnívám se, že Sókratova legenda je bez pravdivého jádra nemyslitelná.

Z právě předloženého vyplývá obraz Sókrata jako filosofa pravdu *hledajícího* i *hájícího*. Těžko ovšem soudit, nakolik měl odpovědi na své obecné otázky po zdatnosti.<sup>619</sup> Nicméně zároveň se zdá, že měl konkrétnější názory na zdatnost a aplikoval je ve svém životě. Například Carlo Natali dospívá k názoru, že dialektika v *Memorabiliích* je odlišná od dialektiky Platónových raných dialogů i od způsobu, jak ji chápe Aristotelés. Xenofóntovy *Vzpomínky na Sókrata* svědčí o Sókratově ne-vyvracející (*non-refutative*) dialektice, v níž jde o pozitivní určení, definice dobra a zdatnosti. Mnoho badatelů přitom sdílí přesvědčení, že Sókratova dialektika byla vždy vyvracející a nevedla k pozitivní odpovědi. Sókratova dialektika není dle Nataliho totéž co *elenchos*. *Elenchos* je pouze technikou, kterou Sókratés užíval na ty, jež žili v iluzi domnělého vědění, a bylo potřeba, aby byli „obráceni“. Důležitým pojmem je *enkrateia*, která pomáhá člověku stát se lepším, šťastnějším a umožňuje samotnou dialektiku.<sup>620</sup>

Jestliže si pokládáme otázku po povaze Sókratovy moudrosti, zdá se, že o ní patrně uvažoval jako o umění (*techné*), pro které je příznačné určité vědění (*epistémé*).<sup>621</sup> Jeho moudrost je možné obecně charakterizovat jako *umění života*. Provádění takového řemesla, kterým se člověk stává dobrým a krásným, se vyznačuje uměním dialogu. Uměním dialogu dochází jak k odhalování nevědomosti, tak k formulování závazných měřítek jednání, což obojí vede k dobrému, krásnému a šťastnému životu nejen jednotlivé duše, ale i *celku*. Péče o duši Sókratovi byla zároveň péčí o celek jakožto jednání v souladu s tím, na čem se zakládá zdárná společnost. Možná pravou povahu jeho moudrosti vyjádřil chvalořečí na Sókrata opilý Alkibiadés, když ho přirovnal ke schránkám zhotovených v podobě silénů.<sup>622</sup>

---

<sup>618</sup> Takto rozumím Sókratově odmítnutí možnosti uniknout z vězení v podání Platónova dialogu *Kritón*.

<sup>619</sup> Cicero například soudí, že Sókratés své názory v diskusích záměrně skrýval, zbavoval klamu a hledal to nejpravděpodobnější. M. T. Cicero, *Tuskulské rozhovory*, Praha 1976, s. 208.

<sup>620</sup> C. Natali, *Socrates' Dialectic in Xenophon's Memorabilia*, in: L. Judson, V. Karasmanis (vyd.), *Remembering Socrates*, Oxford 2006, s. 3–19.

<sup>621</sup> Například Penner soudí, že Sókratés přirovnával své umění péče o duši k takovému umění jako je třeba výcvik koní. T. Penner, *Socrates and the Early Dialogues*, in: R. Kraut (vyd.), *Cambridge Companion to Plato*, s. 134–137.

<sup>622</sup> Platón, *Symp.* 221e–222a: „Vždyť kdyby tak někdo chtěl poslouchat Sókratovy řeči, zdály by se mu zprvu velmi směšné; takovými slovy i větami jsou navenek zahaleny, jako nějakou koží bujného satyra. Mluví totiž o

Předloženými úvahami se snad ukázalo, že i když *nenahlížíme* podrobněji obsah Sókratovy moudrosti a v mnohém pro nás zůstává záhadou, nejsme oprávněni k tomu, abychom ho jednoznačně označili cejkem ryze vyvracejícího filosofa, jenž pouze setrvává u otázek, aniž by něco podstatného o lidském dobru pozitivně věděl a učil tomu druhé. Mějme na paměti, že jsme si zpřítomnili jen velmi obecný charakter takového vědění, které je dosvědčeno v sókratovských rozhovorech.

---

mezcích, o nějakých kovářích, ševcích a koželuzích a zdá se, že jeho řeči jsou pořád stejné a stejného obsahu, takže každý nezkušený a neznalý člověk by se těm řečem vysmál. Avšak kdo je spatří otevřený a dostane se do nich dovnitř, nalezne především, že ony jediné z řečí mají ve svém nitru rozumný obsah, a dále, že v sobě mají nejvíce božského i nejvíce obrazů zdatnosti a jejich cílem je většina toho, ba spíše všechno to, k čemu má hleděti člověk, který chce být krásný a dobrý.“ K celé Alkibiadově chvalořeči na Sókrata viz Platón, *Symp.* 214d–222b.

## Závěr

Filosofie Jana Patočky se kromě jiného vyznačuje bohatým dialogem se Sókratem. Nikoli jako podivuhodná kuriozita, ale jako aktuální záležitost byla pro Patočku Sókratova filosofie od třicátých do sedmdesátých let více či méně se naskýtajícím předmětem reflexe. Nepramenila pouze z jeho filosofického zájmu o dějiny filosofie, ale rovněž z jeho hlubokého uznání Sókratova stanoviska k lidskému bytí, které již velmi záhy Patočka pochopil jako setrvání u otázky po lidském dobrém. Do konce života pro něj Sókratés zůstal filosofem morálně žijícím nikoli z celkového, pozitivního vědění, nýbrž z uvědomělého nevědění o posledním podstatném. Ohniskem jeho konzistentního výkladu Sókrata je přesvědčení o duši utvářející síle opravdového tázání a odmítnutí pochopení Sókrata na základě holého intelektualismu usilujícího „pouze“ o logickou bezspornost. Navzdory absenci jasné odpovědi na otázku po lidském dobrém jakožto skutečném cíli života dochází k realizaci tohoto cíle filosofickou činností samou. Patočka znovu a znovu ve svých textech narážel na tuto ústřední myšlenku. Ať už ji vyjadřoval termínem dějinnosti či hovořil o péči o duši, vždy šlo o *tutéž* zkušenost nehotovosti lidského bytí a povolnosti člověka k jeho utváření.

Je-li duše podstatně nehotová, potom je na *nás*, abychom ji svým životem utvářeli. Péče o duši jako starost o vlastní podstatu se stává naléhavým úkolem života člověka, bojem proti úpadku za pravou existenci, nejvlastnější lidskou možností. Patočkova interpretace Sókrata je interpretací podstatně *existenciální* a je třeba ji chápat v kontextu existenciálního proudu dvacátého století. Již ve třicátých letech Patočku oslovilo Kuhnovo pojetí Sókrata jako myslitele kladoucího otázku po lidském dobru *jakožto* otázku po celkovém smyslu lidského života. V poválečných přednáškách o Sókratovi, v době hlubokého *otřesu* ze světových válek, Patočka explicitně představil svůj náhled na Sókrata jako na filosofa směřujícího ke kořeni lidské existence tím, že klade otázku po její podstatě. Lidská nehotovost odhalená v podobě vědoucího nevědění v sobě skrývá dvojí bytostnou možnost: *vzmachu* a *úpadku*. Kolem této základní myšlenky Patočkovo pojetí Sókrata neustále osciluje.

Není náhodné, že v tomto světle se Patočkovi Sókratés ukazoval jako filosof nevstupující na půdu klasické metafyzicky s pozitivním a uzavřeným náhledem na skutečnost, že spatřoval hlubokou podobnost mezi kulhavým poutníkem Josefem Čapkem a Sókratem, že Sókratovu činnost popisoval jako problematizaci měřítka lidského jednání, že ji chápal jako nový prostředek k obnově tradičního života tehdejších Athén, že zdůraznil ráz této filosofie v podobě cesty ustavičného zkoumání a nikoli završení a dohotovení lidské existence.

Některé vlastní filosofické náhledy Patočka formuloval pod vlivem svého porozumění Sókratově filosofii. V druhé polovině čtyřicátých let načrtl koncepci tzv. *historické etiky*, jež je organickou součástí jeho vlastního pojetí lidské existence. Jedná se o etiku vycházející z pochopení historické podstaty člověka, tedy podstaty zásadně nehotové a nedané. Patočkův humanismus není humanismem eternistickým založeným na ontologii věčnosti (jak je tomu v Rádlově případě), nýbrž humanismem dějinnosti, což znamená, že vztah člověka k morálním hodnotám není záležitostí nápodoby věčné jsoucnosti, nýbrž je spíše projevem úsilí o pochopení mravní skutečnosti z člověka samého.

Uznání principiální lidské nedostatečnosti, pokud jde o prohlédnutí celku, bylo tím, co Patočkovi vehementně bránilo v tom, aby o etice uvažoval jako o pouhé nápodobě věčně existujících hodnot. Pojetí historické etiky v podstatném ohledu vychází z jeho porozumění Sókratova vztahu k dobru v podobě vědoucího nevědění. Patočka zkrátka nezavěšuje mravní skutečnost jako nezpochybnitelný kodex jsoucí někde *mimo* nás, nýbrž rozumí jí jako *naši bytostné úloze*. Otázka po pravém bytí člověka je pro jeho etiku ústřední, přičemž zabsolutnění nějaké odpovědi stojí v cestě Sókratovo vědění nevědění, jež Patočka dal v této době do souvislosti s ústředním pojmem celého jeho existencialistického přístupu k člověku – transcensu. Dobrý život pro něj nebyl záležitostí pouhé realizace něčeho již daného, ale naopak něčeho, co tu *není*, co pouhou daností přesahuje a dává jí smysl, co se ukazuje jako nepřítomné ve formě otázky, jež má ovšem moc proměnit život.

Neuspokojenost v daném a potřeba jeho překračování tvoří významný motiv i v projektu *negativního platonismu* v padesátých letech. Negativní platonismus představuje Patočkův příspěvek do tehdejší diskuse o konci metafyziky. Směry nepřátelské vůči metafyzice se nicméně vyznačují metafyzickým nárokem na uchopení celku skutečnosti, čímž v sobě metafyziku stále obsahují. Patočka byl přesvědčen o tom, že metafyzika přirozeně náleží k člověku, ale jde o to vymezit v očištěné podobě její filosofickou vůli. Celek člověku není dán ve formě nějakého předmětného uchopení skutečnosti, nýbrž je pro něj pozitivně, obsahově nepoznatelný. Lidská situace je přitom charakteristická neodmyslitelným vztahem k celku a zároveň nemožností vyjádřit celek formou konečného vědění. Patočka zde navazuje na své pochopení Sókrata, jenž odhalil tento základní konflikt.

Odhalení základního konfliktu v našem vztahu k celku vrhá světlo na pochopení pravdy v negativním platonismu. Vzhledem k naší principiální nepoznatelnosti celku nejsme s to uchopit pravdu ze strany nekonečna, a proto je naše pravda konečná, vůči absolutní pravdě jsme vždy pozadu. Jako taková nemůže být lidská pravda adekvací nadpředmětné skutečnosti, nýbrž

je spíše neadekvátností svobody projevující se jako pohyb, jenž nemůže ustát na statickém výsledku. V tomto pojetí pravdy Patočka navázal na Sókratův myšlenkový pohyb se základní orientací vědoucího nevědění, které nedospívá k absolutnímu pochopení celku.

Přesahování daného svědčí o základní zkušenosti člověka jako zkušenosti svobody. Patočka ji vymezil vůči předmětné zkušenosti charakteristikou zkušenosti celkové, zkušenosti *smyslu* života. Je to zkušenost otřesu domnělé samozřejmosti, pouhé pasivní předmětné zkušenosti. Takový otřes vyvolával Sókratés svou dialektikou, přičemž Patočka tuto zkušenost pochopil jako základní zkušenost člověka, jež je zároveň tím, co metafyziku umožňuje. Metafyzika vychází ze situace lidských bytostí jakožto bytostí transcendence, bytostí překračujících danost a vztahujících se k předmětně neuchopitelnému celku.

Negativní platonismus nachází své vymezení vůči pozitivnímu platonismu v odmítnutí nároku na předmětné pochopení skutečnosti jako uchopitelné Ideje. Nicméně i z hlediska negativního platonismu člověk žije z Ideje, ale nikoli jako z jediné pravé reality, nýbrž naopak jako z non-reality. Z hlediska předmětnosti je Idea negativního platonismu non-reality, neboť ve světě věcí jí nic není adekvátní. Je předmětně nezachytitelná a přece pro lidský život nutná. V tomto určení se Idea v negativním platonismu shoduje s pojetím dobra v Sókratově filosofii. Ve stěžejních pojmech celku, pravdy, svobody a Ideje Patočka jistým způsobem navázal na Sókratovu pozici, čímž ji do jisté míry učinil základem celého projektu negativního platonismu. Alfou a omegou zůstává antropologické východisko v podobě vědoucího nevědění, jež obráží naši situaci konečných bytostí, a tím nám ukazuje náš nejvlastnější způsob bytí jakožto lidských bytostí.

Tématu nejvlastnějšího způsobu života člověka jsou zasvěceny i Patočkovy fenomenologické práce se šedesátých a sedmdesátých let, jež tvoří podklad jak jeho pozdní koncepce dějin, tak jeho pozdního pokusu o řešení krize moderního člověka. Ústředním se mu stává myšlenka péče o duši. Tato myšlenka sehraje významnou roli v analýze přirozeného světa jako světa pohybu. Náleží k lidsky nejvýznamnějšímu ze tří fundamentálních pohybů lidské existence. Po skutečnosti přijetí a zařazení se do světa s nebezpečím sebeztracenosti se člověk může obrátit ke svému pravému bytí, prolomit vazby, jež jej omezily na pouhou sociální roli, a získat tak vlastní vztah k pravdě. Péče o duši projevující se v pohybu pravdy je záležitostí lidského vtahu ke zjevování, jeho výslovné tematizace. Člověk přestává uhýbat problematičnosti, čímž odhaluje nový a svobodný způsob života, jenž se projevuje současným vznikem politiky a filosofie. Teprve v antické polis dochází ke vzniku dějin, k realizaci myšlenky péče o duši.



Péče o duši jakožto život usilující o nahlédnutí z problematičnosti se stává podstatou evropských dějin až do počátku novověku. V něm se začínají objevovat motivy posilující odlišný životní styl než je péče o vlastní bytí. Do popředí se dere touha po ovládnutí vnějšího světa, jež nakonec s mimořádnou racionalizací a zapomenutostí na antickou myšlenku péče o duši vede k nihilismu a ke světovým válkám. Opuštěním starosti o bytí a opojením mocí se člověk dostal do područí Síly pochopené jako nejvyšší jsoučno, kterému všichni slouží. Patočka tomuto obrovitému dění, jež posílá lidi do pekla ohně, porozuměl jako vládě dne, stanovisku pouhého života spoutaného strachem a počínajícího si jakoby nebylo smrti. Tuto vládu prolamuje noc se svým nárokem duchovního života, šokbrnutím o nic, v jehož skutečnosti se všechno mění, ukazuje málo nosným. Tak vedlo Patočku promýšlení otřesné zkušenosti dvacátého století jako války k formulaci duchovní skutečnosti jako nosné báze života, jež svým nárokem na nepřekročitelnou mez může člověku ve světě stále sílicího technického způsobu porozumění bytí poskytovat naději na záchranu v podobě boje otřesených ve víře v den a jeho k smrti indiferentních idejí.

Duchovní život byl pro Patočku charakterizován otřeseností domnělé samozřejmosti, vystavení se problematičnosti. V tomto ohledu byl inspirován Sókratem s jeho požadavkem života v hledaném a problematickém smyslu. I když vystavení se problematičnosti sehrává nezastupitelnou roli v myšlence, že péče o duši je podstatou evropských dějin, neznamená to, že by Patočka dějinám od jejich vzniku v antické polis rozuměl pouze jako uskutečnění Sókratovy podoby péče o duši. Jde spíše o to, že v antickém Řecku došlo k úsilí o realizaci pravého lidského života na základě nahlédnutí, které není prostě dáno, nýbrž musí být pod domnělou samozřejmostí pomocí rozumu teprve „vykřesáno.“ Tento požadavek po regulaci života z hlediska nahlédnutí, po realizaci pravého, spravedlivého života jednotlivce i obce Patočka chápal jako antické dědictví péče o duši, jež formovalo Evropu a bylo počátkem novověku postupně opuštěno (s výjimkou posledního pokusu o obrat v německé z Kanta vycházející filosofie).

Patočkova filosofie je pozoruhodnou aktualizací staré myšlenky péče o duši v době, která se jí odcizila. Patočka usiloval o návrat k této myšlence, neboť v ní našel možnost odvratu nebezpečí moderního člověka v podobě stále narůstající mašinérie zvěcněného porozumění skutečnosti včetně člověka. Jeho filosofie je v době opojení věcmi a vnější mocí *obratem k bytí*. V tomto duchu vystoupil i ve svém posledním angažmá jako mluvčí Charty 77, již se jeho účastí dostalo filosofického zdůvodnění. V souvislosti s otázkou dodržování závazných smluv upozorňoval na to, že morálka a právo nejsou záležitostmi diktovanou člověkem, ale člověka

určující. Stejně jako Sókratés nedezertoval vůči ideji, protože tato dezerce by byla dezercí vůči skutečnosti, pro níž je filosofie určena. Filosofie jako péče o duši znamená soulad slov a činů, neboť nahlédnutí a jednání nejsou pro duchovního člověka dvě odlišné věci. Nepravostem čelil s klidem, který zaručuje dobrá věc. Byl v podstatném ohledu filosofem lidské společnosti, a jako duchovní člověk se k ní v době jejího ohrožení nemohl postavit zády.

Za Patočkovým výstupem v Chartě 77 je ovšem třeba spatřovat i jeho neutuchající reflexe o podstatě dějinného způsobu života související s fenomenologií. Ty mu dopomohly k myšlence mravně-náboženského pojetí záchrany, jež spočívá v boji vůči domnělé jasnosti ohrožující duši i obec. Jde o boj za *porozumění* bytí, konfliktní řešení konfliktu v bytí, překonání vlády onoho ustanovujícího zjednávaní (*Gestell*) nikoli čekáním na přízeň bytí, nýbrž aktivní snahou o porozumění skrytému základu zjevování. Patočkovo pojetí záchrany je ve svém základu spoluurčeno i jeho výkladem Sókrata jako odhalovatele domnělé samozřejmosti, který právě touto činností osvobozuje a proměňuje život. Mravně-náboženský motiv záchrany má zde své kořeny. Mravní element je pochopen v nutnosti otázky a vyvracení falešného; náboženský v odhalení skrývajících se základu, jenž umožňuje zjevování.

Patočku při formulování vlastních myšlenek více či méně provázel jeho výklad Sókratovy filosofie. Sókratově filosofii porozuměl jako péči o duši. Péče o duši je koncentrace na otázku po lidském dobrém vůbec, po posledním podstatném, na čem všechno závisí, po smyslu života. Tato koncentrace se u Sókrata neprojevuje nalezením nějaké formulky jako odpovědi na onu otázku, nýbrž jako ustavičné vyvracení nepravdivého, toho, co se zdát být oním posledním dobrým, ale ve skutečnosti jím není. I přes absenci pozitivního vědění o lidském dobrém je Sókratova *elenktika* ve smyslu odhalování iluzí již způsobem dobrého života. Setrvání u otázky duši proměňuje, stává se tím, po čem se táže, i když o „předmětu“ své otázky nemá pozitivní vědění. Sókratés ví, že neví o dobru vcelku. Dobro vcelku je základní Sókratův problém, který je třeba spatřovat za rozličnými Sókratovými otázkami. Z tohoto důvodu jsou různé zdatnosti aspekty pochopení lidského vztahu k dobru jakožto vědění nevědění. Končí-li Sókratovy rozhovory v aporii, jedná se o aporii ve věci poznání posledního dobrého.

Domnívám se však, že vzhledem ke snaze o „objektivní“ zachycení Sókrata jako historického filozofa se Patočkův výklad zdá problematický. Zakládá se totiž na předpokladech, které s přihlédnutím k obtížím sókratovského problému nedovedeme uspokojivě potvrdit. Ústředním předpokladem je *jedinost* Sókratovy otázky jakožto otázky po dobrém vůbec. Patočka v zásadě subordinoval Sókratovy rozmanité otázky otázce jediné. S předpokladem jedinství otázky po dobru vcelku úzce souvisí předpoklad *statusu* vědění jakožto vědění nevědění o tomto dobru a

předpoklad *způsobu*, jímž se Sókratés s touto otázkou vyrovnává jakožto ustavičné vyvracení toho, co tímto dobrem není. Předpoklad jedinství Sókratovy otázky Patočkovi umožňuje elegantním způsobem vyložit jak Sókratovo nevědění, tak vyvracení. Obojí se týče dobra vcelku.

Patočka svůj výklad Sókrata založil především na určité části Platónova díla (na dialozích pokládaných v Patočkově době všeobecně za sókratovské). Velmi rozdílně ale působí vzpomínky Xenofóntovy. Sókratés u Xenofóna rovněž ví o předělu mezi pravým a zdánlivým, ale nečiní ono pravé problémem, k němuž má člověk přístup jen věděním nevědění a přebývá u něho pouze ve formě vyvracení. Patočka však Xenofóntovi přímo vyčítal nepochopení Sókrata. Jsme ale k něčemu takovému oprávněni? Vždyť nedovedeme přesně posoudit fiktivnost sókratovských rozhovorů. Co když je Sókratés v Platónových „sókratovských“ dialozích smyšlenější postavou než Sókratés v Xenofóntových *Vzpomínkách na Sókrata*?

Sotva můžeme z našich hlavních zdrojů informací o Sókratovi určit bližší názory Sókrata na zdatnost. Schází nám spolehlivé kritérium, díky němuž bychom jednotlivé zdatnosti mohli pojmut jako aspekty jediného pochopení. Zrovna tak nemůžeme blíže vypovídat o smyslu Sókratova nevědění jako setrvání u dobra vcelku. Stěží lze také rozhodnout, zda Sókratés pouze vyvracel názory o lidském dobrém a neukazoval přitom, jak má člověk jednat, či zda přece jenom neformoval lidskou duši i pomocí pozitivního mravního nazírání. Vždyť v sókratovské literatuře máme podklady i pro tuto druhou možnost, kterou nemáme právo jednoduše zavrhnout. Patočka však trval na výlučně negativně-pozitivním Sókratově působení, což ale stěží můžeme prokázat. Na základě čeho bychom mohli užít jistého výseku ze sókratovských rozprav jako pravého svědectví o podstatě Sókratovy filosofie? Na základě čeho bychom mohli oprávněně upozadit ty části rozhovorů, v nichž Sókratés udílí svá morální přesvědčení?

I když se Patočkovo pojetí Sókrata jeví jako těžko prokazatelné, neznamená to, že je nutně nesprávné. Může poměrně věrně vystihovat skutečného Sókrata. Potíž je ale v tom, že to nejsme schopni z našich dochovaných zdrojů informací o Sókratovi zjistit. Každý čtenář Patočkových poválečných přednášek o Sókratovi je jistě fascinován Patočkovou erudicí a velmi pečlivou prací s prameny. Nicméně se zdá, že historický obzor v nich postupně ustupuje stále cílenějšímu filosofickému výkladu Sókrata. Patočka totiž chtěl proniknout až na kloub Sókratovy filosofie, pochopit její podstatu. Jenomže tím patrně opustil bázi, kterou ještě může „unést“ historické zkoumání, a vydal se na cestu filosofického výkladu Sókratovy filosofie. Na jistém výseku Platónova díla „vytvářel“ obraz Sókrata jako filosofa setrvávajícího u otázky po lidském dobrém jakožto otázky po životě v celku, po smyslu života. Nepřířkl mu tím však cizí a

neznámé motivy filosofie existence? Nestal se v jeho výkladu antický filosof až příliš současným filosofem lidské existence?

Zdá se, že v otázce historické relevance Patočkova výkladu Sókrata je třeba vzít vážně Fischerova slova o tom, že „Patočka, zahleděn do znepokojivé otázky po smyslu lidské existence, svůj dobově podmíněný problém extrapoluje – v částečném příklonu k Helmutu Kuhnovi – do Sókratova zjevu, který mu odtud vyplyne snad jako – osobně žitý – symbol, stěží však jako skutečný, historický portrét, přes všechnu Patočkovu snahu dodat mu na dokumentárnosti pečlivou přehlídkou dochovaných svědectví.“<sup>623</sup> Avšak i Fischerovo vlastní pojetí Sókrata spočívá patrně na příliš nekritické důvěře k jistým Platónovým dialogům jako spolehlivému zdroji, čímž tvrdí o Sókratovi více, než můžeme z dochovaných zdrojů spolehlivě prokázat. Jeho psychologické analýzy u Sókrata jsou jen stěží zdůvodnitelné. Na Fischerově pozici je ale třeba ocenit snahu o porozumění Sókratovi ze stanoviska těch, kteří ho odsuzovali. Právě tento zorný úhel pohledu Fischerovi umožňuje Sókrata neidealizovat a pokusit se tak promluvit o nelegendárním Sókratovi. Zůstává ovšem otázkou, zdali takovým podnikem neodepřel Sókratově legendě její pravdivé jádro. Tato jádro je pravdivé, budeme-li věřit slovům plným obdivu, které pro Sókrata mají Platón a Xenofón.

Domnívám se, že z jistých významných shodných rysů převážně v Platónových a Xenofóntových sókratovských rozpravách můžeme usuzovat na pouze velmi obecnou charakteristiku Sókratovy filosofie jako umění života. Sókratovou vlastní otázkou byla otázka po dobrém lidském životě. Uvažoval o ní v kontextu tehdejších Athén, tedy zároveň jako o otázce po dobrém občanském životě. Odhalil, že člověk může být uvězněn v neznalosti sebe sama, čehož důsledkem je špatné jednání. Snažil se pomocí dialogu přivést druhé k sebepoznání, bez něhož není možná moudrost. Ke zdárnému životu je třeba být pánem sebe sama. Důraz na sebepoznání a sebeovládání mohl tvořit jádro jeho filosofie. Sókratova péče o duši jakožto cesta k moudrosti mohla mít podobu jak vyvracení falešných mínění, tak morálních doporučení. Jako dialog od duše k duši pro něj měla velký význam láska ke kráse a dobrosti duše, k její zdatnosti, k jejímu vynikání v tom, co je člověku jakožto člověku nejvlastnější. S tajuplným kouzlem duševní lásky patrně souvisí i *daimonion*, ono všetecké boží znamení doprovázející Sókrata poutí lidského života.

Ačkoli jsou Patočkovy texty k Sókratovi velmi cenné i pro pokusy o „objektivní“ historiografii, jejich nejvlastnější hodnota se ukazuje v otázce po smyslu lidské existence. Na tomto poli je

---

<sup>623</sup> J. L. Fischer, *Případ Sókratés*, Praha 1994, s. 13, pozn. 17.

Patočkově pojetí Sókrata úzce spojeno s jeho vlastní filosofií a není dnes o nic méně aktuální než v Patočkově době. Jak jsme na tom ve dnech nebyvalé záplavy úzce zaměřeného odborného vědění a s ním související technické revoluce s otázkou po lidském dobrém? Čím nám tato otázka může prospět? Což nemá moc proměnit život? Neukazuje se snad v jejím světle to, že parciální vědění *není* věděním celkovým? Nevyvolává ostatně ztráta celkovosti dokonce tuto otázku jako vůbec přední otázku naší současnosti?

## Bibliografie

### Primární literatura k Patočkovi

- Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 265–334.
- Patočka, J., *Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 367–378.
- Patočka, J., *Co je existence?*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 335–366.
- Patočka, J., *Co můžeme očekávat od Charty 77?*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 440–444.
- Patočka, J., *Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlovi*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 115–121.
- Patočka, J., *Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 428–430.
- Patočka, J., *Čtyři semináře k problému Evropy*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 374–423.
- Patočka, J., *Dějepis filosofie a její jednota*, in: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2, s. 58–72. a č. 3, s. 97–114.
- Patočka, J., *Dopisy Václavu Richterovi*, Praha 2001.
- Patočka, J., *Duchovní člověk a intelektuál*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 355–371.
- Patočka, J., *Emanuel Rádl: Útěcha z filosofie*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 107–109.
- Patočka, J., *Evropa a doba poevropská*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 80–148.
- Patočka, J., *Evropa a její dědictví*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 241–256.
- Patočka, J., *Filosofie v dnešní situaci*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 105–106.
- Patočka, J., *Hrdinové naší doby*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 186–190.
- Patočka, J., *Ideologická metoda*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 481–488.
- Patočka, J., *Ideologie a život v ideji*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 125–131.
- Patočka, J., *Ještě k některým novějším kritikám Rádla*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 110–114.
- Patočka, J., *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 192–201.
- Patočka, J., *K prohlášení Generální prokuratury ČSSR ze dne 1. 2. 1977*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 434–437.

- Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007.
- Patočka, J., *Kapitoly ze současné filosofie*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 85–100.
- Patočka, J., *Komentář k eseji Války 20. století*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 372–373.
- Patočka, J., *Kulhavý poutník Josef Čapek*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 137–158.
- Patočka, J., *Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 14–26.
- Patočka, J., *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 243–302.
- Patočka, J., *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 193–226.
- Patočka, J., *Negativní platonismus a problémy duchovního světa*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 601–603.
- Patočka, J., *Negativní platonismus*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 303–336.
- Patočka, J., *Nemetafyzická filosofie a věda*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 604–611.
- Patočka, J., *Nicota, absolutní pozice a zápor*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 652–668.
- Patočka, J., *Platón a Evropa*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 149–355.
- Patočka, J., *Platón a popularizace*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 26–34.
- Patočka, J., *Platón. Přednášky z antické filosofie*, Praha 1992.
- Patočka, J., *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, Praha 2012.
- Patočka, J., *Počátky systematické psychologie*, in: J. Patočka, *Péče o duši II*, Praha 1999, s. 45–57.
- Patočka, J., *Pravda, negativita, svoboda*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 671–678.
- Patočka, J., *Problém pravdy z hlediska negativního platonismu*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 447–480.
- Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 202–237.
- Patočka, J., Rec. Helmut Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlín 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 238–241.
- Patočka, J., Rec. Étienne Gilson, *La théologie mystique de St. Bernard*, Paříž 1934, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 241–242.

- Patočka, J., *Remarques sur le problème de Socrate*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 139, 1949, s. 186-213.
- Patočka, J., *Rozvrh „Negativního platonismu“*, in: J. Patočka, *Péče o duši I*, Praha 1996, s. 443–445.
- Patočka, J., *Schéma dějin*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 263–279.
- Patočka, J., *Sókratés*, SPN, Praha 1991.
- Patočka, J., *Sókratova problematika v dějinách a přítomnosti*, in: *Česká mysl* 31 (1935), č. 3–4, s. 237–244.
- Patočka, J., *Studie o času I*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 612–643.
- Patočka, J., *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní“ fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 379–396.
- Patočka, J., *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy II*, Praha 2009, s. 397–418.
- Patočka, J., *Světový názor, obraz světa, filosofie*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 589–597.
- Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007.
- Patočka, J., *Východní politika ano – ale se ctí!*, in: J. Patočka, *Češi I*, Praha 2006, s. 445–448.
- Patočka, J., *Zamyšlení nad Evropou*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, Praha 2002, s. 257–262.
- Patočka, J., *Životní rovnováha a životní amplituda*, in: J. Patočka, *Umění a čas I*, Praha 2004, s. 53–61.

### Sekundární literatura k Patočkovi

- Blecha, I., *Patočkova péče o duši mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem*, in: *Filozofia*, roč. 70, č. 6, 2015, s. 409–419.
- Blecha, I., *Proces jevení u Husserla a u Patočky*, in: V. Leško, R. Stojka (vyd.), *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice 2015, s. 17–34.
- Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši*, Praha 2010.
- Findlay, F. E., *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany 2002.
- Chvatík, I., *Jaké je místo studia dějin filosofie v díle Jana Patočky*, in: R. Stojka, M. Škára (vyd.), *Patočka a dejiny filozofie*, Košice 2015, s. 11–32.
- Jíra, J., *Patočkovo rozlišení mezi Sókratem a Platónem*, in: *Filosofický časopis*, ročník 58, 2010/4, s. 485–501.



Karfik, F., *Auf der Suche nach der Einheit der menschlichen Welt. Patočkas Phänomenologie der Lebenswelt 1936 und 1969*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 15–31.

Karfik, F., *Die Welt als das non aliud. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 55–68.

Karfik, F., *Jan Patočka a problém filosofie dějin. Ke kontextu Kacířských esejů*, in: *Reflexe* č. 50, 2016, s. 145–171.

Karfik, F., *Ke vzniku a kontextu Patočkovy Věčnosti a dějinnosti*, in: J. Patočka, *Věčnost a dějinnost*, Praha 2007, s. 125–135.

Karfik, F., *Odysseya zkonečnělého absolutna*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 25–49.

Karfik, F., *Platons Bestimmung der Seele als Selbstbewegung*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 101–129.

Karfik, F., *Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská?*, in: *Reflexe* č. 12, 1994, s. 1–12.

Karfik, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Transcendenz und Bewegung der Hingabe an die anderen*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 71–81.

Karfik, F., *Von der Spannung im Inneren zum Konflikt im Sein. Zu Patočkas geschichtsphilosophischen Ansätzen*, in: *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg 2008, s. 157–170.

Leško, V., *Patočka – dejiny filozofie ako filozofický problém*, in: R. Stojka, M. Škára (vyd.), *Patočka a dejiny filozofie*, Košice 2015, s. 55–70.

Palouš, M., *Filosofovat se Sókratem*, s. 50. In: *Filosofický časopis*, 1990, číslo 1–2, s. 45–58.

Pauza, M., *Patočkův Sókratés*, in: *Filosofický časopis*, ročník 45, číslo 5, 1997, s. 899–908.

Petříček, M., *Patočka: dějiny, fenomenologie*, in: *Reflexe*, č. 12, 1994, s. 1–11.

Petříček, M., *Smysl kacířského myšlení*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 19–24.

Ritter, M., *Patočka mezi Sókratem a Platónem. K interpretaci negativního platonismu*, in: *Reflexe* 34, 2008, s. 81–97.

Sousedík, S., *Besedy s Janem Patočkou*, in: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*, Semily 2007, s. 9–18.

Stojka, R., *Patočka a Európa. K pojmu Európy v Patočkovej filozofii dejín*, in: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 150–160.

Stojka, R., *Patočkova filozofia dejín*, Košice 2015.

Stojka, R., *Patočkova kritika Heideggera a tri pohyby existencie*, in: V. Leško, R. Stojka (vyd.), *Patočka a filozofia 20. storočia*, Košice 2015, s. 129–150.

Šrubař, I., *Patočkovo pojetí etiky*, in: I. Chvatík (ed.), *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*, Praha 2009, s. 263–273.

Tholt, P., *Filozofia jako koncept starostlivosti o dušu*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – Dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 61–89.

Tholt, P., *Patočka ako historik filozofie*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 9–36.

Tholt, P., *Patočka o dejinách filozofie a úlohe osobnosti*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 37–60.

Tholt, P., *Patočka o potrebe a nevyhnutnosti asubjektívnej fenomenológie*, in: P. Tholt, *Jan Patočka – Dejiny filozofie a asubjektívna fenomenológia*, Košice 2016, s. 143–201.

### **Primární literatura k Sókratovi**

Aristofanés, *Oblaky*, Praha 1996.

Aristotelés, *Etika Nikomachova*, Praha 2013.

Aristotelés, *Metafyzika*, Praha 2003.

Aristotelés, *O sofistických důkazech*, Praha 1978.

Cicero, M. T., *Tuskulské rozhovory*, Praha 1976.

Laertios, D., *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964.

Platón, *Alkibiadés I*, in: *Platónovy spisy*, svazek 2, Praha 2003, s. 285–337.

Platón, *Alkibiadés II*, in: *Platónovy spisy*, svazek 2, Praha 2003, s. 339–357.

Platón, *Faidón*, in: *Platónovy spisy*, svazek 1, Praha 2003, s. 81–160.

Platón, *Faidros*, in: *Platónovy spisy*, svazek 2, Praha 2003, s. 219–283.

Platón, *Gorgias*, in: *Platónovy spisy*, svazek 3, Praha 2003, s. 231–335.

Platón, *Hippias Větší*, in: *Platónovy spisy*, svazek 3, Praha 2003, s. 381–414.

Platón, *Kritón*, in: *Platónovy spisy*, svazek 1, Praha 2003, s. 63–80.

Platón, *Lachés*, in: *Platónovy spisy*, svazek 3, Praha 2003, s. 57–86.

Platón, *List sedmý*, in: *Platónovy spisy*, svazek 5, Praha 2003, 453–481.

Platón, *Obrana Sókrata*, in: *Platónovy spisy*, svazek 1, Praha 2003, s. 31–61.

Platón, *Prótagoras*, in: *Platónovy spisy*, svazek 3, Praha 2003, 167–229.

Platón, *Symposion*, in: *Platónovy spisy*, svazek 2, Praha 2003, s. 159–217.

Platón, *Theagés*, in: *Platónovy spisy*, svazek 3, Praha 2003, s. 7–22.

Platón, *Thteaitétos*, in: *Platónovy spisy*, svazek 1, Praha 2003, s. 237–332.

Platón, *Ústava*, in: *Platónovy spisy*, svazek 4, Praha 2003, s. 15–376.

Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata, Sókratova obhajoba, Hostina, O hospodaření*, in: Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972.

### Sekundární literatura k Sókratovi

Döring, K., *Die Philosophie des Sokrates*, in: *Gymnasium* 99, 1992, s. 1–16.

Dorion, L. -A., *The Rise and the Fall of the Socratic Problem*, in: D. R. Morrison, (vyd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, s. 1–23.

Dorion, L. -A., *Xenophon's Socrates*, in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (vyd.), *A Companion to Socrates*, Wiley Blackwell, Spojené království 2006, s. 93–109.

Fischer, J. L., *Případ Sókratés*, Praha 1994.

Gadamer, H. G., *Logos und Ergon im platonischen Lysis*, in: H. G. Gadamer, *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, s. 50–63.

Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996.

Kuhn, H., *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin 1934.

Natali, C., *Socrates' Dialectic in Xenophon's Memorabilia*, in: L. Judson, V. Karasmanis (vyd.), *Remembering Socrates*, Oxford 2006, s. 3–19.

Penner, T., *Socrates and the Early Dialogues*, in: R. Kraut (vyd.), *Cambridge Companion to Plato*, s. 121–169.

Prior, W. J., *The Socratic Problem*, in: *A Companion to Plato*, Singapur 2006, s. 25–35.

Rowe, Ch., *Interpreting Plato*, in: H. H. Benson (vyd.), *A Companion to Plato*, Singapur 2006, s. 13–24.

Schleiermacher, F., *Über den Wert des Sokrates als Philosophen*, in: F. D. E. Schleiermacher, *Akademievorträge*, sv. 11, Berlin 2002, s. 201–218. Anglický překlad: Schleiermacher, F., *On the Worth of Socrates as a Philosopher*, in: W. Smith (vyd.), *Plato: The Apology of Socrates, the Crito and Part of the Phaedo*, London 1879, s. 129–155.

Stavru, A., *The Present State of Socratic Studies: an Overview*, in: *Socratica III*, F. de Luise, A. Stavru (vyd.), Academia Verlag 2013, s. 9–26.

Wolfsdorf, D. C., *Socrates, Vlastos, and Analytic Philosophy*, in: Ch. Moore (vyd.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Brill 2019, s. 973–993.

Wolfsdorf, D. C., *The Ethics of the Historical Socrates*, in:

[https://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Socrates%20EGE%20\(6.1.17\)%20.pdf](https://astro.temple.edu/~dwolfsdo/Socrates%20EGE%20(6.1.17)%20.pdf), s. 1–42.

(dostupné: červen 2019). Jedná se o rozšířenou verzi článku D. C. Wolfsdorfa *The Historical Socrates*, in: Christopher Bobonich (vyd.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge 2017, s. 30–50.

### Další použitá literatura

Arendtová, H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2009.

Čapek, J., *Kulhavý poutník*, Praha 1985.

Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie II*, Praha 1965.

Heidegger, M., „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ *Rozhovor s Martinem Heideggerem pro německý časopis Der Spiegel*, Praha 2012.

Heidegger, M., *Otázka techniky*, in: M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha 2004, s. 7–35.

Nietzsche, F., *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, in: *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, Praha 2009, s. 5–86.

Rádl, E., *Dějiny filosofie I*, Praha 1998.

Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, Praha 1946.

Scheler, M., *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003.

Weischedel, W., *Skeptická etika*, Praha 1999.