

**PATOČKOVA PÉČE O DUŠI MEZI SÓKRATEM,  
PLATÓNEM A ARISTOTELEM**

IVAN BLECHA, Katedra filosofie FF PU, Olomouc, ČR

BLECHA, I.: Patočka's Care of the Soul: From Socrates through Plato to Aristotle  
FILOZOFIA 70, 2015, No. 6, pp. 409-419

The paper investigates the structure of Patočka's interpretation of „the care of the soul“. From Patočka's analyses as well as from the commentary works it is obvious, that Patočka's eminent interest was to render the soul as open, unconceivable, problematic and as such forcing a person to live in a positive uncertainty, i.e. in a moral condition which makes her responsible for her own deeds. In ancient tradition this stand seems to have been adopted by Socrates whom Patočka on this very ground prefers to Plato, who on the contrary made the care of the soul a part of his metaphysical theory of ideas. Some Patočka's accounts suggest, however, that this Socratic conception did not comfort the later Patočka either. Thus the conception which he personally appreciated at most goes back to Aristotle who was the first to introduce the concept of *action*. As far as I know, in secondary sources this point is not taken into account sufficiently, although it substantially changes the pattern of Patočka's care of the soul and makes new interpretations of his conception possible.

**Keywords:** Socrates – Plato – Aristotle – Patočka – Care of the Soul

Ve svém textu se chci zaměřit na způsob, jakým Jan Patočka svéráznou interpretací řeckých klasiků utvářel svou koncepci péče o duši. O péči o duši u Patočky bylo už napsáno hodně, jen zřídka se ale podle mého názoru zdůrazňuje, že tuto myšlenkovou figuru nerozvíjel Patočka pouze v diskusi se Sókratem a Platónem, ale také, a to dokonce především, s Aristotelem, třebaže u něho pojem péče o duši nenajdeme.

Patočkoví velmi záleželo na tom, aby duši mohl pojmout v jejím otevřeném, nedefinovatelném pohybu, který může končit i nezdarem a za jehož vzmach musí duše nést nějakou odpovědnost. Většinou se soudí, že takto otevřeně chápal duši pouze Sókratés a že Platón věc spíše pokazil. I v Patočkově interpretaci můžeme často najít názor, že Sókratés je cennější než Platón (například Patočka 1996a, 308-309; Patočka 2002, 77-80), což je obvykle reflektováno i v bohaté sekundární literatuře (srv. např. Chvatík 2010). Pro následující výklad však budu považovat za určující, že podle Patočky *pravou* péčí o duši, tj. tu, která vyhovovala jeho vlastní koncepci, rozvinul až Aristotelés. Pokládám to za překvapivé, poněvadž to poněkud snižuje význam Sókrata v Patočkově filosofii a vkládá to do ní pozoruhodnou nesrovnalost. Musela-li koncepce péče o duši jako na svůj zásadní impuls čekat až na Aristotela, stěží mohla Patočku sókratovská koncepce otevřené duše trvale uspokojovat tak, jak sám často naznačoval a jak se obvykle soudí.

Povaha a dosah této diskrepance mi není úplně jasná a proto bych na ni chtěl v následujícím textu poukázat zatím jen předběžně. Její objasnění nebude mít ovšem ani

tak význam pro analýzy antické filosofie, jako spíše pro odstíněnější pohled na vývoj Patočkova myšlení a na kontexty, v nichž se nalézalo.

**Platón a péče o duši.** Vlastní pojem péče o duši převzal Patočka z Platóna. Platónem se Patočka zabýval ve dvou vlnách: první lze vymezit dobou krátce po druhé světové válce přednáškami z dějin antické filosofie spolu s počátkem 50. let, kdy formuloval své pojetí tzv. „negativního platonismu“. Druhou vlnu tvoří soubor studií a přednášek, které mají vesměs dataci mezi lety 1970 – 1973. Je to období, v němž si Patočka už ujasnil svou „asubjektivní“ pozici a rozvinul své pojetí „tří pohybů lidské existence“. Právě tento Platón „pozdního“ Patočky je významný a liší se poněkud od starších analýz. Způsob, jakým Patočka interpretoval Platóna v tomto období, mu pak podle mého názoru umožnil spatřovat dovršitele myšlenky péče o duši v Aristotelovi. Soustředíme se tedy v dalším výkladu zejména sem.

Patočka považuje za velmi důležité, že podle Platóna se může duše nalézat ve dvou polohách (například Patočka 2012, 249). Může žít v úpadku, což znamená žít v rozptýlenosti, nejednoznačnosti, vázána na tělo a tělem pohlcená. Tělo zde nutně neznamená jen nějaký zavrženíhodný fyziologický substrát s „nečistými“ choutkami, ale spíše nosiče, který duši noří do života mezi mnohými věcmi, neuspořádanými, chaoticky se naskýtajícími. Daleko více než nějaká odsouzeníhodná živočišnost, již bychom se snad měli lacino zbavovat, je zde ve hře neurčenost, nesourodost, zmatečnost. To je důležité proto, abychom si s Patočkou všimli, že cílem následného vzdělávání duše nebude zbavovat se zcela tělesnosti, ale spíše najít pro život s tělem pozici v rovnovážném stavu.

Druhou polohou duše je totiž život ve „vzmachu“, což je stav nerozptýlenosti, sjednocení, přehlednosti, jednoznačnosti, jehož lze dosáhnout tím, že se z mnohosti věcí vy-preparuje jejich jednotící složka – jas dobra, na něž nyní může duše nahlížet. Toto zvláštní „bytí při sobě“, odlišné ovšem od novověké čisté sebereflexe nebo sebevědomí, má pak konotace jak antropologické, tak epistemologické a etické. Duše nabývá zdatnosti žít pravdivě, správně a udatně. Působnost těla přitom zcela nemizí, duše neuniká do úplně jiného světa, spíše vidí svět jinak a umí nyní začlenit to, v čem se ve fázi úpadku ztrácela, do souladu s tím, co teď nahlíží: v mnohosti umí vidět jednotu, vymezení, řád. Tělesno je přivedeno k pořádku a lze s ním nyní žít v harmonii. Jeho žádosti už nejsou rozrušující a ubíjející, ale uklidňující a povzbuzující. „[...] neurčitost spočívá v tom, že slast a strast nemají žádnou určitou mez, podobu. Chtějí pořád víc a víc – a nikde žádný konec. [...] Kdežto duše, která skutečně o sebe pečuje, dostává pevný tvar, tak jako každá myšlenka hodná toho jména je *určitá* myšlenka s určitými pojmy a říkající o nich určitou tezi“ (Patočka 1999b, 225). Možná lze vrcholnou pozici vzmachu chápat jako ideální stav, ale člověku nikdy nebude plně dopřán, takže pro naši existenci platí, že v žádném z uvedených rozpoložení tělo a duše nechybějí – jsou jen v radikálně odlišném poměru. „Starost o duši objevuje tedy *obojí*: DOXA i ten jednotný ideál. Objevuje to rozdvojení, i to stálé; to plynoucí, i to přesné – oba objevy jsou *stejně* fundamentální. Starost o duši je tedy zároveň objevení dvou základních *možností* duše, a v těch základních možnostech je zároveň objevení dvojí krajiny, v níž se duše pohybuje“ (Patočka 1999b, 231).

Nahlédnutí, ona zdatnost, k níž duše u Platóna míří, je moudrost její zkušenosti,

v níž je záhodno přebývat, ale jež je užitečně a blahodárně ohrožována trvajícím možností pádu. Nahlédnutí nemá být podle Patočky jen čirý vhled do jasu pravdy, ale poznaná zkušenost zápasu s možným stavem úpadku – porozumění tomu, čím je původní rozptýlenost sjednocována, čím se zmatečné mínění sdružuje do rovnováhy atp. Nahlédnutí poskytuje duši integritu a schopnost nepodlehnout svodům úpadku, který je samozřejmě jinak docela pohodlný, zvláště když se vidí, jak namáhavá bývá cesta vzhůru. Tomu u Platóna odpovídají čtyři základní zdatnosti duše, z nichž první tři (ANDREIÁ, SÓFROSYNÉ a DIKAIOSYNÉ) jaksi drží pod kontrolou vždy nějakou tělesnou dispozici, zatímco čtvrtá (SOFIÁ), která je jim nadřazená, tvoří mezi nimi jednotící pouto – díky SOFIÁ víme v každé z oněch tří zdatností, co děláme a proč to děláme. Zařizujeme si život v harmonii, v níž všechno, co konáme, je průhledné a odkazuje vzájemně na sebe (Patočka 2012, 264-265).

Pro existenci duše je podle Patočky u Platóna rozhodující její „samo-pohyb“ – duše sama má v sobě energii a vzpruhu vzdorovat pobytu v nestálosti a nepravosti a dojít správného nahlédnutí a tím i klidu. Je to trvalý pohyb k dobrému, přes všechny peripetie; protože nemůže ustát a není dán duši zvenčí, spočívá v něm to věčné v člověku (srv. Patočka 2012, 97). „Je to, jak říká Platón, pohyb, který ze sebe činí to, čím jest, je to cosi, co samo sebe uvádí v pohyb a sebe – nikoli pouze něco jiného mimo sebe – živě utváří. Jinak řečeno, není to *res cogitans*. Je to existence. [...] Platónova duše, PSÝCHÉ, není nic psychického, není v ní žádná psychika. Pokud ji nepojmeme jako pohyb, není možné pochopit z ní ani to nejmenší“ (Patočka 1999c, 379).

Aby se v tomto pohybu mohla udržet, potřebuje duše vyvíjet řízené úsilí, jemuž Platón v tomto kontextu říká PAIDEIÁ. V ochotě podřídít se PAIDEIÁ pak dokonce tkví pro Řeky nejvlastnější jádro lidského života: člověk je hodnotný podle toho, jak dalece je k PAIDEIÁ přístupný (Patočka 2012, 70).

PAIDEIÁ by měla samopohyb duše kultivovat, učinit jej zřejmým, sebe-vědomým, dovést duši k *nahlédnutí*. V nahlédnutí spočívá žádoucí jednota duše se sebou samou – podle Patočky je to ovšem jednota permanentního hledání. Nahlédnutí je nám dáno k tomu, abychom život ne pouze akceptovali, nýbrž abychom jej *vedli* (Patočka 2012, 96). A vede se pak nutně i život mravný, neboť člověk může dojít k poznání, jak by měl život vést, a může být tedy volán k odpovědnosti, pokud ho nevede podle měřítko, jež získá náhledem dobra a poměru duše k němu. Za propad a špatnost, stejně jako za zdatnost a za cestu k dobru je zodpovědný člověk. K přednášce *O duši u Platóna* je Patočkou připsáno: Platón vychází „z *lidského bytí* v jeho základní KRISIS a problematičnosti, která je bytostně *mravní*, tj. taková, že v ní běží o naše vlastní bytí a nebytí v *částečné* závislosti na nás, na našem rozhodnutí, na naší AUTOKINÉSIS. Platón nevychází z *cogito sum*, z *jistoty*, nýbrž z prvotního zmatku a nejistoty existence, z jejího *pohybu*, jehož smysl se teprve v jeho provádění a jím samým, tedy nikdy nezávisle a definitivně, jasní“ (Patočka 1999d, 79).

Platón ukazuje, že myšlení utváří vlastní Já, proměňuje je a není tedy prostým nazíráním a přijímáním, jak je tomu nakonec u Démokrita, který podle Patočky reprezentuje poněkud jinou tradici péče o duši (srv. Patočka 1999a). Myšlení je u Platóna „orgán pozitivní, určující, obohacující péče o duši, orgán její schopnosti být dobrou, její dokonalosti,

stupňování jejího bytí“ (Patočka 1999a, 126). Údělem péče o duši tedy také bude ustavičný pohyb, starání: duše je stále na cestě, táže se a skrze tázání se v ní teprve zažehá touha po dobru jako touha po vědění, jako v 7. listě Platónově. „Nepečujeme o duši proto, abychom pronikli k posledním důvodům a nahlédli první příčiny, jak je tomu u Démokrita, nýbrž poznáváme, protože pečujeme o duši“ (Patočka 1999a, 126).

Mnohé ale nakonec naznačuje, že Platón neuměl použít myšlenku samopohybu lidské duše dostatečně. Patočka si byl dobře vědom, že Platónova nauka o duši má více aspektů, že v ní není obsažen jen zápas o existenciální a mravní integritu. Platón chápal duši mimo jiné (ale ze svého hlediska vlastně zásadně) rovněž jako součást kosmického dění, v němž duše zaujímá pevné a určené postavení v ontické hierarchii, totiž někde uprostřed mezi světem smyslovým a inteligibilním, ve sféře matematických entit.

To ovšem znamená, že duše pak nemůže být tolik „otevřená“ a nemůže mít tolik dynamiky a pohybu, jak by Patočka potřeboval a že jejím cílem u Platóna není jen permanentní starost o tuto otevřenost, ale dospění k jednoznačnému náhledu toho, jak se to se světem má, nejvýše pak nazřením ideje dobra.

Patočka si to sám uvědomuje: „Že to, co je princip, nedílné a trvalé, považuje Platón zároveň za vyšší *jsoucno* a nejen za to, co umožňuje, aby se *jsoucno* zjevovalo – v tom Platón nepochybně podléhá tradici řecké filosofie nebo, lépe řečeno, tehdejší filosofie, která za *jsoucí* považuje to, co je nejvíce přítomné a nejvíce trvalé. A v tom se Platónova reflexe stává něčím jiným nežli pouhou reflexí, stává se naukou o *absolutním bytí*, stává se naukou, které říkáme – *metafyzika*“ (Patočka 1999b, 240-241).

Podle Patočky spočívá konstrukční nesrovnalost v Platónově koncepci právě v tom, že samopohyb duše přece jen míří k čemusi danému, co má vyšší výměr určení, větší „jas“, než to, co je před ním. Pro Platóna je zřejmě lákavé, že k neproměnným podobám (idejím) je možno se vždy vracet; „na ty je vždycky spolehnutí, ty jsou tím, čím jsou, plně, nejsou ničím jiným nežli tím, čím jsou“ (Patočka 2012, 58). Patočka proto musí konstatovat, že v podtextu Platónovy AUTOKINÉISIS nakonec přece leží předpoklad abstraktního založení duše v sobě samé a že motorem jejího samopohybu je pouze jakási nespokojenost s mnohostí, která je pro ni z nějakého důvodu nepohodlná. „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“ (Patočka 1999b, 224-225). Platón takto zřejmě přejímá eleatská východiska. I když nepřestává mluvit o pohybu a předpokládá, že tam, kde duše dospěje do světa idejí, se nadále hýbe, je to už pohyb, který nikam nespěje a neponechává nic otevřeného: „spočívá v klidném nahlížení bytí,“ zůstává v jednom a tomtéž, „nepouští své místo, nýbrž vrací se k sobě“ (Patočka 1999b, 375).

Patočkovi zůstane tedy Platón vnitřně rozpolcen: na motiv otevřené duše v samopohybu, která má hodnotu v neukončeném sebehledání, a na tendenci k metafyzické uzavřenosti. Patočka často dává najevo, že je v tomto ohledu vděčný Sókratovi za to, že Platónovy metafyzické tendence zásadně omezoval. Neboť to byl původně vskutku zejména Sókratés sám, kdo měl ve svém myšlení jednoznačně „otevřenou, hledající“ a tedy (moderně řečeno) existenciálně zakotvenou duši. Život člověka u Sókrata nikdy nelze sevřít

do definic, norem, nelze jej řídit podle nějakých předem určených cílů. Právě to Patočka už velmi brzy (v přednáškách po druhé světové válce) zdůrazňoval a na Sókratovi vždy oceňoval, že objevil „lidskou bytost jako původně nehotovou, ale danou do ruky sobě samé, aby pochopila svou podstatnou vůli, aby svému životu dala smysl“ (Patočka 1996b, 146). Starání se o duši spočívá ve „vyvracejícím vybízení“, v přijetí „mravní nicotnosti bezprostředního života“ a ve smíření se s tím, že nelze dosáhnout „plné určení života“, takže existence je vždy spojena s rizikem (Patočka 1996b, 145-146). V mravním úsilí samozřejmě běží o pravé jsoucno, ale běží o ně v neutuchajícím dění, „bez ideálního předurčení a rovněž bez záruky“ (Patočka 1996b, 151). I pozdní Patočka leckde potvrzuje, že smyslem Sókratovy existence je „stálé otřásání naivního povědomí smysluplností“ (Patočka 2002, 69), že Sókratem byl záslužně vysloven „problematický ráz bezprostředního životního smyslu“ (Patočka 2002, 134), takže se člověku nebudou nabízet „pozitivní programy“, nýbrž k němu bude promlouváno „ve varováních a zákazech“ (Patočka 2002, 130). Sókratés je mnohem více než Platón v evropské tradici ztělesněním „duchovního člověka“, který je pouze na cestě, který ví o negativních zkušenostech své existence a „*nikdy* je neztrácí ze zřetele“: naopak, cíleně „*se tomuhle* právě vystaví a jeho život spočívá v tom, že je takhle vystaven“ (Patočka 2002a, 258).

Z Patočkových nadšených referencí o Sókratovi a z jeho obdivu k Sókratově údělu se zdá jednoznačně vyplývat, že neštěstím platónské koncepce bylo, že Platón užitečné sókratovské motivy nedokázal zcela podržet a původní myšlenky péče o duši ublížil tím, že jí zavěsil na transcendentní svět absolutně daných idejí (Patočka 1996b, 151). Otřásající zkušenost zklidnil tím, že jí nabídl jakýsi zvláštní, druhý život, něco jako novou půdu, na které je možné měřit, co je a co není (Patočka 2002a, 362).

Ale v závěru přednáškového cyklu *Platón a Evropa* a v diskusi, která na něj navazuje, se náhle ve hře o péči o duši vynořuje úplně jiná postava, které je podle Patočky zapotřebí přiznat teprve plnou zásluhu o žádoucí rozvrh péče o duši – a tou je Aristotelés. Řečeno s pointou, která je pro náš výklad nejdůležitější: Aristotelés, jakkoli byl v mnohém pokračovatel Platónův a jakkoliv je vlastně až jemu připisován zásadní podíl na zrodu metafyziky, objevil podle Patočky přece jen zvláštní sféru reality, v níž z principu nemůže platit Platónova teorie idejí, a tou je lidské *jednání*. A v nečetných, ale jasně formulovaných narážkách, které doprovází výklad Aristotelovy „péče o duši“, se ukazuje, že Patočka nemohl být spokojen ani se Sókratem a že také jemu nečekaně přiznává podíl na tom, že Platónská verze péče o duši zamrzla v metafyzické nehybnosti teorie idejí.

**Aristotelés a péče o duši.** Je to až Aristotelés, který vidí možnosti, které dosud viděny nebyly a které se mu rozevřely kritickou distancí vůči problematice, „kterou rozvrhli Sókratés a Platón“ (Patočka 1999b, 323). Jinde Patočka nepokrytě říká, že i Sókratés jednoznačně požadoval pro pohyb duše pevný zachytný bod, a to dokonce v oněch platónských dialogích, které můžeme ještě považovat za dost sókratovské. Například v dialogu *Gorgias* o sobě říká Sókratés, „že on by všechno jiné raději podstoupil, než aby se sám dementoval, aby nebyl jedním, nebo aby jsa jedním, sám sobě odporoval. A v tomhle je ten pohyb: soustředit se, stát se skutečnou jednotou“ (Patočka 1999b, 348). Když Sókratés diskutuje, chce se dobrat nahlédnutí, které bude pevné a které právě jako

takové povede lidské snažení jednotícím směrem. „O tomhle se děje to zakoušení [...] a v tom se ukazuje, zda duše dostala formu, anebo zda je rozplizlá“ (Patočka 1999b, 348). A tak platónská cesta duše k tomu, co má tvar a vyšší bytí, vychází podle Patočky jednoznačně z reflexe nad Sókratem. „A proto k té Aristotelově kritice patří myšlenka, že ten pohyb, jak ho líčí platónský Sókratés, je neúplný, nedostatečný, že nevede až ke skutečnému jednání, které je pro člověka charakteristické a které ho odlišuje od všech ostatních bytostí“ (Patočka 1999b, 352).

Překvapující na náhle se vynořivší zásluze Aristotela je ještě jedna okolnost. Nauka o duši u Platóna se v Patočkových očích dlouho ukazovala jako v dějinách filosofie snad nejzdařilejší předobraz takové filosofie, která může být provedena jako ontologie lidské existence, smíme-li to tak vyjádřit. Z Patočkových diskusí s Husserlem je známo, že se chtěl zbavit subjektivismu transcendentální fenomenologie a že chtěl pochopit člověka jako bytost, která se svou existencí podílí na zjevování věcí, aniž by ale tento proces probíhal jen v jejím vědomí a byl zachytitelný jen v reflexi, jak je tomu u Husserla. Z některých Patočkových formulací vyplývá, že se mu Platónova duše zdá být oním místem, v němž se exponuje zjevování a naše účast na něm žádoucím způsobem. „Starost o duši – to je v podstatě starost, která vyplývá z blízkosti člověka ke zjevování, k zjevu jako takovému, k tomu zjevování se světa vcelku, které se odehrává v člověku, s člověkem“ (Patočka 1999b, 172). Pohyb duše participuje na pohybu zjevování, a protože se takto teprve (ale vlastně i neustále) sama konstituuje, nabývá oné existenciální otevřenosti, kterou Patočka potřebuje na Platónově koncepci vyreklamovat. Je to dokladem Patočkova očekávání, že se tu nachází inspirace pro „asubjektivní“ založení subjektu.

Jenže v jedné z pasáží přednáškového cyklu *Platón a Evropa* najdeme úvahu, která naznačuje, že základní zásluhu na tom, že lze pohyb duše pojímat jako specifický lidský podíl na zjevování bytí, nemá ani Sókratés, ani Platón, ale právě až Aristotelés. Aristotelés se domníval, „že jako všechny ostatní věci i člověk je bytostí pohybu, a přirozený pohyb lidské bytosti je takový pohyb, který vede nejen k tomu, že jsme tvarem pro druhé, nýbrž se sami v sobě, v tomto pohybu našeho života, odhalujeme ostatní věci a sebe samy“ (Patočka 1999b, 325). Ostatní věci se sice objevují, ale tak, že „to objevování je jim samým skryto a cizí, a teprve tím, že člověk, lidská PSÝCHÉ, je objevuje, přicházejí teprve k pravému objevení, k pravému ukázání se, pak teprve se ukazují v silném smyslu slova. Lidská PSÝCHÉ má v sobě tuto sílu. Pohyb našeho života je zároveň toto pomáhání k bytí všem ostatním věcem“ (Patočka 1999b, 326).

Ukazuje se, že Sókratovo pojetí duše a jejího pohybu nemuselo být nakonec tak zcela imunní proti tomu, aby bylo pohlceno metafyzickou teorií idejí, a že Platónově metafyzice dost pomohlo. To se mi zdá potvrzovat i G. Martin, když hledá v dějinách řeckého myšlení zlom, který vedl ke vzniku metafyziky. A nachází ho už u Sókrata. Podle Martina je to pěkně vidět v dialogu *Laches*, a to na rozmluvě o statečnosti (srv. Martin 1996, 36). Jde o jeden z raných platónských dialogů a jeho účastníci jsou podle Martina osoby, které samy ze své praxe moc dobře vědí, co to statečnost je, neboť jsou to vesměs vojenští velitelé, kteří na ni v bojích mnohokrát spontánně spoléhali. Nikdo dosud neměl potřebu hledat její definici nebo logické zdůvodnění. Ba dokonce: „Statečnost je pro ranou pod-

statu řečtví tak samozřejmá, že pro ni u Homéra neexistuje specifické slovo“ (Martin 1996, 36). Moudrost předfilosofických epoch spočívala na něčem jiném, než na hledání ideje věci či jejích příčin. Sókratés byl první, kdo položil otázku po *obecně platném* výměru statečnosti (a ovšem i po výměru jiných ctností). Protože tato otázka dosud neexistovala a ani existovat nemohla, musel být Sókratův počin vzhledem k dosavadnímu stylu myšlení „čímsi neslychaným“ (Martin 1996, 20). Sókratovské tázání „ruší moudrost mudrosloví“, takže jeho požadavek „pojmového vymezení statečnosti a následný požadavek logického zdůvodnění je skutečnou roztržkou s podstatou raného řečtví“ (Martin 1996, 37).

I pro Sókrata zřetelně platí, že „pohled na ideu dává člověku pevný a nezvratný standard, podle něhož pak může řídit svá jednání“ (Graeser ŘFKO, 121). A. Graeser odkazuje v této souvislosti na dialog *Euthyfrón* kde je Sókratés ještě hodně „svůj“. Zde Sókratés vyzývá partnera, aby ho poučil o povaze ideje, o tom, „co asi jest, abych mohl, hledě na něj a užívaje ho za vzor, nazývat zbožným, cokoli by bylo v tvém jednání nebo v jednání někoho jiného takové, jako je on, a hříšným, co by nebylo takové“ (*Eutyphr.* 6e4-6; přel. F. Novotný).

Ani s proslavenou Sókratovou skromností a otrásající nejistotou při hledání definitivních odpovědí to není tak jednoznačné. Ve většině dialogů se sice nedojde ke zcela jasné definici toho, co je hledáno, ale to zřejmě není jejich cílem, spíše obrazem nežádoucí nouze. Existují názory, že „přínejmenším Sókratés [...] odmítá ustát v onom takřka nelítostném hledání náležitého logu pro názvy mravních hodnot a chápe je jako výcvik a terapii duše, již podniká v jedné rozmluvě za druhou“ (Robb 2008, 138).

Z výše řečeného plyne, že sókratovské stopy v Platónově myšlení nemusely vůbec způsobovat nějaké hluboké rozpolcení, jak to Patočka sám zprvu zdůrazňuje, ale byly možná lépe připraveny k asimilaci, než se na první pohled může zdát. Ostatně na to, že Platónovu filosofii nelze chápat jako vnitřně rozpornou a že i s ohledem na své „antropologické“ motivy tvoří homogenní celek, poukazují u nás mimo jiné např. Martin Cajthaml či Filip Karfík (srv. např. Cajthaml 2010, 62 a násl.; Karfík 2008, 125).

Už jsme se výše zmínili, že to, čím Aristotelés rozvíjí myšlenku péče o duši a doplňuje ji způsobem, který bude Patočka teprve považovat za správný, je fakt, že si jako první v dějinách všiml specifické formy lidské existence – totiž *jednání*. Patočka si výslovně stěžuje, že Aristotelés se v této souvislosti zanedbává (Patočka 1999b, 328) a že je třeba veřejně prokázat, že „on je ve skutečnosti pokračovatelem na cestě filosofického pohybu, který je zahájen Sókratem a který reflektuje Platón, pohybu, kterému jsme dali jméno starost, péče o duši“ (Patočka 1999b, 328).

Patočka tvrdí, že až Aristotelés přišel na to, že představa o tom, že lidský život lze vázat na ideje podobně jako všechna ostatní jsoucna, v oblasti lidského jednání platit nemůže. V jednom ze soukromých vystoupení před svými posluchači Patočka proto už z aristotelských pozic Platónovi namítá: „Ale lidské jednání nemá věčné ani principy! Lidské jednání je charakterizováno tím, že jakožto jednání je vedeno principy, které *nejsou* věčné, které jsou *nahodilé*, které jsou ve změně u téhož individua a také u různých individuí a eventuálně také v přeneseném smyslu slova řekněme u člověka dospělého nebo u člověka-dítěte“ (Patočka 1999b, 330). Z analýz různých způsobů vedení života,

keré Aristotelés předkládá především v *Etice Nikomachově* jasně plyne, že jde o „realizaci toho, co ještě realizováno není“ (Patočka 1999b, 337), nebo toho, „co být nemusí“ (Patočka 1999b, 329).

Aristotelés by snad mohl s Platónem souhlasit, že člověk ve svém jednání vždy nějak směřuje za dobrem, ať ve formě osobního štěstí nebo obecného blaha. Ale hned by poukázal na fakt, „že jdouce za dobrým, jevíme se těm druhým a často sobě samým jako ti, kteří dosahují zlého; to, co je pro jednoho dobré, je pro druhého zlé“ (Patočka 1999b, 330). Dobro „jeví se totiž býti jiným v každé činnosti a v umění“ (*Eth.Nic.* I,5,1097a; zde a v dalších citacích používám překladu podle Aristotelés 1937) a v činnostech, které bychom rádi prohlásili za dobré, je nutně přítomna velká nejistota, protože nikdy nezaručíme jejich zdárný průběh a mnohým lidem z nich vznikají škody (*Eth.Nic.* I,1,1094b). Musíme se smířit s konstatováním, že zde neexistuje dobro jako něco společného ve smyslu jedné ideje. „Neboť i kdyby bylo jedno nějaké dobro, jež by se přisuzovalo společně jednotlivým dobrům, nebo bylo odlišné a samo o sobě a pro sebe, jest zřejmo, že by je člověk svým jednáním ani nemohl uskutečnit, ani je získati [...]“ (*Eth.Nic.* I,4,1096b).

Platónské ideje nám nijak nepomohou, poněvadž „platónská idea se týče toho, co je vždycky, co už je. Ale my potřebujeme principy realizace něčeho, co ještě není, co neexistuje“ (Patočka 1999b, 331). Aristotelés podle Patočky ví, že se nemůžeme vymlouvat na žádnou ideu a že to dobré nemůže být nalezeno dříve, než člověk jedná, protože člověk „nachází a vyhmátává to dobré svým životním pohybem“ (Patočka 1999b, 349). V tom bude a musí být lidské jednání neurčité, nevymezené, problematické – a o tuto blahodárnou problematičnost Platón člověka právě připravil. Na jednání nelze rovněž uplatnit teoretické vědění. To si vyžaduje důkazy, což lze jen tam, kde předmětem zkoumání bývá to, co nepodléhá nepředvídatelným změnám. Jednání však „připouští změnu“, a žádá si proto k sobě jiný druh vědění, které je spíše praktické a kterému Aristotelés říká FRONÉISIS (*Eth.Nic.* VI,6,1140b). FRONÉISIS (rozumnost, rozvážnost) je schopnost najít, „co z věcí, které mají býti vykonány, jest pro člověka nejlepší“ (*Eth.Nic.* VI,8,1141b). Předmětem FRONÉISIS nemůže být proto jenom všeobecně, jak je tomu u teoretizující EPISTÉMÉ, „neboť vede k jednání a jednání se týká jednotlivin“ (*Eth.Nic.* VI,8,1141b).

Člověk je tak u Aristotela poprvé pojímán jako svobodná bytost (Patočka 1999b, 330), k čemuž se pochopitelně ihned druží i odpovědnost: „V naší moci tudíž jest i ctnost, podobně pak i špatnost. Neboť tam, kde na nás jest jednati, tam i nejednati, a tam, kde jest ne, jest i ano [...]“ Tak je v naší moci i to, „jsme-li hodní a špatní“ (*Eth.Nic.* III,7,1113b). V jednání jsme vždy konfrontováni s rozcestími, jejichž volbou si náš život dává teprve určitou podobu. V tom na druhou stranu spočívá také možnost selhání, protože „člověk může sebe ve volbě svého života a v realizaci toho, co z té volby vyplývá, postihnout anebo nepostihnout, že se může takřkajíc zachytit anebo minout“ (Patočka 1999b, 337), přičemž nikdy nebude vědět přesně, co měl volit.

Trochu svobody ponechávají člověku ovšem i Sókratés a Platón: „Člověk má [...] možnost buď si tu pevnou životní formu dát, anebo se nechat klesnout do nezformovanosti, do beztvarosti. [...] tohle je dílo každé duše v sobě samé, to je její vlastní práce“ (Pa-



točka 1999b, 331). Ale Aristotelés vidí lidskou svobodu hlouběji, totiž nikoli pouze ve volbě předem daného měřítka, „nýbrž v problému skutečného jednání, kde se člověk musí rozhodovat a rozhodnutí realizovat“ (Patočka 1999b, 331).

Aristotelés, obrazně řečeno, ohnul platónskou vertikálu do horizontály, vrátil člověka do jeskyně (Patočka 1999b 343, 322). Obrátil ho zpět k nahodilostem, k jednotlivinám, k mnohoznačnosti a zbavil člověka nezdůvodněné tužby po cestě za absolutními idejemi, ven z jeskyně. „V tom, že člověk je bytost, která tvoří něco, co zde není, věci nahodilé, a že je tvoří svobodně a v tom tvoří a poznává sebe – v tom je přece základ toho ohnutí do horizontály“ (Patočka 1999b, 343).

Ať úmyslně nebo nechtěně, z Patočkových vlastních reflexí zřetelně plyne, že Aristotelés dosáhl mnohem víc, než co zmohl svým podloudným působením v Platónově koncepci Sókratés. Sókratés mluví sice o duši, o jejím pohybu a o její otevřenosti, neumí však mluvit o pravém *jednání*, tedy o tom, co je právě pro člověka tak charakteristické a co ho zásadně odlišuje od jiných živých tvorů. To domyslel podle Patočky až Aristotelés a díky tomu lze říci, že „teď se teprve poznává, co je to – duše“ (Patočka 1999b, 337).

**Pozdní Patočkovo dílo o vztahu Sókrata, Platóna a Aristotela.** V úvahách o vztahu Sókrata, Platóna a Aristotela u Patočky jsme bohužel omezeni faktem, že zvláště pozdní Patočkovo dílo sestává se soukromých, improvizovaných přednášek a z větší části z textů, které nebyly určeny k publikaci. Patočka neměl čas, příležitost a možná ani chuť dávat svému myšlení nějaký konzistentní tvar nebo akademický ráz. Právě při výkladu Aristotela své posluchače upozorňuje: „to, co vám teď vykládám, nejsou příliš ortodoxní věci“ (Patočka 1999b, 351). Stejně zjistíme, do jaké míry je klíčová role Aristotela jen momentální inspirací, kterou ani sám Patočka neregistroval dost usilovně, nebo zásadním objevem, který by rozvinul pečlivěji, kdyby k tomu čas, příležitost a chuť měl. Stejně tak lze jen obtížně přijít na to, jaké inspirační zdroje stály v pozadí výkladu, podle něhož to byl až Aristotelés, kdo rozvinul opravdovou péči o duši. Smím-li, pak bych předpokládal tři takové zdroje:

O prvním nás informuje sám Patočka, a to rovněž v přednáškách *Platón a Evropa*. Připomíná svůj dlouhodobý zájem o pojem pohybu v Aristoteléské fyzice a ontologii (Patočka 1999b, 325). Věrohodný obraz o něm si udělal především ve studích, shrnutých pod názvem *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* (Patočka 1964). Mimo jiné na základě zdejších analýz vybudoval svou teorii tří pohybů lidské existence, v nichž hraje ve formě třetího pohybu klíčovou roli právě pohyb, který je možné považovat za jednání v aristoteléském významu.

Druhý zdroj lze nalézt v *Kacířských esejích*. Jejich podoba se formovala právě v době, kdy Patočka realizoval svůj soukromý přednáškový cyklus *Platón a Evropa*. Lze z nich zjistit, že Patočka dobře znal dílo Hannah Arendtové. A v něm, hlavně ve spise *Vita activa*, se o povaze lidského jednání mluví skoro stejně jako u Patočky. Arendtová rozlišuje tři formy lidské činnosti (práci, výrobu a jednání) a za nejdůležitější považuje právě jednání. Zatímco první dvě činnosti se prvotně týkají neživých věcí, jednání je vázáno jen na kontakt s druhým člověkem. A zatímco věci můžeme svým jednáním nějak „zkrotit“ – naplánovat, produkovat, spotřebovat, nic z toho nelze ve střetu s druhým člo-

věkem. Jednání je vždy nejisté, nelze předem určit, jak dopadne, kolik hledisek a kontextů do něho vstoupí, co způsobí i navzdory dobrému úmyslu, s nímž bylo zahájeno (srv. Arendtová 1994, 172 a násl.). Lidství se konstituuje v tomto neurčitelném prostoru, proměnlivém, nebezpečném, neuchopitelném, ale vpravdě pro nás původním. A ani instituce, jimiž si člověk tento prostor nejistoty zajišťuje, nejsou zavěšeny na něco pevného a původně daného, ale jsou drženy ve hře osobním nasazením svých zřizovatelů, slibem, odpovědností, čestným slovem, dodržováním dohod apod.

A třetím zdrojem si mi zdá být docela konkrétní text, který Patočka nejspíš znal. Je to stať Eugena Finka *Phronesis und Theoria* (Fink 1976). Vyšla tiskem ve sborníku na počest Jana Patočky v nizozemském nakladatelství sice až po Finkově smrti. Jak však plyne z Patočkovy korespondence (Fink, Patočka 1999, 137), celý *Festschrift* včetně Finkova příspěvku měl vyjít už v roce 1969 zřejmě v Nakladatelství ČSAV. Kvůli nástupu normalizace z toho sešlo, Patočka měl nicméně možnost Finkův text číst a jistě z něho čerpal, i když se na něj explicitě neodvolává. Fink v tomto příspěvku na některých místech téměř shodně rozebírá Aristotelovo pojetí lidského jednání a praktickou rozumnost, která je jemu přiměřeným poznáním.

Není ale třeba pouštět se do upjatých srovnávacích analýz. Pro Patočkovo vlastní dílo je důležitější, že díky motivu péče o duši tak, jak se rozvíjel mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem, našel Patočka, jak si myslím, základ filosofického tázání vůbec. Tím je pátrání po povaze lidských skutků v dějinách, tedy po povaze motivovaného jednání, v němž si lidé vždy nějak rozumí (srv. Patočka 1999b, 344) a skrze něž se konstitují právě jako lidé, ve výlučné formě existence, jež není dána jiným jsoucům. Z toho, co můžeme pochopit z Aristotela na pozadí konceptu původně Platónovy péče o duši, je podle Patočky především zcela „jiná filosofie, jiná ontologie a jiná politika“ (Patočka 1999b, 343).

V souběhu s Patočkovou teorií tří pohybů lidské existence, s jeho pohledem na strukturu a úlohu POLIS (jako sféry, kde se střetávají a dramaticky podržují duše, vystavené nepřijemné povinnosti jednat) a na problém zjevování jako takového, jež ho poslední roky života trápilo, máme tu onu podivuhodnou skladbu filosofie, ontologie a politiky jako na dlani. Z fenomenologie se u Patočky stal „sociální a politický“ podnik, budeme-li ovšem „sociálně“ a „politicky“ chápat v původních antropologických kontextech. Teprve v onom napjatém, otřásajícím poli, které odkrývá lidské jednání, jež tak pěkně popsal už Aristotelés, je člověk skutečným ZÓON POLITIKON. Nikoli v pokleslém významu, podle něhož se snad má „zajímat o politiku“ nebo se „politicky angažovat“, ale v nejhlubším, existenciálním smyslu. A není asi náhoda, že pro citlivého a odpovědného Patočku nemohla jeho snaha po filosofickém „nahlédnutí“ zůstat jen pouhou teorií. Ono namáhavé uvažování o lidské duši a o lidském jednání, pohybující se mezi Sókratem, Platónem a Aristotelem, zapůsobilo i jako mravní impuls. To Patočku pohnulo k občanskému angažmá, které ho nakonec stálo život.

## Literatura

- ARENDOVÁ, H. (1994): *Vita Activa*. München-Zürich: Piper.
- ARISTOTELÉS (1937): *Nikomachova etika*. Přel. A. Kříž. Praha: Jan Laichter.
- CAJTHAML, M. (2010): *Evropa a péče o duši. Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*. Praha: OIKOYMENH.
- FINK, E. (1976): Phronesis und Theoria. In: Biemel, W. (ed.): *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- FINK, E., PATOČKA, J. (1999): *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Heitz, M. – Nessler, B. (Hrsg.). Praha: OIKOYMENH, Freiburg/München: Karl Alber.
- GRAESER, A. (2000): *Řecká filosofie klasického období*. Přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH.
- CHVATÍK, I. (2010): 'Zodpovědnost ,otřesených‘. Patočková ‚péče o duši‘ v době ‚po-evropské‘. In: Arnason, J. P. – Benyovszky, L. – Skovajsa, M. (ed.): *Dějinnost, nadcivilizace, modernita*. Praha: Togga.
- KARFÍK, F. (2008): *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- MARTIN, G. (1996): *Úvod do všeobecné metafyziky*. Přel. T. Dimter, M. Pokorný. Praha: Rezek.
- PATOČKA, J. (1964): *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- PATOČKA, J. (1996a): Negativní platonismus. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši I. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 1*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1996b): Věčnost a dějinnost. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši I. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 1*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1999a): Evropa a doba poevropská. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši II. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 2*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1999b): Platón a Evropa. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši II. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 2*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1999c): Původ a smysl myšlenky nesmrtnosti u Platóna. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši II. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 2*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1999d): O duši u Platóna. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši II. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 2*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2002a): Duchovní člověk a intelektuál. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši III. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 3*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2002b): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Péče o duši III. Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 3*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2012): *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. In: Chvatík, I. – Kouba, P. (ed.): *Sebrané spisy Jana Patočky, svazek 14/4*. Praha: OIKOYMENH.
- ROBB, k. (2008): Psyché a logos: historické počátky pojmu duše. In: Pokorný, M. (ed): *Hérakleitos z Efesu. Zkušenost a řeč*. Přel. M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH

---

Tato stať vznikla s podporou *Agentúry na podporu výskumu a vývoja* na základě smlouvy č. AP-VV-0480-11

---

Ivan Blecha  
Katedra filozofie, Filozofická fakulta UP  
Křížkovského 511/10  
771 47 Olomouc  
Česká republika  
e-mail: ivan.blecha @upol.cz