

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA FILOZOFIE

Analogie obce a duše v Platónově dialogu Ústava

Bakalářská práce

Pardubice 2011

2011

Michaela Hochmanová

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2010 / 2011

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE
(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Michaela HOCHMANOVÁ**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Filozofie**

Název tématu: **Analogie obce a duše v Platónově dialogu Ústava**

Zadávací katedra: **Katedra religionistiky a filozofie**

Zásady pro vypracování :

Práce nejprve uvede problematiku analogie obce a duše pojmem spravedlnosti, jak byla chápána v antickém Řecku, a dále pak pojetím obce a duše, jak o nich mluví Sókratés v dialogu *Ústava* od Platóna. Kromě analogie vyskytující se v Platónově dialogu se bude práce soustředit na problematiku analogie z pohledu Bernarda Williamse. Jeho argumenty a teze budou rozebrány rovněž ve srovnání s argumenty Wu Tianyue.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná / elektronická**

Seznam odborné literatury:

Platón, Platónovy spisy 1-5, Oikoymenh, Praha 2003. Williams, B., The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy, ed. Myles Burnyeat, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2007. Tianyue, W., Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic (draft), Peking University, http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/022_Wu_Tianyue_3rd_BESETO.pdf Novotný, F., O Platónovi, Laichter, F., Praha 1949.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. 4. 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. 6. 2011**

Prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.

Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem pro svou práci použila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, 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.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 22. 06. 2011

Michaela Hochmanová

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému vedoucímu bakalářské práce, panu Mgr. Tomáši Hejdukovi, Ph.D., za jeho podporu, ochotu, čas a cenné rady při tvorbě této práce. Dále bych tímto ráda poděkovala za neustálou podporu i své rodině.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá problematikou analogie obce a duše v Platónově dialogu *Ústava*. Nejprve se práce soustředí na vysvětlení pojmu spravedlnosti a jeho obsahu v rámci antického myšlení a společnosti druhé poloviny pátého století př. n. l. Následně představuje samotný dialog a názory Platónova Sókrata na tento pojem v *Ústavě*. Od třetí kapitoly se práce zaměřuje na rozbor Platónova díla v souvislosti s analogií obce a duše od Bernarda Williamse. Závěr práce je věnován kritice a přehodnocení Williamsových závěrů v rámci jeho interpretace analogie obce a duše od Wu Tianyue.

Klíčová slova: antické Řecko, Platón, *Ústava*, spravedlnost, analogie obce a duše, Bernard Williams, Wu Tianyue

Abstract

The issues of the analogy of the city and soul in Plato's dialogue *Republic* are dealt in this thesis. Firstly, it is focused on the explanation of the concept of justice and its content within the ancient Greek thinking and the society of the second half of the fifth century B.C. Subsequently, the dialogue and opinions of Plato's Socrates on this concept in *Republic* are presented. From the third chapter, the thesis is focused on the analysis of the Plato's work in connection with the analogy of the city and soul by Bernard Williams. The conclusion of this work is dedicated to the criticism and review of Williams's conclusions within his interpretations of the analogy of the city and soul by Wu Tianyue.

Key words: ancient Greek, Plato, *Republic*, justice, the analogy of the city and soul, Bernard Williams, Wu Tianyue

OBSAH

ÚVOD	8
I. Spravedlnost antického Řeka	10
II. Pojem spravedlnosti v <i>Ústavě</i>	12
III. Dvě pravidla v rámci analogie obce a duše v Platónově <i>Ústavě</i> z pohledu Bernarda Williamse	15
IV. Třetí „pravidlo vládnoucí části“ a vadné podoby státního zřízení	23
V. Vztah mezi motivací jednotlivce a třídou obce	27
VI. Vznětlivost a její funkce	31
VII. Přehodnocení Williamsovy analýzy analogie obce a duše v Platónově <i>Ústavě</i> od Wu Tianyue	33
ZÁVĚR	40
BIBLIOGRAFIE	45

Úvod

Hlavním tématem předložené bakalářské práce je rozbor analogie obce, *polis*, a duše, *psyché*, v jednom z nejzajímavějších děl antické literatury, v Platónově *Ústavě*. Platón (427 – 347 př. n. l.), Sókratův žák, byl zakladatelem idealistické linie v řecké filosofii a jeho vliv na celou západní filosofii je obrovský. Zájem o jeho filosofii je patrný v různých etapách dějin až do současnosti. Kolem roku 387 př. n. l. založil za hradbami Athén i vlastní školu, Akadémii. Platónova škola kladla důraz především na matematická studia, obzvláště pak na znalost geometrie, a navštěvovala ji řada dalších známých filosofů, jako například Platónův žák Aristotelés. Platón pocházel z rodiny aristokratů, což ho předurčovalo k politické kariéře. Praktické politiky se ovšem spíše stranil. Avšak jako filosof se hojně zabýval teorií řízení a správy obce. Jeho snaha provést reformu politického života v obci, díky níž by vzniklo ideální státní zřízení, a snaha nalézt a upevnit definici pojmu spravedlnosti, jež by vládla v této krásné obci, *kallipolis*, daly vzniknout jeho dialogu o spravedlnosti, *Ústavě*.

Ke vzniku představ takové obce a k jejich následnému sepsání Platóna vedlo dost možná také rozhořčení nad politickou situací v Athénách, v době po porážce v Peloponnéské válce (431 – 404 př. n. l.), kdy se k moci postupně dostaly dvě politické frakce – oligarchická a demokratická. Platón nebyl stoupencem ani jedné z nich, neboť obě, ač proti sobě stojící, vedly k témuž výsledku, a to k tyranii.

Zrekonstruovat Platónovy politické představy o ideální obci a jejím řízení v rámci jeho díla není snadné. Není totiž možné přesně určit, kdy nám jsou v díle předkládány názory čistě Platónovi a kdy se jedná o názory ještě ovlivněné jeho učitelem, Sókratem. Platónovu tvůrčí dráhu lze rozdělit do tří období právě podle míry vlivu Sókrata na jeho myšlení. První kniha *Ústav* vznikla v tzv. raném sókratovském období Platónovy tvorby, kdy se Platónova filosofie ještě ocitá pod silným vlivem Sókrata. Zbylé knihy (druhá až desátá) můžeme zařadit do období zralosti, v rámci kterého Platón již plně rozvinul svou teorii idejí, a tudíž bychom mohli předpokládat, že se v této části *Ústav* seznamujeme s ryze platónskou politickou filosofií.

Platónova *Ústava* je psaná formou dialogu, ostatně jako většina jeho děl, a je rozdělena do deseti knih. V první z nich se z rozhovoru Sókrata se svými přáteli můžeme dozvědět o různých dobových názorech na to, co je spravedlnost. První kniha je tedy takovým průřezem toho, jak byl pojem spravedlnosti chápán z pohledu obyčejných lidí, básníků a sofistů. Na tyto obecně panující názory pak navazuje v druhé až čtvrté knize při snaze nalézt definici spravedlnosti. Na své cestě za hledáním definice začíná u obce a vyvrací běžné názory lidí, básníků a sofistů, přičemž určuje rozdíl mezi spravedlností a nespravedlností. O podmínkách nutných k dosažení uskutečnění spravedlivé a ideální obce se můžeme dočíst v páté až sedmé knize. A v knihách číslo osm až devět se Platón opět vrací k problému nespravedlnosti v obci i v jednotlivci. Jako příklady nespravedlnosti zde uvádí čtyři špatná státní zřízení. Závěr dialogu, desátou knihu, tvoří Platónovo odsouzení poezie a úvaha nad odměnou, jež se dostane spravedlivému člověku nejen za života, ale i po něm.

Otázka po definici spravedlnosti, jež se táhne napříč celým dílem, zaujímá významné místo v *Ústavě*, ale i v samotné analogii. Analogie totiž začíná právě snahou Platónova Sókrata dosáhnout definice spravedlnosti jakožto harmonie, jež by panovala jak mezi třídami v obci, tak mezi jednotlivými částmi v duši jednotlivce. Cílem této práce je tedy zaměřit se na problematiku analogie obce a duše v *Ústavě* a prozkoumat možné nesrovnalosti při aplikaci Platónovy tripartitní analogie, podle níž obec i duše obsahují tři vrstvy, které by si měly navzájem odpovídat.

I. Spravedlnost antického Řeka

Co se týče pojmu spravedlnosti, lze na úvod říci, že zkušenosti soukromého i politického života se u antických Řeků zformovaly do dvou předních pojmů: právo a moc. Právo dokázalo změnit situaci, kdy v řecké společnosti neexistovalo jiné pravidlo jednání než zisk, kterého se dosahovalo násilím, a kdy jediným hodnotným cílem byl úspěch.¹

Skutečnost, že moc nesmí být bez práva a právo zase bez moci je skrze řecké náboženství vyjádřena tím, že je moc i právo svěřeno pod ochranu bohů, ale přesto je přední místo vědomě vyhrazeno právu. Například v družině Dia, krále bohů, bychom našli jak zosobnění síly, tak zosobnění moci. Avšak pouze bohyně Diké, jež ztělesňuje samo právo, je vlastní dcerou krále bohů, Dia, a bohyně Themidy, která má na starosti zákonitý řád v přírodě a v životě člověka.²

O názoru panujícím mezi řeckými sofisty³ v druhé polovině pátého století př. n. l., že právo je záležitostí silnějšího, tedy že moc je právo, se dočteme například v historickém výjevu dějepisce Thukydidy, ve kterém popsal spor moci a práva při střetnutí Athén s malým ostrovem Mélem. Athéňané se v tomto sporu dovolávají práva silnějšího jakožto zákonu přírody, jenž platil vždy: „Domníváme se, že ani nám nebude chybět přízeň bohů, protože ani nežádáme, ani neděláme nic, co by se odchylovalo od lidské víry v bohy a od toho, co si lidé přejí sami pro sebe. Soudíme totiž, že podle přirozeného zákona vždy poroučí ten, kdo je silnější; že to platí o bozích, tomu věříme, že to platí o lidech, to je jasné. My jsme si tento zákon nedali ani jsme nebyli první, kdo se jím řídil, když byl dán, nýbrž převzali jsme ho, když už tu byl, a bude platit i v budoucnosti, které jej zanecháváme.“⁴ Občané Mélu však odmítají přistoupit na výzvy Athén, aby se k nim Melos přidal, a tak Athéňané ostrov obklíčí, přinutí obyvatelstvo se vzdát, muže pobijí, ženy a děti prodají do otroctví a dobyté území sami obsadí. Tak tedy vypadá sofisty uznávaná podoba práva. Tj. sofisté tvrdili, že to, co je nazýváno právem, nepochází z přirozenosti, ale naopak, že to přirozenosti odporuje; přirozené je pouze právo zakládající se na moci.⁵

¹ NOVOTNÝ, F. *O Platónovi: Díl III. - Filosofie: Spravedlnost*. Jan Laichter, Praha, 1949, s. 354.

² Tamtéž, s. 354.

³ Pojmem *sofisté* se rozuměli filosofové, „kteří pochybovali o možnosti lidského vědění; nechtěli řešit těžké otázky o vzniku světa a obrátili se k praktickým oborům. „*Sofista*“ znamená „vzdělanec, učenec“ bez hanlivého přízvuku. Byli to pedagogové a řečníci hledající užitečnost ve vědě. Pravda je podle nich relativní pojem, všechno lze dokázat a vyvrátit obratnou řečí.“ (BAHNÍK, V., BĚLSKÝ, J., BUSINSKÁ, H. *Slovník antické kultury*. Svoboda, Praha, 1974, s. 572)

⁴ THUKYDIDÉS. *Dějiny Peloponnéské války*. Odeon, Praha, 1977, V, 84 – 116

⁵ NOVOTNÝ, F. *O Platónovi*. 1949, s. 355.

S touto domněnkou se můžeme setkat ve dvou Platónových dílech: v dialogu *Gorgiás*, kde sofista Kalliklés v při se Sókratem obhajuje svůj názor a předpovídá příchod jakéhosi nadčlověka: „Avšak myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, zaříkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.“⁶ A podruhé je tato úvaha zmíněna v dialogu *Ústava*, kde je hlavním odpůrcem Platónova Sókrata sofista Thrasymachos, který po Sókratovi požaduje, aby podal přesnou definici pojmu spravedlnosti a toho, co je spravedlivé. Thrasymachos se také snaží obhájit svou vlastní definici spravedlnosti: „Já tvrdím, že spravedlivé není nic jiného než to, co je prospěšné pro silnějšího.“⁷

V dialogu *Gorgiás* je Kalliklés zastáncem konzervativního názoru a odmítá názor Sókrata, že by ve společnosti měla vládnout rovnost hospodářská, politická a sociální, označovaná jako „mít stejně“, neboť to odsuzuje vynikání nad ostatními, tedy snahu „mít více“. Sókratés oproti tomu hájí zájmy rovnosti, a při své řeči se opírá o *kosmos* – řád, který vládne na nebi i na zemi a který se projevuje mezi lidmi a bohy jako vzájemné společenství založené na přátelství, uměřenosti, rozumnosti a spravedlnosti. A Kallikleovi Sókratés vytýká: „Ale ty, jak se mi zdá, přes všechnu svou moudrost si těchto věcí nevšímáš a nepozoruješ, že rovnost, ta geometrická, má velký význam i mezi bohy i mezi lidmi, kdežto podle tvého mínění je třeba pěstovat zásadu „mít víc“; nedbáš totiž geometrie.“⁸

Označení „geometrická“ je příznačné pro názor Platónova Sókrata o rovnosti, a tudíž také o spravedlnosti, jež v Řecku byla společně se zbožností, statečností a dalšími nazývána ctností, *areté*. Geometrická rovnost, *isotés*, v tomto případě není rovností naprostou, *pleonexia*, ale poměrnou. Tímto určením je myšlena rovnost ve smyslu matematickém, používaném dříve v antickém Řecku.⁹

Rozbor těchto dvou druhů rovnosti můžeme nalézt v dalším Platónově díle, v *Zákonech*, kde se o výkladu dozvídáme z úvahy Athénskeho hosta o žádoucí výměře práv jednotlivým stavům obce. K čemuž nemá docházet podle zásady naprosté „číselné rovnosti“, ale onou rovností poměrnou, geometrickou, neboť „stejně udělované nestejným by se totiž stávalo nestejným, jestliže by se mu nedostávalo náležité míry.“¹⁰ Ta spravedlivá rovnost, již není tak

⁶ PLATÓN. *Platónovy spisy: Svazek III: Gorgiás*. Oikoymenh, Praha, 2003, 484a

⁷ PLATÓN. *Ústava*. Svoboda – Libertas, Praha, 1993, I, 338c

⁸ PLATÓN. *Gorgiás*. 508a

⁹ NOVOTNÝ, F. *O Platónovi*. 1949, s. 357.

¹⁰ PLATÓN. *Zákony*. Oikoymenh, Praha, 1997, VI, 757a

snadné vystihnout je ta, která ve správném poměru „většimu uděluje více a menšímu méně, dávajíc jednomu i druhému přiměřený úděl podle jejich přirozené povahy, a také pocty vždy udílí větším v dobrosti větší, těm pak, kteří mají opačnou míru dobrosti a vzdělání, menší, jedněm i druhým to, co jim přísluší a podle náležitého poměru.“¹¹

Naprostá rovnost je také odmítána v *Ústavě*. Zde je ironicky vychvalována demokracie jakožto ústava bez vlády: „A jak se zdá, bude to ústava příjemná, neznající pána, pestrá, taková, která dává jakousi rovnost rovným i nerovným.“¹²

Jednou z největších snah Platónova filosofického myšlení bylo nalézt, objasnit a upevnit pojem spravedlnosti a jeho definici. Platón se neustále pokoušel o úpravu společenského soužití. Výsledkem této snahy se stal dialog o spravedlnosti, *Ústava*, v němž představil střed Sókrata v rozhovoru na téma spravedlnosti se zastáncem jiné zásady - že moc je právo, se sofistou Thrasymachem. Snahu Platóna, definovat pojem spravedlnosti, lze sledovat již od I. knihy *Ústavy*, která je jakýmsi průřezem dobovými názory na téma spravedlnost. Nejvíce se ale Platón definici spravedlnosti věnuje v knihách II až IV, kde se pokouší dospět k této definici jakožto harmonii tříd v obci a harmonii jednotlivých částí duše v jednotlivci.¹³ Analogie obce-duše tedy zaujímá významné místo v teorii spravedlnosti v *Ústavě*.

II. Pojem spravedlnosti v *Ústavě*

Ústava jakožto název Platónova velkého díla není přesným překladem slova *politeia*, jehož význam obsáhne vše od „podmínek a práv občana“ až po „složení státu“. Li Xiang Guo překládá toto slovo jako „ideální stát“ a představuje tak Platónovo dílo jakožto pojednání o ideální, ba přímo utopické podobě státu – *kallipolis*. Sókratův popis ideálního a spravedlivého založení a řízení obce však začíná až uprostřed *Ústavy*, mezi knihami V až VII, kde bychom vedle zmíněných institučních představ Platónovy dokonalé obce našli také epistemologickou a ontologickou úvahu založenou na teorii idejí představené především známými alegoriemi o Slunci, přímce a jeskyni.¹⁴

Na začátku II. knihy se dočteme o těžkém úkolu, který má splnit Glaukón, totiž objasnit, co je spravedlnost a proč by pro člověka měla být v každém případě lepší spravedlnost než

¹¹ Tamtéž, VI, 757b

¹² PLATÓN. *Ústava*. 1993, VIII, 558c

¹³ Tamtéž, Předmluva k dílu: *K Platónově Ústavě* (dr. Petr Horák, CSc.), s. 10 – 11.

¹⁴ TIAN YUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. Peking University, s. 331.

http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/022_Wu_Tianyue_3rd_BESETO.pdf

nespravedlnost. Glaukón po rozsáhlé promluvě sofisty Thrasymacha, který vyzdvihuje nespravedlnost a o tom, co má být spravedlivé, prohlašuje, „že spravedlivé není nic jiného než to, co je prospěšné pro silnějšího“¹⁵, vyzývá Sókrata, aby jeho i ostatní řečníky přesvědčil opravdu, nikoli pouze zdánlivě, o tom, že spravedlnost je přeci jen lepší než nespravedlnost: „A přece, Sókrate, mně se to nějak nezdá. Řešení ovšem neznám: uši mi zaléhají od toho, co slyším od Thasymacha a od tisíců dalších, ale výklad o spravedlnosti jako o něčem lepším, než je nespravedlnost, jsem ještě tak, jak chci, neuslyšel od nikoho; chtěl bych slyšet chválu na ni o sobě, a myslím, že bych to mohl slyšet od tebe. Proto tady pronesu obsáhlou chválu nespravedlivého života a tímto proslovem ti ukáži, co asi bych chtěl slyšet zase od tebe, když budeš plísnit nespravedlnost a chválit spravedlnost.“¹⁶ Glaukón pak představuje názory těch, kteří dávají přednost nespravedlnosti, jež se zdá být mnohým lidem schůdnější cestou, poskytující nespravedlivému člověku mnohem více výhod než cesta člověka spravedlivého.¹⁷

Glaukón také vykládá o vzniku a přirozené podstatě spravedlnosti: „Tak tedy říká se, že konat bezpráví je ve své přirozenosti dobrem a že bezpráví snášet je zlem; že však snášet bezpráví obsahuje více zla, než kolik obsahuje činění bezpráví. A proto si prý potom lidé začali dávat zákony a navzájem uzavírat smlouvy a nazývat příkaz, takto stanovený, zákonným a spravedlivým. Takový je tedy zrod a podstata spravedlnosti: je uprostřed mezi nejlepším dobrem – nepodstupuje-li trest ten, kdo působí křivdu, a největším zlem – nemá-li možnost pomstít se ten, kdo bezpráví snáší. Protože tedy to, co je spravedlivé, leží uprostřed těchto dvou krajností, stává se předmětem lásky nikoli jako dobro, ale jako něco, co dochází cti z neschopnosti činit bezpráví.“¹⁸ Glaukón zde neurčuje spravedlnost jako něco naprosto dobrého nebo naopak jako něco zcela špatného. Spravedlnost a její podstatu umísťuje mezi tyto dva extrémy a spravedlnost pak označuje za záležitost kompromisu.

Slova se dále ujímá Glaukónův bratr Adeimantos, který mluví o běžné náboženské praxi, při níž si někteří kupují přízeň bohů a vykupují tak své nespravedlivé jednání tučnými oběťmi; a o pohledu básníků, kteří chválí spravedlnost, ovšem pro různé dary, které spravedlivý člověk dostane od lidí i od bohů. Jako příklad takového básníka uvádí Homérův verš: „Takovou slávu má král, muž bez vady, podobné myslí, který je ochráncem práva. Mu nese černavá

¹⁵ PLATÓN. *Ústava*. 1993, I, 338c

¹⁶ Tamtéž, II, 358d

¹⁷ Tamtéž, II, 357b – 368d

¹⁸ Tamtéž, II, 358e–359b

půda ječmen a pšeničný klas, mu tíží ovoce stromy, stáda se pořád mu množí a moře mu dodává ryby.“¹⁹

Podle Adeimanta se ale oslava takové spravedlnosti, která má vést k zisku materiálních darů, stane důsledkem toho, proč lidé sklouznou od spravedlnosti k nespravedlnosti a páchání bezpráví díky touze po majetku. Pak už lidé nebudou chtít spravedlivými skutečně být, ale budou se snažit jako spravedliví pouze vypadat. V takovém případě spravedlnost ztrácí svou mravní a praktickou hodnotu a všeobecně pak vládne mínění, že: „Zcela nespravedlivý bude šťasten, bude-li se zdát spravedlivým, zcela spravedlivý však bude nešťasten.“²⁰ , neboť: „Vše, co se říká, svědčí o tom, že budu-li spravedlivý, ale nebudu-li se jím také zdát, neexistuje pro mě žádný prospěch, nýbrž zjevně jen útrapy a dokonce tresty; na nespravedlivého, který si však zajistí zdání spravedlnosti, ale čeká nevýslovný život.“²¹

Dále Adeimantos ukazuje, stejně jako jeho bratr Glaukón, na převažující názor mezi lidmi, kteří nespravedlivé „boháče a jinak mocné – považují za šťastné a snadno jim prokazují úctu na veřejnosti i v soukromí, zatímco lidi žijící opačně, pokud jsou nemajetní a chudobní, zase přehlížejí a tupí, ač jsou o nich obecně toho mínění, že jsou lepší, než oni první.“²²

Glaukón, přesto, že ukazuje domnělé výhody nespravedlnosti, chce po Sókratovi, aby prokázal, že je nespravedlnost zlem a že lepší je spravedlivý způsob života; chce, aby bylo prokázáno, že existuje dobro, po kterém bychom toužili, ne však kvůli zisku, který by z něho plynul, ale pro něj samotné – tedy po spravedlnosti jakožto nejkrásnějším druhu dobra.²³

Sókratés tedy začíná hledat, co je spravedlnost, a začíná u obce: „O spravedlnosti říkáme, že je to záležitost jednotlivce, je to však snad i záležitost celé obce? Obec je potom něco většího než jeden muž? Snad je proto spravedlnost uvnitř většího celku ve větší míře a tím ji lze snadněji poznat. Tedy, chcete-li, budeme její povahu zkoumat nejprve na obcích a potom o ní uvažujeme stejným způsobem i pro jednotlivce tak, že podobnost s větším si budeme ověřovat na vzezření u menšího.“²⁴ A právě zde se setkáváme s analogií obce-duše v *Ústavě* poprvé. Jak můžeme vidět z výše popsaného kontextu, Sókratés mluví o analogii proto, aby díky ní dokázal dobro spravedlivého života a aby tak nejprve určil, co je vlastně spravedlnost.

¹⁹ Tamtéž, II, 363b. Platón zde cituje Homéra, Od. XIV. 109, 111-113.

²⁰ Tamtéž, II, 360d

²¹ Tamtéž, II, 365b

²² Tamtéž, II, 364b

²³ Tamtéž, II, 358a-362c

²⁴ Tamtéž, II, 368e-369a

III. Dvě pravidla v rámci analogie obce a duše v Platónově *Ústavě* z pohledu Bernarda Williamse

Abychom se mohli vůbec zajímat o samotnou definici spravedlnosti, *dikaiosyné*, v *Ústavě*, musíme se nejprve zabývat analogií obce a duše, jež zaujímá významné místo v teorii spravedlnosti v rámci tohoto dialogu. Pojem analogie²⁵ pochází z řeckého *analogia*, které původně označuje porovnání týkající se podobnosti mezi dvěma poměry a vztahy, což lze také specifikovat jako „analogii úměrnosti“ („the Analogy of proportionality“). Například slovo „harmonický“, *harmonia*²⁶, můžeme použít jako analogický termín k popisu hudební stupnice stejně dobře jako k pohybu nebeských těles.²⁷

Analogie obce-duše v *Ústavě* byla analyzována Bernardem Williamsem v jeho článku: „*The analogy of City and Soul in Plato's Republic*“, prvně publikovaném roku 1973. Tento článek, jak Myles Burnyeat tvrdí v jeho úvodu k Williamsovým esejům „dominoval diskuzi o tomto tématu odjakživa.“²⁸

V následujících kapitolách III až VI rozeberu Williamsovu analýzu analogie obce a duše tak, jak ji v dialogu *Ústava* vykresluje Platón. Williams upozorňuje na skutečnost, že se můžeme setkat se dvěma rozdílnými a proti sobě stojícími Platónovými popisy analogie obce-duše či alespoň popisy vedoucími ke dvěma modelům, skrze něž lze podle Williamse Platónovu analogii obce-duše v *Ústavě* chápat.

V prvním popisu Sókratés k otázce po spravedlnosti říká, že toto zkoumání vyžaduje ostrý zrak a pátrání po spravedlnosti v obci a v jednotlivci přirovnává ke čtení malých a velkých písmen, kdy se člověk musí nejprve zaměřit na to velké a obecné, aby mohl porozumět tomu menšímu a konkrétnějšímu: „Jelikož v tom nejsme dost zkušený, zdá se mi, že zde máme provést zkoumání asi tak, jako kdyby někdo poručil přečíst z velké vzdálenosti drobná písmenka někomu, kdo nevidí úplně dobře, a poté by se zpozorovalo, že táž písmenka jsou i někde jinde, a to větší a na jasnějším podkladě: tu by se, myslím, ukázalo jako šťastný objev

²⁵ Pojem *analogie*, latinsky *proportio*, by se dal přeložit jako obdoba. Jedná se o „mluvnický termín, který se objevuje v helénistické době u alexandrijských gramatiků počínaje Aristarchem. Aristarchova škola považovala určité skupiny tvarů za vzorové, v jazyce vyžadovala pravidelnost, např. v časování a skloňování.“ (BAHNÍK, V., BĚLSKÝ, J., BUSINSKÁ, H. *Slovník antické kultury*. Svoboda, Praha, 1974, s. 44.)

²⁶ Pojem *harmonia* je pojmem pythagorovců, kteří se zabývali matematikou a hudbou. „Dospěli k názoru, že hmota není jediným principem světa, nýbrž číselný vztah. Poznali, že výšky tónů i harmonie jejich se také zakládají na číselných poměrech. Harmonii pokládali za podstatu krásna a viděli ji všude kolem sebe, v přírodě, v duši, ve ctnostech. Planety pohybující se kolem ústředního ohně vydávají tóny vyznívající kouzelnou harmonií; člověk ji neslyší, protože je na ni zvyklý.“ Tuto hudbu sfér vyluzují Země, Protizemě, Měsíc, Slunce a pět planet. Celý svět je tak ztělesněním souladu a řádu. (BAHNÍK, V., BĚLSKÝ, J., BUSINSKÁ, H. *Slovník antické kultury*. Svoboda, Praha, 1974, s. 242.)

²⁷ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 336.

²⁸ Tamtéž, s. 332.

přečíst nejdříve tato a teprve na jejich základě se dívat na ta menší, jsou-li opravdu totožná.²⁹ Podle Sókrata nám tedy čtení velkých písmen, v tomto případě obce, pomůže při následném zaměření se na malá písmena, tedy na jednotlivce a jeho duši.

Williams ovšem zdůrazňuje, že tento postup nám pomůže ve zkoumání pouze tehdy, bude-li obojí, obec i duše, stejné povahy. Důvodem, proč se Platón domnívá, že obec i duše mají stejnou povahu, je skutečnost, že se termín spravedlnosti vztahuje jak na obec, tak na duši jejího obyvatele a že tím pádem představuje jednu společnou povahu pro obojí, obec i duši. Existuje tedy jistá analogie mezi obcí a lidmi v ní žijícími na základě souvislosti s jejich spravedlivým životem. Tedy hlavní otázka, kterou bychom si podle Williamse měli položit, zní: Co je spravedlnost? A od Platóna na ni pak očekáváme jednu jasnou odpověď.³⁰

Tento postup se ovšem komplikuje, když si všimneme, že Platónův Sókratés připouští, že jím zmíněný způsob zkoumání, během kterého se máme nejprve zaměřit na větší celek, tedy obec, a poté poznatky z ní získané přenést na menší část, již je jednotlivce, nemusí vždy fungovat: „Ukázalo se nám, že tím větším celkem je obec, a tak jsme ji založili pokud možno co nejlepší, protože dobře víme, že spravedlnost se může vyskytovat jen v obci, která je dobrá. Co se nám objevilo tam, to zde přenášejme na jednotlivce, a bude-li se to shodovat, bude to dobré. Objeví-li se ale v jednotlivci něco odlišného, vrátíme se zpět k obci a prozkoumáme to znovu.“³¹ Pokud se tedy u jednotlivce vyskytnou odlišné vlastnosti oproti obci, je podle Sókrata nutné vrátit se zpět k obci a poznatky z ní získané přezkoumat: „A budeme-li to porovnávat a navzájem třít jedno o druhé, snad dosáhneme toho, že tu spravedlnost vyšlehne, jako když se třou dřeva, a že ji budeme moci, když už se stala zřejmou, upevnit i v sobě samých.“³²

Platón je každopádně zcela přesvědčen o funkčnosti metody, jež spočívá v aplikaci spravedlnosti na obojí, obec i duši, a jež Williams nazývá „podobnost významu“ („the analogy of meaning“).³³ V rámci této první metody se jedná o pohyb zkoumání od obce směrem k jednotlivci. Tj. charakter obce určuje charakter svých obyvatel.

*

²⁹ PLATÓN. *Ústava*. 1993, II, 368d

³⁰ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. ed. Myles Burnyeat, Princeton and Oxford, Princeton university press, 2007, s. 108.

³¹ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 434e

³² Tamtéž, IV, 435a

³³ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 108.

Avšak dále se setkáváme s druhým možným popisem analogie, jež je možné v *Ústavě* nalézt: „Nemusíme potom nutně shodně uznávat, že v každém z nás jsou obsaženy tytéž druhy a mravy, jaké jsou i v obci? Vždyť odjinud snad do ní proniknout nemohly, a bylo by směšné domnívat se, že vznětlivost vznikla v obcích jinak, než z těchto jednotlivých lidí, kteří tuto vlastnost mají, jako jsou obyvatelé Thrákie, Skythie a vůbec národy ležící nad námi, a podobně touha po poznání, jež se snad nejvíce připisuje naší zemi, nebo lačnost po penězích, o níž by se mohlo říci, že je ve značné míře vlastní Foiníčanům a obyvatelům Egypta.“³⁴

Tyto tři příklady (cit touhy po vědění, cit vznětlivosti a smysl pro hmotný zisk) odpovídají třem prvkům jeho analogie obce-duše (moudrosti, vznětlivosti, žádostivosti).³⁵

Zpočátku by se mohlo zdát, že tento pohled podporuje první popis, tj. podobnost významu. Při bližším pohledu ale zjistíme, že se ubírá zcela jinou cestou. Zatímco v prvním popisu se jednalo o zkoumání směřované od obce k jednotlivci, tedy skutečnosti zjištěné u obce jsme přenášeli na jednotlivce, v tomto případě se naopak říká, že obec se bude nazývat například vznětlivou tehdy, budou-li všichni nebo většina z jejích obyvatel vznětliví.

Tedy v druhé metodě se jedná o pohyb zkoumání naznačený směrem od obyvatel k obci, tj. charakter obce je určen jejími obyvateli.³⁶

Williams tento popis nazývá pravidlem „od části k celku“ („the whole – part rule“) a úvahy provedené na základě této metody považuje za určitých podmínek za velmi rozumné (že aplikace v této podobě nemusí vždy platit, si ukážeme později na příkladě s námořníky). Dokud ovšem nenajdeme něco, co podpoří původní myšlenku – tj. snahu nalézt společnou vlastnost, díky níž můžeme poznatky získané v obci bez jakýchkoli komplikací přenést i na jednotlivce, je v tomto druhém argumentu stále přítomno něco, co ho popírá:

Když například

prohlásíme, že obec je „F“ - například vznětlivá proto, že její obyvatelé jsou „F“ - vznětliví, získáme tímto vysvětlení, jak vznětlivost aplikovat na obojí, obec i její obyvatele. Tudiž se pokus, jak tuto metodu aplikovat opačně, zpět na lidi, jeví jako zbytečný, protože skutečnost, jak aplikovat pojem vznětlivosti na obojí, obec i jednotlivce, byla již vysvětlena. Navíc, pokud se budeme snažit pochopit aplikaci „F“ jako společný logos či povahu, kterou jsme hledali, dosáhneme pouze absurdnosti. Neboť společný logos tak, jak by vypadal na základě této vlastnosti, „F“, by musel představovat něco, jako když řekneme, že „x je F“, kde „x“

³⁴ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 435e

³⁵ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 108.

³⁶Tamtéž, s. 108.

zahrnuje podstatné části z „F“. Tedy, že obec („x“) je vznětlivá („F“), protože její obyvatelé („x“) jsou vznětliví („F“). Z toho je ale patrné, že se točíme stále v kruhu, poněvadž se vždy ocitneme znovu na začátku. Z příkladu vyplývá, že pravidlo „od části k celku“ tedy nemůže být podpořením „podobnosti významu“, ale spíše je jeho popřením. Jednoduše řečeno, tímto popisem nelze oba Sókratovy postupy sjednotit.³⁷

Nicméně se zdá, že se Platón nezabýval tím, jestli je možné jakýkoliv existující pojem aplikovat na obojí, obec i jednotlivce, (jakožto společný logos) podle pravidla „od části k celku“. Například se setkáváme se sporným pojmem štěstí na začátku IV. knihy³⁸, kde Sókratés na Adeimantovu námitku, že vojáci podle jeho výkladu nemůžou být příliš šťastní, odpovídá: „Nyní tedy, jak myslíme, vytváříme šťastnou obec ne tak, že bychom v ní vytrídili jen několik málo šťastných jedinců, ale vytváříme ji šťastnou jako celek. ... Stejně jako kdybychom nanášeli barvy na sochu a někdo, kdo by k nám přistoupil, by nás plísnil, že na nejkrásnější části těla neklademe nejkrásnější barvy. ... zvažuj, zda nečiníme celek pěkným tak, že dáváme každé jeho části to, co jí patří.“³⁹

Tedy štěstí obce není určeno vládou většinou nebo jakýmkoli z jejích šťastných obyvatel zrovna tak, jako krása sochy nezávisí na kráse jejích jednotlivých částí. Štěstí obce v tomto případě plyne z pohledu na obec jakožto celek; pro štěstí obce není důležité zabývat se štěstím každé z jejích částí, ale je důležité dohlížet na to, aby každé její části bylo poskytnuto to, co jí náleží (neboli později zmíněná zásada „konat svou práci“). Což se ovšem částečně shoduje s výše zmíněným pravidlem „od části k celku“, v rámci kterého se také hledí na to, aby jednotlivé části měly, co jim patří. Avšak částečně je tento případ štěstí v rozporu s tímto pravidlem, neboť štěstí obce nemá být určováno jejími jednotlivými šťastnými částmi, obec má být šťastná jako celek.⁴⁰

Williams dále poukazuje na to, že u Platóna lze nalézt jakési dva druhy pojmů: Například vedle sporného případu štěstí, narážíme na problém u pojmu „velký“, kde jistě budeme souhlasit s tím, že velký dav námořníků ještě nutně nemusí být davem velkých námořníků. Zato při použití pojmu „rozzuřený“, není pochyb o tom, že rozzuřený dav námořníků je davem rozzuřených námořníků. Druhý z pojmů, „rozzuřený“, dodržuje pravidlo „od části k celku“, ale první pojem, „velký“, toto pravidlo nedodržuje. Williams ovšem upozorňuje, že

³⁷ Tamtéž, s. 109.

³⁸ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 419 a ff

³⁹ Tamtéž, IV, 420b-d

⁴⁰ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 109.

Platón s tímto rozlišením nepracuje a spíše se snaží ukázat, že pro neurčité velké množství pojmů, mezi nimiž zřejmě najdeme i spravedlnost, existují dvě hlediska, a tudíž, že je možné použít obě pravidla:

To znamená za **(a)**, že obec je „F“ pouze tehdy, když jsou její obyvatelé „F“ – pravidlo „od části k celku“; a za **(b)**, že vlastnost obce, „F“, platí i pro jednotlivce, tj. pro obec i jednotlivce platí stejný logos, význam onoho „F“ – „podobnost významu“.⁴¹

Pokus skombinovat tyto dvě pravidla, jak jsme výše zjistili, nás pouze odsoudil k bloudění v kruhu. Platón se tomuto problému vyhýbá tím, že pravidlo „od části k celku“ aplikuje pouze na vztah vycházející směrem od jednotlivce k nějakému dalšímu prvku a nesnaží se samu aplikovatelnost „F“ na obec chápat jako společný logos platný pro obojí – to by nás totiž opět vodil kruhem. Proto již Platón dále nevysvětluje, co představuje „F“ pro samotného jednotlivce. Vlastnost „F“ má po aplikaci na obec pouze poskytnout vysvětlení, že „F“ platí pro obojí. Tím dochází k redukci společného logu v rámci pravidla „od části k celku“.⁴²

Dále za **(c)**, každá z podstatných složek obce – moudrost, vznětlivost, žádostivost – koná svou práci, což znamená:

Že za **(d)** moudrost koná svou práci v obci tak, že v ní vládne.

Aplikací **(a)** na případ spravedlnosti dosáhneme toho, že za **(e)** je obec spravedlivá tehdy, pokud jsou její obyvatelé spravedliví – pravidlo „od části k celku“. A zároveň platí požadavek společný jak pro obec, tak pro jednotlivce, tedy platnost bodu **(c)** – každá složka (ať už v obci nebo v duši) koná svou práci. Musíme se však zeptat, čím je spravedlnost, co znamená pro obec? Neboť stejně jako obec, i její tři části se skládají z lidí. Nabízí se tedy otázka, jak můžeme vysvětlit povahu částí? Tu můžeme vysvětlit tedy zřejmě stejně jako v případě obce, která je také tvořena lidmi, a tudíž při použití pravidla „od části k celku“ opět obyvatelé určují povahu daných částí. Získáme tedy tvrzení, že daná část má vznětlivou povahu, jsou-li lidé, ze kterých se skládá také vznětlivé povahy. Toto vše, jak se zdá, vypovídá ve prospěch pravidla „od části k celku“. Nakonec tedy získáme bod **(f)**, který říká, že část obce je moudrá, vznětlivá či žádostivá tehdy, pokud jsou i její lidé takoví.⁴³

Když vše shrneme, tak se spravedlnost obce, jako všeho ostatního zakládá na tom, že musí obsahovat všechny tři části a každá z nich musí konat svou práci, tedy to, k čemu je nejlépe uzpůsobena: „Obec se však ukázala být spravedlivou tehdy, když tři druhy s přirozenými

⁴¹ Tamtéž, s. 109.

⁴² Tamtéž, s. 109.

⁴³ Tamtéž, s. 110.

vlohami v ní přítomné činily každý to, co mu náleží – a rozumnou, statečnou a moudrou se jevila pro některá jiná hnutí myslí a jiné vlastnosti těchže skupin.⁴⁴

Spravedlivá obec tedy musí obsahovat část moudrou, vznětlivou a žádostivou. A poněvadž tato obec musí obsahovat i část žádostivou, musí podle bodu **(f)** – část obce je moudrá, vznětlivá nebo žádostivá tehdy, jsou-li také její obyvatelé takoví – mít i žádostivé obyvatele. Zároveň se z Platónových úvah můžeme dozvědět, že v obci je většina žijících obyvatel žádostivé povahy, protože nejnižší třída, třída žádostivá, je zároveň tou v obci nejrozšířenější. Z čehož vyplývá, že většina obyvatel tvořící spravedlivou obec musí být žádostivého charakteru. Což nás vede k tomu, že se nám žádostivý člověk jistě nebude zdát zrovna spravedlivým. Další možností je, že by většina z obyvatel obce byla nespravedlivá, což je ale zase v rozporu s bodem **(e)** – že obec je spravedlivá tehdy, pokud jsou její lidé spravedliví.⁴⁵

Tento rozpor je podle Williamse nemalým problémem působícím v jádru *Ústavy*. Zde se objevuje otázka, co bude následovat, pokusíme-li se tedy na toto podívat z jiného úhlu, přijmeme-li platnost bodu **(e)** – viz výše, a přitom zachováme podobnost mezi obcí a duší jednotlivce, jak ji zřejmě chápal Platón.

Pak lze říci: protože jsou lidé spravedliví, platí pro ně za **(d)** – že moudrost vládne. Potom na základě tohoto úsudku a podobnosti mezi obcí a duší jednotlivce lze usoudit, že jakýsi kontrolující rozum (bezpochyby v nějakém spíše omezeném způsobu) bude působit v duši každého jednotlivce i té nejnižší žádostivé třídy. Malé množství tohoto kontrolujícího rozumu, *logistikonu*, můžeme vidět i v tom, že každý koná svou práci a to tu, k níž se svou přirozeností nejlépe hodí, což je u Platóna zároveň tím nejvyšším projevem sociální spravedlnosti.⁴⁶

Ocitujme *Ústavu*: „A řekli jsme přece, že nalezneme-li ty tři pojmy, bude to, co zůstane, spravedlnost. Vždyť to je nutné, řekl. A přece, pravil jsem já, jestliže bychom měli rozhodnout, co z těchto vlastností, jsou-li v obci přítomny, nejvíc napomůže naší obci k dokonalosti, bude zatěžko soudit, zda je to shoda ve smýšlení řídicích a řízených, nebo zda je to u vojáků vrozené zachovávání zákonného názoru na věci, jichž je třeba a jichž není třeba se bát, či zda je to moudrost a ostražitost, přítomná ve vládnoucích činitelích, anebo zda nejvíce činí obec dobrou to, je-li v dítěti, v ženě, v otroku i ve svobodném, v řemeslníkovi, v řídicím a v řízeném přítomna zásada, že každý jednotlivce vykonává jen to, co mu náleží, a

⁴⁴ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 435b

⁴⁵ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 110.

⁴⁶ Tamtéž, s. 110.

nevyvíjí mnohostrannou činnost.⁴⁷ Zde je odkaz na dobročinný vliv moudrosti, *frónésis*, u vládnoucí vrstvy obce a také odkaz na kontrast k moudrosti – onu zásadu „konat svou práci“, kterou, jak jsme se dozvěděli, nalezneme i v otrocích, ženách a dětech.

Tedy to, co skutečně dělá z obce dobrou obec, nejsou vlastnosti jednotlivých vrstev, ale jednoduše sociální spravedlnost v podobě toho, že „každý jednatel vykonává jen to, co mu náleží a nevyvíjí mnohostrannou činnost.“⁴⁸ Je patrné, že tato schopnost nevyhází z nitra člověka, neboť není jeho vlastností. Pokud ale tato skutečnost nevyhází z nitra, ale zvenčí, musí v nitru jednatelce existovat něco, co přitakává a co tuto schopnost vyvolává.⁴⁹

Pokud má být i v té nejnižší žádostivé třídě přítomen nějaký kontrolující rozum, který je tím zevnitř působícím prvkem a který spouští schopnost „konat svou práci“ a dále pomáhá držet se daného úkolu a tolerovat vládce, a pokud opět vezmeme na vědomí také podobnost mezi obcí a individuální duší, dojdeme k absurdnímu zjištění. Totiž, že by v duši spravedlivého člověka naslouchala žádostivá složka kontrolujícímu rozumu, *logistikonu*, jež by ale nevyházela z duše jako její samostatná složka, ale přímo z oné žádostivé složky spravedlivé duše. Z této absurdity je jasné, že je nemožné, aby v duši jednatelce žádostivost něčemu naslouchala, a už vůbec ne rozumu.⁵⁰

Williams na základě této skutečnosti usuzuje, že se jedná spíše o jakýsi trénink, či způsob sebekontroly a snahu držet své touhy pod kontrolou rozumem buď v zastoupení, nebo alespoň skrze spolupráci se vznětlivostí. Pokud se s tímto novým poznatkem vrátíme od jednatelce zpět k obci, tak při pohledu na ni určitě neuvidíme rozumně a ochotně spolupracující žádostivou třídu, zato jistě najdeme rozumově vládnoucí třídu, jež díky dokonale vznětlivé vojenské síle drží v patřičných mezích utlačovanou a oslabovanou pracovní žádostivou třídu, což už se tolik nepodobá ideálnímu státu, *kallipolis*.⁵¹

Williams se díky výše zmíněným skutečnostem ptá: zaprvé, zda Platón nepoužil svou analogii k tomu, aby mohl získat obojí – představu ideálního státu a zároveň kontrolu nad nejnižší složkou obce; a zadruhé, jestli nás Platón nenutí přijmout stanovisko (e) – že obyvatelé spravedlivého města jsou také sami spravedliví.⁵²

⁴⁷ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 433c-d

⁴⁸ Tamtéž, IV, 433d

⁴⁹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 111.

⁵⁰ Tamtéž, s. 111.

⁵¹ Tamtéž, s. 111.

⁵² Tamtéž, s. 111.

Na základě pasáže z *Ústavy* nezbyvá než na obě otázky odpovědět „ano“: „...že by se měl každý jedinec starat jen o jednu věc z těch, které se týkají obce, a to o tu, pro niž je jeho přirozená podstata nejpříhodněji utvořena. ... A že spravedlnost znamená vykonávat to, co komu náleží, a ne dělat mnoho věcí najednou.“⁵³

Co se týče rozumnosti, *sófrsyné*, Platón je toho názoru, že je to ctnost, která je vlastní všem obyvatelům obce. O této ctnosti se zmiňuje jako o shodě panující mezi všemi vrstvami, lepšími i horšími: „...rozumnost se podobá jakémusi hudebnímu souladu. ... rozprostírá se po celé obci naprosto ve všech jejich částech jako po strunách a vyvolává souzvuk nejslabších, nejsilnějších i středních, ať už jejich rozumem či jejich silou, počtem. ... takováto shoda je rozumnost, přirozený souzvuk horšího s lepším v tom, které z nich má mít řídicí úlohu jak v obci, tak v každém jednotlivci.“⁵⁴; *Sófrsyné* působí tak, že mezi jednotlivci je jasné, kdo má vládnout a kdo má poslouchat, v duši je to pak podobné.

Takový závěr ale komplikují jiné teze z *Ústavy*: „...pokud se týká duše – je obsaženo jednak něco, co je lepší, jednak něco, co je horší. ... A mnoho rozličných žádostí, jak slasti tak trýzní, by se jistě našlo zejména u dětí, žen, otroků a u tak zvaných svobodných v prostém davu a v nižších lidech. ... Avšak s prostými a uměřenými žádostmi, jež se dávají vést uvažováním ve spojení s rozumem a správným míněním, se shledáš jen u malého počtu lidí, kteří jsou naprosto dokonale zrozeni i vychováni.“⁵⁵ Zde zase Sókratés naopak prohlašuje, že s rozumností se setkáme jen u málokterých jednotlivců, a to u těch, kteří jsou k účelu této ctnosti zrozeni a vychováni. Oproti tomu, nelichotivé žádostivosti přisuzuje tentokrát té nejnižší vrstvě obyvatel. Platón v závěru používá analogii obce-duše k tomu, aby tak podpořil svou představu svrchované rozumově vládnoucí moudré vrstvy, kterou navíc odůvodňuje odkazem na nadřazenost duše nad tělesnými žádostmi.⁵⁶

Analogie bude ovšem obousměrně fungovat pouze tehdy, budou-li vrstvou moudrých ovládaní obyvatelé obce v dostatečné míře podobní oněm rozumem ovládaným chaotickým touhám v duši. Tj. i ovládaní obyvatelé musejí být plni těchto chaotických tužeb. Přesto, pokud se ukáže, že takoví skutečně jsou, bude nakonec výsledek Platonových myšlenek mnohem méně zajímavý, než se zpočátku zdálo.⁵⁷

⁵³ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 433-4

⁵⁴ Tamtéž, IV, 431e-432a

⁵⁵ Tamtéž, IV, 431b-d

⁵⁶ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 111.

⁵⁷ Tamtéž, s. 112.

IV. Třetí „pravidlo vládnoucí části“ a vadné podoby státního zřízení

Pokud se tedy vzdáme přesvědčení, že všichni nebo většina obyvatel spravedlivé obce jsou spravedliví, a tudíž vzdáme-li se zároveň pravidla „od části k celku“ kvůli *dikaioyné*, neboť jsme již dříve zjistili, že v obci žije nejvíce obyvatel žádostivé povahy, které určitě nemůžeme pokládat za spravedlivé, pak toto pravidlo můžeme nahradit jeho slabší podobou – pravidlem „vládnoucí části“ („the predominant section rule”).⁵⁸

Z tohoto pravidla potom vyplývá, že:

(g) obec je „F“, pokud její vládnoucí, nejvlivnější nebo převažující obyvatelé jsou „F“.

Pokud pravidlo **(g)** aplikujeme na spravedlnost, dojde ke zrušení důsledku, že obyvatelé jsou spravedliví. Místo toho se nám pouze potvrdí skutečnost, o které jsme věděli již dříve - totiž, že spravedlivá je pouze ona vládnoucí vrstva moudrých, která ovládá žádostivé obyvatele obce, kteří spravedliví nejsou. Význam tvrzení **(g)** se ale nevztahuje pouze na oblast spravedlnosti. Platón toto pravidlo „vládnoucí části“ také aplikoval při rozboru a diskuzích o degenerovaných formách *polis* v VIII. knize *Ústavy*. Zde na základě tohoto pravidla určuje charakteristiky takových obcí, jakými jsou: ctižádostivá tímokracie, oligarchie, v níž vládne malá skupina bohatých občanů, volná demokracie a krutá tyranie.⁵⁹

S ohledem na ideu „vládnoucí části“ bychom si měli připomenout pravidlo „od části k celku“, které je uvedeno v *Ústavě*: „Jistě víš, otázal jsem se, že i lidských povah musí být tolik, kolik je druhů ústav? Anebo si myslíš, že ústava se rodí odněkud z dubu nebo ze skály, a nikoli z mravních zásad občanů, usazených v obcích? Vždyť ty přece s sebou stáhnou všechno ostatní tam, kam se samy kloní.“⁶⁰ Pokud se zaměříme na některé skutečnosti, které Platón prohlašuje o degenerovaných obcích, zjistíme, že nás dovedou zase zpátky ke spravedlivé obci. Zároveň zde ale dochází ke zdatelnému napětí v oblasti užití Platónovi analogie. Je zcela jasné, že v degenerovaných obcích nejsou všichni její obyvatelé stejného charakteru jako celá obec. Najdeme zde totiž také zmínky o obyvatelích zcela odlišné povahy od obce, ve které žijí.⁶¹

Například tyranie, *tyrannis*, je takový druh obce, v níž je kladen důraz na zásadní odlišnost mezi vládnoucím tyranem a ostatními obyvateli obce: „Měj stále na paměti podobnost mezi

⁵⁸ Tamtéž, s. 112.

⁵⁹ Tamtéž, s. 112.

⁶⁰ PLATÓN. *Ústava*. 1993, VIII, 544d

⁶¹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 112.

obcí a mužem. ... Nejdříve vezmeme obec, pravil jsem – řekneš, že tyranem spravovaná obec je svobodná nebo otrocká? Co nejvíce otrocká, odpověděl. A přece v ní vidíš pány a svobodné lidi! Vidím, pravil, ale těch je nějak málo; obecně řečeno všechen její celek je nedůstojně a uboze otrocký – včetně své nejslušnější složky.⁶² Zde je vidět, že obec jakožto celek, i její nejlepší prvek, je v tomto státním zřízení zotročován menšinou - panovníkem. Obyvatelé těch nejlepších ctností toto zřízení nenávidí a před tyranem prchají z obce. Tj. celkový charakter obce je špatný a dobrá většina obyvatel je nedobrovolně zotročována menšinou.⁶³

V ostatních druzích obce může být zase menšina horší povahy oproti celkovému charakteru obce a většině obyvatel, kteří dodržují zákony. Tj. celkový charakter obce je dobrý, ale najdeme zde menšinu tyranského charakteru: „A je-li ovšem v obci takových lidí jen malý počet a zbylý dav je při rozumu, tu z obce odejdou a slouží jako osobní stráž u nějakého jiného tyrana, anebo je-li válka, slouží za žold. Vyskytnou-li se však ve chvílích míru a pokoje, zůstanou na místě a ve své obci se dopouštějí mnoha malých přestupků.“⁶⁴

Tedy, jak je vidět, při malém počtu mají lidé takové povahy jen malý vliv. Ale pokud jejich počet vzroste na většinu a pokud je ostatní obyvatelé ještě k tomu následují, pak stvoří tyrana: „Jsou-li ovšem potom v obci takoví lidé, i jiní, kteří s nimi jdou v jedné řadě ve velkém počtu, a svůj počet si uvědomují, jsou to potom oni, kteří pomocí zaslepenosti lidu přivádějí tyrana na svět, a to toho člověka, který má z nich nejvíce v duši toho největšího a nejúplnějšího tyrana.“⁶⁵ Zde je možné vidět požadavek kladený na obyvatele v tyranské obci, aby vlivná a dominantní část obyvatelstva sdílela stejný charakter se svou obcí jakožto celkem.⁶⁶

Dalším státním zřízením, kterému se Platón v *Ústavě* věnuje, je demokracie: „Tatáž nákaza, která se zrodila v oligarchii a pak ji zahubila, zrodí se i v tomto zřízení z uvolněnosti, a to ve větší míře a o větší síle, a demokracii uvede do otroctví.“⁶⁷ A „Měl jsem tím tedy na mysli druh zahalečů a marnotratníků, jejichž nejstatečnější část je vede a méně statečná jde za ní. Je potom připodobňujeme ke trubcům: první skupina k těm, kteří žihadla mají, druhou k těm, kteří nemají. ... V demokracii je pak tato skupina, s výjimkou několika málo jedinců, vedoucí složkou; její dravější část řeční a jedná, kdežto zbytek sedí kolem řečnických tribun, bzučí a nesnese, mluví-li někdo něco jiného, takže v takovémto ústavním zřízení je všechno,

⁶² PLATÓN. *Ústava*. 1993, IX, 577c

⁶³ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 112.

⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IX, 575c

⁶⁵ Tamtéž, IX, 575c

⁶⁶ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 112.

⁶⁷ PLATÓN. *Ústava*. 1993, VIII, 563e

s výjimkou něčeho mála, spravováno právě takovými lidmi.⁶⁸ Trubci se tedy vyskytovali již v oligarchii, ale až v demokracii se stali vládnoucí složkou obce. Tito trubci, jež se stali vládnoucí složkou obce, jsou zároveň složkou nejpočetnější.

Demokraticky řízená obec se ukazuje jako zvláštní problém co se týče rozdělení obyvatel z hlediska povahy. Sókratés totiž, v souvislosti s hlavním znakem demokracie, mluví o této demokratické obci jakožto o státě, v němž lze nalézt všechny druhy lidských povah: „Kde ovšem existuje volnost, tam si zřejmě každý může uspořádat život tak, jak se mu to líbí. ... Myslím si, že v této ústavě by existovali daleko rozmanitější lidé.“⁶⁹

Je tedy obtížné určit, jaké pravidlo v rámci analogie aplikovat na takovou obec. Po výroku z úryvku, je těžké přijmout Platónovo prohlášení, že obyvatelé demokratické obce jsou všichni „demokratické“ povahy. Tuto povahu popisuje Platón v *Ústavě*: „Zřejmě také prožívá každý den tak, že se oddává žádosti, která se právě namane: jednou se opijí a unáší se tóny flétny, tu zase pije vodu a nutí se k hubnutí, jindy se opět věnuje cvičení; někdy se straní veškeré činnosti a vůbec o nic nejeví zájem, a tu opět zase jako by se horlivě věnoval filosofii. Často se projevuje jako politik, vystupuje na řečniště a mluví a dělá, co ho právě napadne. A začne-li někdy nějakým válečníkům závidět, dá se unášet tímto směrem, začne-li závidět těm, kdo vedou peněžní akce, vrhá se zase do nich. A v jeho životě není žádný řád ani nutnost, nýbrž on sám označuje tento život jako příjemný, svobodný a blažený a napořád ho prožívá.“⁷⁰ Tak tedy vypadá Platónem vyložená „demokratická“ povaha člověka – je neustále se měnící, bez kloudných znalostí o čemkoliv a člověk mající tuto povahu je vždy připraven uspokojit svou aktuální žádostivost podle libosti.⁷¹

Vraťme se ale k tomu, zda je pro Platóna snadné dát na otázku, zda jsou všichni lidé demokratické obce takoví, kladnou odpověď. Zřejmě ne. Na druhou stranu je ale právě kladná odpověď tím jediným správným tvrzením. Protože jinak by bylo popřeno pravidlo „vládnoucí části“, které říká, že povaha obce je odvozena od povahy jeho vládnoucích nebo převažujících obyvatel.

To, co je v tomto případě v rozporu s tímto pravidlem je, že může nastat skutečnost, že je těch z řad vládnoucích málo, což nemusí nutně mnoho vypovídat o povaze ostatních obyvatel této obce, protože tato nepočetná vládnoucí skupina svou moc může získat a udržovat

⁶⁸ Tamtéž, VIII, 564b – 564e

⁶⁹ Tamtéž, VIII, 557c

⁷⁰ Tamtéž, VIII, 561d

⁷¹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 113.

prostřednictvím síly a výhrůžek, jak je tomu například u tyranské obce. Podobně je tomu také v případě původu oligarchického zřízení: „Tehdy vydají zákon, jímž pro oligarchické občanství vymezí hranice daným množstvím peněz: tam, kde má oligarchie vyhraněnější ráz, je to více peněz, kde je méně vyhraněná, méně. Rovněž vyhlásí, že se na úřadech nesmí podílet ten, jehož majetek by nezapadal do předepsaného majetkového odhadu. Tohleto pak prosazují buď násilně zbraněmi, nebo i tak, že namísto tohoto postupu vyvolají strach, a až potom zavedou takovouto ústavu.“⁷² A právě tímto způsobem podle Platóna vznikla také demokracie – hrozbou síly: „Demokracie, jak myslím, vzniká potom tehdy, kdykoliv chudí po svém vítězství jednu část stoupenců druhé strany povraždí a druhou vyženou, a poté dopřejí zbylým účast na správě obce a na úřadech stejným dílem – a úřady se v ní ponejvíce losují. Však právě toto je demokracie, ať už se uskutečňuje pomocí zbraní nebo ze strachu, pravil.“⁷³ Tato ukázka představuje protiklad k tomu, co jsme se dozvěděli o oligarchii, v níž vládnou bohatí obyvatelé obce.⁷⁴

Demokratický stát je tedy státem, v němž vládne většina, a pokud tato většina nabude, po aplikaci pravidla, pozice vládnoucí části, pak musí být i celá obec „demokratické povahy“. Což je ovšem opět v rozporu s výše uvedeným Platónovým tvrzením, že v demokraticky spravované obci žijí lidé všech druhů povah. Tato „demokratická povaha“ se tedy zdá být jakýmsi zvláštním druhem povahy, která je charakteristická svou proměnlivostí a nestálostí. A Platón se tedy zřejmě opět pohybuje mezi dvěma rovinami, které jsou spojením dvou různých pohledů. Jedná se jednak o rovinu individuální – demokratická obec je státem, ve kterém mezi jeho obyvateli najdeme různé povahy, a jednak o rovinu sociální – je to takový stát, ve kterém je většina jeho obyvatel různé povahy – to znamená, že většina lidí žijících v demokratickém státě má nestálou a proměnlivou povahu. A tyto lidé jsou povahově ti samí lidé, které bychom našli v nejnižší vrstvě obyvatel spravedlivé obce.⁷⁵

⁷² PLATÓN. *Ústava*. 1993, VIII, 551b

⁷³ Tamtéž, VIII, 557a

⁷⁴ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 113.

⁷⁵ Tamtéž, s. 113.

V. Vztah mezi motivací jednotlivce a třídou obce

Takže, s výše uvedeným posledním závěrem se vracíme zpět k otázce, kterou jsme si již pokládali dříve, a to: jakou si máme udělat představu o Platónově klidném státě, kde vládne *logistikón*, kontrolující rozum, v podobě dalších obyvatel, aby se shodovala s Platónovou analogií a jeho politickými cíli? Na základě zjištěných problémů, se podle Williamse dá předpokládat, že je námi Platónova analogie namířena nesprávným směrem.⁷⁶

Základní analogii můžeme připodobnit k něčemu takovému, jako je rozdíl mezi člověkem, který se řídí rozumem a tím, který se řídí žádostivostí; a zrovna takový rozdíl je mezi různými státy. Poněvadž pokus vyvodit podmínku, za které je tato žádostivá třída ovládána svou formou – žádostivostí a za které ovládána není, je stejné, jako pokusit se stanovit podmínku, za které se jednatel řídí svou žádostivostí a kdy ne. To, čím se tedy zabýváme je jak zdravý stav jednotlivce, tak zdravý stav celé obce, a tomu příbuzný rozdíl mezi dobrým a špatným státem. Williams je toho názoru, že takovéto pokusy o zjednodušení problémů pouze na tyto problémy ještě více upozorňují.⁷⁷

Neboť, například o žádostivosti můžeme něco vypovědět pouze tehdy, je-li tato žádostivost pod kontrolou. Určitě totiž existuje značný rozdíl mezi člověkem, který dokáže udržet svou žádostivost pod stálou kontrolou, který není svou žádostivostí ovládán, ale který se jí řídí pouze v situacích, kdy je to nutné a vhodné. U takového člověka je žádostivost zároveň velmi činná, a proto je jeho kontrola nad sebou samým výsledkem sebekontroly a vnitřního boje mezi rozumem a žádostivostí; a člověkem, jehož moudrost dosáhla vnitřní harmonie a klidu. Tato harmonie může být však více než jednoho druhu: Může se jednat o žádostivost, jež je mírně činná v harmonickém souladu s rozumem, nebo mohl vnitřnímu klidu předcházet nějaký radikální asketický výkon, při němž potlačil žádosti v duši a po němž dosáhl klidu.⁷⁸

Tyto rozdíly, při pohledu na politickou rovinu, ožívují dřívější problémy. Totiž, že vnitřní klid je právě tím, co by měl Platón požadovat pro svou ideální obec. Klid v obci by ovšem předpokládal náklonnost žádostivého elementu obce, což nás zase vrací k otázce, jak se máme zabezpečit proti našemu ovládnutí žádostmi, když je pro harmonii nutná jejich náklonnost? Když se tedy znovu podíváme na rozdíl mezi nedokonale se ovládajícím jedincem a jedincem, který dosáhl naprosté vnitřní harmonie, zjistíme, že hlavním rozdílem je skutečnost, že u prvního člověka se vyskytuje určitá žádostivost, kterou ten druhý, buď eliminoval, nebo ji

⁷⁶ Tamtéž, s. 113.

⁷⁷ Tamtéž, s. 113.

⁷⁸ Tamtéž, s. 113.

vůbec ani neměl. Pokud se s tímto poznatkem vrátíme k rozdílu mezi dobrou a špatnou obcí, znamená to snad, že na rozdíl od obyvatel dobré obce je demokratická obec špatnou na základě obzvláště žádostivé a násilné povahy svých obyvatel? Pokud tomu tak skutečně je, pak by měl Platón podle Williamse také vysvětlit, proč jsou obyvatelé patřící do žádostivé třídy i v dobré obci předem považováni za třídu násilníků. Na druhou stranu, pokud tomu tak není, pak se dostáváme opět k problému, co tyto žádostivé obyvatele v dobré obci dokáže udržet pod kontrolou tak, aby zůstali na svých místech a konali dále svou práci.⁷⁹

Mohli bychom předpokládat, že má Platón na mysli jakýsi model vnitřního klidu, kterého lze dosáhnout vnitřním cvičením moudrosti, a který by se vyskytoval alespoň ve skromném měřítku i u žádostivé třídy. Tento model by se dal označit za určité množství „správné víry“, *orthé doxa*, pokud by to ovšem nebylo v rozporu s teorií poznání – podobenství o jeskyni⁸⁰ – která hraje významnou roli nejen v samotném poznání, ale i v Platónově představě o ideální obci, v jejímž čele stojí k účelu vládnout pečlivě vybraní a vychovaní strážci, milovníci pravdy a odborníci v poznání – filosofové. Jestliže osobní moudrost těchto strážců nějakým způsobem přispívá k tomu, aby udržela obyvatele z žádostivé třídy na svých místech, pak ale analogie nefunguje tak, jak by měla. Neboť, pokud tuto skutečnost aplikujeme zpět na duši, nevyhneme se absurditě. K podobné nesrovnalosti jsme dospěli již dříve, když jsme se zabývali duší spravedlivého člověka, v níž by naslouchala žádostivá složka kontrolujícímu rozumu, *logistikonu*, jež by ale nevycházel z duše jako její samostatná složka, ale přímo z oné žádostivé složky spravedlivé duše. Z této absurdity je jasné, že je nemožné, aby v duši jednotlivce žádostivost něčemu naslouchala, a obzvláště ne rozumu.⁸¹ (viz výše, str. 21)

Dále Williams pokládá za důležité ptát se na předpoklady, jež by i zbytky analogie nasměrovaly k Platónovým účelům. Pro vysvětlení nestačí to, že by role nejnižší žádostivé třídy – její ekonomická funkce - měla podpořit a dosadit analogii do role žádostivosti v životě a duši jednotlivce. Pokud se totiž budeme zabývat pouze povahami některých úloh a funkcí, nenajdeme nic, co by mohlo podpořit Platónův názor na demokracii jakožto nepřítel a vadné státní zřízení, protože úlohy a funkce mohou být ovlivněny a skombinovány se záležitostmi vlády.⁸²

⁷⁹ Tamtéž, s. 114.

⁸⁰ PLATÓN. *Ústava*. 1993, VII, 514a

⁸¹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 114.

⁸² Tamtéž, s. 114.

Kritika Platóna se také často vztahuje na názor, že schopnost vládnout je především záležitostí odbornosti, již bylo dosaženo skrze výchovu. Pouhá odbornost ovšem nestačí. Platón potřebuje mnohem více, aby obhájil svůj argument o vládě filosofů. Musí skombinovat vícero názorů o tom, jaké povahy a talenty by spolu měli koexistovat na úrovni psychologie jednotlivce. V rámci této oblasti, Platón rozlišuje jakési dvě velikosti, ve kterých se moudrost dostává k nám, do našich duší – dá se říci, že existuje moudrost běžné velikosti a velikosti královské. Dále Platón také věří, že talent a temperament, jež se snoubí se vznětlivou motivací, je základem dobrého vojáka; a talent s temperamentem, jež se spojí se žádostivostí utvářejí zase dobrého dělníka.⁸³

Z těchto dvou spojení je to první tím, které Williams považuje za věrohodnější, protože ke spojení temperamentu a vznětlivé motivace u vojáka musí zřejmě docházet nutně, aby byl skutečně dobrým vojákem. Nicméně Platón chápe v případě všech tří vrstev v obci spojení motivace a charakteru jako pevně daná fakta. Tedy i logická nadvláda v jednotlivci ve spojení s tím, že je dotýčný člověk schopný spravedlivě vládnout a spravovat obec a že je hoden stát se vládnoucím strážcem, je spojením podle Platóna jednoduše nutným.⁸⁴

V případě spojení temperamentu a žádostivosti nás však může napadnout otázka, zda musí žádostivá motivace také nutně předurčovat člověka k tomu, aby byl například dobrým ševcem. Williams tedy poukazuje na problém, který se objevuje při bližším zkoumání tohoto spojení, a dále upozorňuje, že Platón jistě nemohl věřit tomu, že by síla žádostivosti mohla někoho předurčovat k tomu, aby se stal dobrým dělníkem nebo že by snad míra žádostivosti v duši určovala, nakolik bude kdo dobrým dělníkem. Jediné, co tímto spojením mohl Platón nanejvýš myslet, aby udržel funkčnost své analogie a aby zároveň zdůvodnil podřadné postavení dělnické třídy v obci, je podle Williamse skutečnost, že člověk, který byl dobrým ševcem, byl zřejmě takovým člověkem, v jehož duši vládla mocná žádostivost.⁸⁵

Takže to, o čem se nás zde Platón zřejmě snaží přesvědčit je, že dělníci jsou svým založením lidmi silných vášní, a to ve větší míře, nežli je tomu u vojáků, kteří, na rozdíl od dělníků, mají ve své povaze tolik racionality, aby si uvědomovali nadřazenost strážců, pokud v obci jsou a vládnu, ale zároveň se mohou díky své vznětlivé povaze stát neovladatelnými, pokud v obci strážci nejsou.⁸⁶

⁸³ Tamtéž, s. 114.

⁸⁴ Tamtéž, s. 115.

⁸⁵ Tamtéž, s. 115.

⁸⁶ Tamtéž, s. 115.

Co se týče struktury spojení vznětlivé motivace a vojenské třídy, jedná se o zcela jinou stavbu a odlišné napětí v ní. Musíme si uvědomit, že struktura vojenské třídy je tvořena kontrastem mezi rovinou psychologickou a rovinou politickou. U obou těchto rovin najdeme dále dvě složky, na něž se každá z nich dělí – Prvky a z nich skládající se celek, který je prvky určován. V případě psychologické struktury jsou těmito prvky části duše a celkem je osoba, ve které je jedna z částí duše tou dominantní. Z čehož získáváme jednak klasifikaci motivů, jednak typologii charakterů (například vznětlivou motivaci, která určuje charakter vojáka). V oblasti politické struktury najdeme třídy jakožto prvky, které tvoří obec, která je určena převládající třídou. Tato teorie zahrnuje analýzu a typologii států (například žádostivá třída a demokracie).⁸⁷

Problémy, které jsme zvažovali na poli žádostivé třídy, vznikají na základě psychologicko-politické hranice, tedy ve vztazích, které mezi těmito dvěma rovinami Platón určuje. Na jedné straně můžeme vidět v obci převažující pracující třídu a stát touto třídou ovládaný a na straně druhé vidíme žádostivou motivaci a dělníka, jež se žádostivostí řídí.⁸⁸

Ovšem k tomu nejzajímavějšímu problému se podle Williamsa dostáváme u vznětlivé části duše, kde se problém objevuje již ve vztahu mezi typem motivace, která je reprezentována v duši převažující částí, a mezi typem charakteru (například vztah mezi vznětlivou motivací a charakterem vojáka). Po určení charakteru, který vyplývá z vládnoucí části duše, následují politické důsledky plynoucí z určení onoho charakteru. Tyto politické důsledky pak snadno podpoří Platónův obecný názor v rámci analogie.⁸⁹

Avšak Williams se snaží poukázat na to, že se ve skutečnosti jedná pouze o jakousi vhodnost politických důsledků, které, jak se zdá, určují spojení myšlenek v psychologické oblasti. Cokoli totiž může být důvodem v psychologii, ale v *Ústavě* je právě politický závěr analogie tím, co diktuje funkce psychologické struktury.⁹⁰

⁸⁷ Tamtéž, s. 115.

⁸⁸ Tamtéž, s. 115.

⁸⁹ Tamtéž, s. 116.

⁹⁰ Tamtéž, s. 116.

VI. Vznětlivost a její funkce

V závěru Williamsova zkoumání analogie obce-duše v Platónově pojetí státu není jeho cílem určit nějaké obecné rozdělení duše, které je díky hledání rozdílu mezi moudrostí a žádostivostí rozsáhlým předmětem zájmu; jeho cílem je na závěr říci něco o vznětlivosti a její funkci v duši:

Vznětlivosti je od počátku přisuzována dvojí role - v rámci té první je vznětlivost přirovnávána ke hněvu. O takovémto chápání vznětlivosti se můžeme dočíst v *Ústavě* na místě, kde je řešen rozdíl mezi moudrostí a vznětlivostí, jež se projevuje u zvířat⁹¹ a u dětí: „Vždyť můžeme vidět už na malých dětech, jak jsou hned od narození naplněny vznětlivostí, a u některých mi připadá, že nikdy nedospějí k rozumovému uvažování, a většina až velmi pozdě.“⁹² Zde je také vykreslena typická Homérská postava, která si vyčítá svůj vlastní hněv: „Potom se udeřil v hrud' a srdci domluvil slovem.“⁹³ – „z toho totiž jasně plyne, jak se jedno sváří s druhým – totiž to, co vzalo rozumně v úvahu horší i lepší stránku věci, s tím, co je nerozumně vzrušené.“⁹⁴

Avšak Platón prosazuje vznětlivost jako něco mnohem více morálně hodnotnějšího a náročnějšího než jako pouhý hněv či vztek: „Když Leontius, syn Aglaiónův, vystupoval z Peiraiea pod vnější stranou severní městské zdi, uviděl tam prý před obecní katovnou ležet mrtvoly, a hned naplněn žádostivostí se na ně chce podívat, hned si to zase oškliví a odvrací se. Dosti dlouho bojoval sám se sebou a přivíral oči, až konečně zmožen svou žádostí otevřel oči, přiběhl k mrtvolám a prohlásil: Tady to máte, proklatci, nasyťte se tou krásnou podívanou! ... Toto vyprávění totiž naznačuje, že hněv se často se žádostmi sváří jako jiné s jiným.“⁹⁵ A našli bychom i jiné příklady, které dokazují, že vznětlivost je spíše ušlechtilým rozhořčením člověka nad sebou samým.⁹⁶

Jak jsme se již dozvěděli z *Ústavy*: „Dříve jsme se totiž domnívali, že je to jakýsi druh žádostivosti; nyní ale zase říkáme, že tomu tak zdaleka není a že ve sváru uvnitř duše se vznětlivost příklání i se svými zbraněmi spíše na stranu rozumové části.“⁹⁷

⁹¹ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 441b

⁹² Tamtéž, IV, 441a

⁹³ Tamtéž, IV, 441b. Platón zde cituje Homéra, Od. XX 16.

⁹⁴ Tamtéž, IV, 441b

⁹⁵ Tamtéž, IV, 439e–440e

⁹⁶ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 116.

⁹⁷ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 440e

Ve sporu duše stojí vznětlivost na straně rozumu ve společném boji proti žádostivosti. I když, našli bychom i jiné tvrzení, které to předešlé poněkud pozměňuje: „...a je tedy i v duši jako třetí druh přítomna vznětlivost jako přirozená pomocnice rozumové části – pokud ovšem není pokažena špatnou výchovou.“⁹⁸ Zde je vznětlivost také uváděna jako složka duše napomáhající rozumu, ovšem je zde také naznačeno, že existují i okolnosti, za kterých tomu tak být nemusí. A je tedy určitě možné, že dokud bude existovat nějaký konflikt, může hněv kdykoliv propuknout nejen proti moudrosti, ale ještě k tomu na straně žádostivosti. Vznětlivost tedy funguje jako jakási morální zábrana či svědomí, avšak nemůže být považována za stálou podporu moudrosti. Tou by byla pouze v případě, že by nikdy nenastal žádný konflikt.⁹⁹

Platón odhaluje i jinde než jen v *Ústavě*, že si je této možnosti – nestálosti vznětlivosti – naprosto vědom. Přesto tu původní teorii brání nejen v *Ústavě*, ale také ve *Faidru*, kde zobrazuje duši jakožto dvojspřeží koní, z nichž první, černý kůň, ztělesňuje žádostivost a druhý, bílý, zase vznětlivost. Oba jsou řízeni vozatajem, který představuje rozum. Černý kůň se neustále plaší, a proto ten bílý pomáhá vozataji s řízením vozu správným směrem. Když je černý kůň nakonec zkrocen a zastaven, obrací se na svého bílého společníka a „nadává mu ve hněvu“: „Když pak odejdou dále, onen ze studu a strnutí zalije celou duši potem, tento však, když ho přejde bolest, kterou pocítil od uzdy a pádu, sotva si oddechne, počne hněvivě láti, prudce vyčítaje vozatajovi i svému souspřeženci, že ze zbabělosti a nemůžnosti utekli a porušili svůj slib; nutí je, proti jejich vůli, znova tam jít a jen stěží povolí jejich prosbám, aby se to odložilo najindy.“¹⁰⁰

Vojenská třída a s ní spojená ctižádostivá forma života byla běžnou myšlenkou, jež tvořila kontrast jednak vůči životu kontemplativnímu, který je životní formou filosofů, a jednak vůči životu zisku od ostatních, který je typický pro dělnickou třídu. Tento kontrast je znázorněn v Pythagorově řeči o třech typech lidí, kteří se přišli podívat na hry.¹⁰¹ V *Ústavě* také nalezneme zmínku o tomtěž: „Proto potom tvrdíme, že se tak u lidí vyskytují tři základní rody: chtivý moudrosti, chtivý vítězství a chtivý zisku.“¹⁰²

⁹⁸ Tamtéž, IV, 441a

⁹⁹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 116.

¹⁰⁰ PLATÓN. *Platónovy spisy: Svazek II: Faidros*. Oikoyomenh, Praha, 2003, 254c

¹⁰¹ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 117. Williams zde odkazuje na: Iamblichus *De Vit. Pythag.* 58.

¹⁰² PLATÓN. *Ústava*. 1993, IX, 581c

V tomto kontrastu je také obsažena politická a sociální myšlenka, a to je to, co Platónovi usnadňuje cestu za svým cílem při nastavení psychologie a politiky v případě vznětlivosti. Pasáž, která se tohoto přímo dotýká je: „A co když si někdo myslí, že je na něm pácháno bezpráví? Nevře to v tom člověku, není rozhorlen a nebojuje za to, co považuje za spravedlivé, a přestože hladoví, křehne a snáší všechna podobná protivenství, neustává až do vítězství a nezanechá svého šlechetného konání, dokud neprorazí nebo nepadne nebo dokud není svým vlastním rozumem odvolán a uchlácholen jako pes pastýřem? Vždyť jsme i v naší obci ustanovili pomocníky jako psy poslušné správců – pastýřů obce.”¹⁰³ (dále pak: 440e-441a – viz výše) Právě zde, z této pasáže, je možné pochopit Platónovu politiku, jak si ji představoval. Žádostivost má nezávislý psychologický základ a Platón hodně vychází nejen z tohoto poznatku, ale i z psychologických vztahů mezi žádostivostí a vznětlivostí směrem k moudrosti v jednotlivci, jakožto typu motivace. I přesto Williams zdůrazňuje, že stále existují závažné překážky při pokusu o zpětnou aplikaci od jednotlivce směrem k obci, které jsou do určité míry skryté použitím tripartitní analogie a které Platón jednoduše potřebuje pro své politické závěry.¹⁰⁴

VII. Přehodnocení Williamsovy analýzy analogie obce a duše v Platónově *Ústavě* od Wu Tianyue

Tedy z analýzy Bernarda Williamse bychom zřejmě mohli usoudit, že Williams došel k závěru, že aplikací analogie obce-duše Platón úspěšně vyřešil problém definice spravedlnosti pomocí dělby práce (IV. kniha *Ústavy*). Ovšem v rámci současného učení o analogii obce-duše se objevuje řada myslitelů, kteří se tímto tématem rovněž zabývají, a někteří z nich s Williamsovým závěrem zcela nesouhlasí a ve věci definice spravedlnosti vyvozují jiné závěry. Jedním z těch, kteří se snažili znovu promyslet Williamsovu analýzu analogie obce-duše je Wu Tianyue. V poslední kapitole své práce tedy uvedu hlavní argumenty Wu Tianyue, na základě kterých oproti Williamsovi tvrdí, že Platón definoval spravedlnost jako vládu rozumové části obce.¹⁰⁵

Jednou z hlavních výtek v rámci Williamsovy analýzy je skutečnost, že samotná analogie nemůže nijak definovat spravedlnost. Kdybychom se o její definici přeci jen pokusili,

¹⁰³ Tamtéž, IV, 440d

¹⁰⁴ WILLIAMS, B. *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy: The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*. 2007, s. 117.

¹⁰⁵ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 331.

pohybovali bychom se neustále v kruhu. Proto tedy, když se ve IV. knize *Ústavy* vrací Sókratés k analogii, vyslovuje nezávislou definici na základě předešlého zkoumání, jež říká, že každý má vykonávat pouze to, co mu náleží a nevyvíjet mnohostrannou činnost (- tak má podle Platóna vypadat spravedlnost): „Tím totiž, o čem jsme na počátku, když jsme zakládali obec, stanovili, že to je třeba ze všech sil dodržovat, tedy právě tím anebo nějakým jiným druhem spravedlnosti. Stanovili jsme ovšem, že by se měl každý jedinec starat jen o jednu věc z těch, které se týkají obce, a to o tu, pro niž je jeho přirozená podstata nejvhodněji utvořena.“¹⁰⁶ Tato definice je základem, v rámci kterého by měla vzniknout a fungovat Platónova *kallipolis*. Hlavní myšlenkou této definice, jež má sociální význam, je, že by se tak každému mělo dostávat vše, co potřebuje pro uspokojení svých potřeb, které ovšem nikdo nedokáže uspokojit sám: „Tedy podle mne, řekl jsem, dochází ke vzniku obce tehdy, když každý z nás pocítí svou nesoběstačnost a potřebu množství společníků. Tedy dále: přibere-li si jeden druhého pro svou potřebu v jedné věci a dalšího zas ve druhé, tu je-li takovýchto potřeb mnoho, shromáždí se v jednom bydlišti mnoho lidí jako vzájemní společníci a pomocníci – a toto společenství lidí, žijících pospolu, jsme nazvali obec.“¹⁰⁷

Zároveň si však Platónův Sókratés uvědomuje, že každý člověk je ze své podstaty odlišný, má jiné potřeby než jiný a že různí lidé jsou od přírody vybaveni k vykonávání různých úkonů: „Vždyť i já si při své řeči uvědomuji, že především se nikdo z nás nepodobá svou přirozenou povahou druhému, nýbrž že se každý svou přirozeností od druhých liší a je tak uzpůsoben, aby dělal něco jiného.“¹⁰⁸ Proto je nezbytné, aby se v obci každý člověk věnoval práci podle svých schopností a tím pak zajistil, že v obci budou nejlépe uspokojeny všechny druhy potřeb. Na základě tohoto úryvku bychom podle Tianyue mohli usoudit, že Sókratem vyslovená definice spravedlnosti je v tomto případě jakousi formou dělby práce („to do one's own“), která je zaměřena na produkci a hospodářství v obci.¹⁰⁹

Avšak později Sókratés v rámci svého výkladu přechází od produktivního umění k umění válečnému: „Nuže nemá snad být to, co se týká války, vykonáváno vůbec ze všeho nejlépe? Anebo je to snad tak snadné, že válečníkem může být vedle jiné práce kterýkoli rolník nebo švec nebo kterýkoli jiný řemeslník? ... A bude snad člověk, chopí-li se štítu nebo nějakého jiného válečnického nástroje nebo náradí, hned dostatečným borcem v těžkooděneckém nebo jakémkoli jiném typu boje, když přece žádný jiný nástroj, vezme-li ho kdo do ruky, neudělá

¹⁰⁶ PLATÓN, *Ústava*. 1993, IV, 433a

¹⁰⁷ Tamtéž, II, 369b-c

¹⁰⁸ Tamtéž, II, 370b

¹⁰⁹ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 342.

člověka řemeslníkem ani mistrem a nebude žitelný nikomu, kdo by si neosvojil celou nauku o onom řemesle a kdo by mu nevěnoval dostatečný výcvik?“¹¹⁰ A dále pak i k umění vládnout: „Výběr vládců ze strážců: Mají-li to být ti nejlepší ze strážců, nejsou to ti, kteří jsou nejnalejší střežení obce? ... Není třeba, aby k tomuto účelu byli uvážliví, způsobilí a ještě také projevovali o naši obec péči?“¹¹¹ Tato tři umění pomáhají určit funkce a vymezit třídy, *eide*, obyvatel, které jsou důležité pro politický život obce. Hlavní otázkou, již se Wu Tianyue zabývá, stále zůstává, zda Platón skutečně definoval spravedlnost jako dělbu práce (u Williamse „konat svou práci“).¹¹²

Z dialogu mezi Sókratem a Thrasymachem z II. knihy *Ústavy* víme, že definice spravedlnosti by měla být universálně aplikovatelná na všechny spravedlivé věci, neboť staří Řekové chápali politickou spravedlnost naprosto stejně jako spravedlnost jednotlivce. Avšak, když Sókratés přichází s výše zmíněnou definicí spravedlnosti, nemůže být již zjevně aplikovaná na jednotlivou duši. Místo toho máme nejdříve ze všeho ukázat, že tři části duše odpovídají třem politickým třídám v obci a že spravedlnost duše rovněž spočívá v tom, že každý z jejích prvků koná svou práci: „Budeme tedy, příteli, stejným způsobem požadovat i u jednotlivce, ježto má ve své duši stejné druhy, aby dostával pro tatáž hnutí mysli, jako mají ony druhy v obci, tatáž označení jako obec.“¹¹³

Dále podle Tianyue z dřívějších poznatků také víme, že analogie obce-duše může předjímat tuto možnost, přesto však neurčuje, že duše musí takovouto strukturu mít. Platón si toto zřejmě uvědomoval, a proto se obrací k tomu, aby svou tripartitní teorii duše založil na tak zvaném „principu konfliktu“¹¹⁴ („the principle of conflict“). Jinou otázkou ovšem je, zda tento argument může stát nezávisle na analogii, neboť vnitřní harmonie jednotlivé duše nemůže být rozpoznána skrze spravedlivé jednání jednotlivce v politickém životě. Jinými slovy, Platónova spravedlnost v duši nebo také psychologická spravedlnost není onou spravedlností sociální, o kterou se starají ostatní účastníci rozmluvy. Tianyue tedy upozorňuje, že by Platón musel přijít s dalším argumentem, aby dokázal stanovit potřebnou spojitost mezi těmito dvěma druhy spravedlnosti, a že tyto neustále se objevující problémy ukazují na existenci

¹¹⁰ PLATÓN. *Ústava*. 1993, II, 374b

¹¹¹ Tamtéž, III, 412 cff.

¹¹² TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*, s. 342.

¹¹³ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 435c

¹¹⁴ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 342.

neřešitelných rozporů v rámci definice spravedlnosti jakožto dělby práce. Wu Tianyue tedy předpokládá, že Platón k definici spravedlnosti neřekl své poslední slovo.¹¹⁵

Dále pak Tianyue upozorňuje na to, že si je třeba uvědomit, že univerzální platnost představuje pouze formální charakter definice. Například označení „dvounohý živočich“ může být univerzálním rysem, který by se mohl vztahovat i na člověka, avšak určitě nemůže být chápáno jako to, které člověka skutečně definuje. Definice spravedlnosti by měla, jak bylo již řečeno, platit pro všechny spravedlivé věci. Obzvláště pak, pokud se jedná o definici podstaty spravedlnosti, měla by tato definice fungovat jako konečné vysvětlení zahrnující všechny spravedlivé věci. Na základě dřívějšího zkoumání jsme si mohli všimnout, že bylo stejné vysvětlení spravedlnosti použitelné pro obojí, obec i duši, protože obojí má stejnou formu, *eidos*. Tianyue považuje za zřejmé, že zde Platón nechce představovat svou teorii idejí, ale že definice spravedlnosti má především odhalit základní prvek povahy spravedlivých věcí.¹¹⁶

Pokud se vrátíme zpět k definici, která říká, že spravedlnost je to, když každý ze tří politických prvků v obci i psychologických prvků v duši koná svou práci, pak po aplikaci této definice na obec vidíme, že „konat svou práci“ u nejnižší vrstvy obyvatel nezahrnuje pouze vykonávat činnost, pro kterou je nejlépe uzpůsobena svou přirozeností a která jí náleží, ale znamená to také povinnost upustit od myšlenek na správu obce, vládu nad ní a povinnost přijmout vládnoucího strážce. Na otázku: Kdo nebo co ospravedlňuje legálnost tohoto rozdělení politických funkcí, se nám odpověď, že lidská přirozenost, jistě nebude zdát jako přesvědčivá.¹¹⁷

Podle Wu Tianyue je sice možné, že dělba práce ukazuje rozdílnost povah, avšak si lze jen těžko představit, že by tito řemeslníci a obchodníci dokázali sami ze své přirozenosti rozeznat a přijmout svou politickou roli ve spravedlivé obci. Ještě patrnější je tato nesrovnalost na poli duše, kde by aplikace definice znamenala, že pokud žádostivá část duše koná svou práci, začnou nás touhy okamžitě vést za materiálním ziskem a tělesným potěšením. Čímž je vyvrácen přirozený sklon žádostivosti podřídit se rozumu, jak o tom mluví Sókratés: „A tak tyto dvě části (muzické a gymnastické vzdělání a cvičení), takto připraveny a každá ve své oblasti skutečně vzdělány a vychovány, povedou část žádostivou, která v každém člověku tvoří největší část duše a je přitom svou vlastní povahou nanejvýš nenasytná. Tu budou obě

¹¹⁵ Tamtéž, s. 342.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 343.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 343.

hlídat, aby se nepřeplnila tak zvanými tělesnými rozkošemi, nezbytněla a nezmohutněla natolik, že by nemohla vykonávat to, co jí přísluší, nýbrž by se pokoušela naopak zotročit a ovládnout ty, jež ovládat jejímu druhu nepřisluší – a tak by úplně zvrátila celý život všech.“¹¹⁸ I kdybychom na základě tohoto úryvku připustili, že žádostivost spravedlivé duše může dosáhnout poslušnosti, stále se ocitáme před problémem, jak může ta nejnižší část duše obsahovat byť jen minimální výkon rozumu.¹¹⁹

Vše, co bylo doteď zmíněno, nás vede k pochybnostem o definici spravedlnosti jakožto „konat svou práci“. Tedy, dělba práce nebo její funkce je pro obec nebo duši jednotlivce užitečná pouze tehdy, pokud je brána střízlivě. Jinak, ani vrozený talent, ani přirozená náklonnost nemůže splnit podmínky pro opodstatnění rozumnosti tohoto dělení.¹²⁰

Oproti tomu je podle Tianyue slibným kandidátem rozum. Jak můžeme zjistit v *Ústavě*, rozumový prvek je ten, který stojí v duši nejvýše a stará se o dobro duše a spravedlnost v ní: „Musíme mít tedy na paměti, že i každý z nás bude spravedlivý tehdy, když v něm každá jeho část bude konat to, co jí přísluší, a když i on sám bude konat, co konat má. ... Rozumové části tedy přísluší vládnout, protože je moudrá a prozíravě bdí nad celou duší, kdežto vznětlivá část má rozumovou poslouchat a být jí nápomocna.“¹²¹ Z tohoto úryvku tedy víme, že pouze rozum dokáže rozpoznat, co je pro kterou část duše nejvhodnější, čímž prospívá duši jakožto celku. Analýzou tripartitního popisu duše dojdeme ke skutečnosti, že tři psychologické části duše si nejsou navzájem rovny, ale koexistují spolu v hierarchickém uspořádání. A pouze tehdy, když se na vrcholu tohoto hierarchického uspořádání nachází rozum, pak jsou zbylé dvě části duše schopny řádně plnit své úkoly. Nadřazeností rozumu se tak z původní definice spravedlnosti po jejím zredukování stává „vládou rozumové části“ v duši. Také ctnost moudrosti a sebekázeň vyžadují převahu rozumu v duši, jak se uvádí v již zmíněném Homérově výroku: „Potom se udeřil v hrud' a srdci domluvil slovem – z toho totiž jasně plyne, že Homér tu zobrazil, jak se jedno sváří s druhým – totiž to, co vzalo rozumně v úvahu horší i lepší stránku věci, s tím, co je nerozumně vzrušené.“¹²² Redukcí dělby práce dochází také u Williamse k obrácení příčinného vztahu, v rámci kterého na základě definice spravedlnosti jakožto dělby práce - každá z podstatných složek obce (moudrost, vznětlivost, žádostivost) koná svou práci (bod (c)), vyvozuje, že moudrost koná svou práci v obci tak, že v

¹¹⁸ PLATÓN. *Ústava*. 1993 IV, 442a-b

¹¹⁹ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 343. Zkoumání této problematiku bychom našli také u Bernarda Williamse, viz. III. kap., s. 21.

¹²⁰ Tamtéž, s. 343.

¹²¹ PLATÓN. *Ústava*. 1993, IV, 441e

¹²² Tamtéž, IV, 441c

ní vládne (bod **(d)**), a vzniká tak vztah, podle kterého rozumová část vládne, a proto jsou ostatní části schopny konat svou práci.¹²³

Wu Tianyue upozorňuje, že nová definice spravedlnosti jakožto „vláda rozumové části“ je zatím pouhou pravděpodobnou možností v rámci *Ústavy*, hlavně, co se týče obce. Je tedy nejprve nutné dokázat, že Platón skutečně uznává tento předpoklad, který je filosoficky obhájitelný, protože při aplikaci analogie obce-duše na tuto definici nedochází ke vzniku absurdních závěrů nebo komplikací.¹²⁴

Snaha Tianyue prokázat platnost této definice nás zavádí k diskusím z knih V až VII. Na začátku V. knihy už Sókratés považuje svůj úkol definovat, co je spravedlnost, za splněný a chce se dále věnovat různým formám nespravedlnosti. Je ovšem přemlouván svými společníky, aby raději dokázal realizovatelnost své dokonalé obce. Tato žádost není podle Tianyue žádnou odbočkou od tématu, naopak přímo souvisí s ospravedlněním analogie obce-duše. Účelem analogie má být ukázat spravedlnost a štěstí neviditelné duše. Nicméně podle Tianyue musí být zaručena také teoretická soudržnost a věrohodnost spravedlivé obce, jinak nebude možné přijmout za pravdivou ani spravedlivou duši a sama spravedlnost pak bude kompletně postavena mimo. Sókratés je v souvislosti s dokazováním proveditelnosti dokonalé obce vystaven třem slovními útokům proti *kallipolis*, které jsou důležité pro analýzu duše a celou teorii spravedlnosti. A dále je to také obrana filosofů-králů, která souvisí s novou definicí spravedlnosti za účelem prokázání její platnosti.¹²⁵

Filosofové jsou tedy strážci obce a jakožto milovníci moudrosti, přirozenosti krásy a spravedlnosti jako takové, mohou dosáhnout také znalosti krásy a spravedlnosti: „...na druhé straně máme ty, o které zde vlastně jde a které jediné by bylo právem možno označit jako filosofy. ... Není ale těch, kteří jsou schopni pronikat až k samotnému krásnu a vidět je samo o sobě, jen velice málo?“¹²⁶ Taková znalost může být jistě pokládána za znamenitost nebo ctnost rozumové duše a podle Platóna také předznamenává schopnost filosofů osvojovat si i praktickou zkušenost a ostatní lidské znamenitosti, jako například: ctnost sebekázně, odvahy, láska k pravdě, atd., neboť všechny ctnosti jsou navzájem propojené: „O přirozených povahách milovníků moudrosti potom shodně uznejme, že jsou vždy zaníceni pro poučení, jež jim objasňuje něco z oné jsoucnosti, která je věčná a která není zmitána zrodem a zánikem. ... Neschopnost lhát a vůli nepřijímat za žádných okolností lež, nýbrž ji nenávidět – pravdu však

¹²³ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 343.

¹²⁴ Tamtéž, s. 344.

¹²⁵ Tamtéž, s. 344.

¹²⁶ PLATÓN. *Ústava*. 1993, V, 476b-c

milovat. ... Kdo tedy je skutečně přítelem poznání, ten musí co nejvíce usilovat o plnou pravdu už od malosti. ... U koho žádosti proudí k naukám a podobným věcem, u toho se tak děje, myslím, pro slast duše samé o sobě, kdežto slasti těla zůstávají stranou – pokud ten člověk není filosofem předstíraně, ale opravdově.¹²⁷ Platón tedy definitivně ustanovuje za vládce své spravedlivé *kallipolis* filosofa, jehož duši ovládá rozum. Na základě toho poukazuje Tianyue na skutečnost, že dominantní postavení rozumu v duši již není pouhou domněnkou. Dominantní postavení rozumu je pečlivě odůvodněno a podepřeno ontologickou prioritou předmětů rozumového poznání.¹²⁸

Úryvek z *Ústavy* představuje jakési nezávislé odůvodnění tvrzení, že spravedlnost znamená vládu rozumové části v obou oblastech – obci i duši: „Připouštíte se mnou, že jsme ve věci obce a její ústavy vůbec nevyslovili nějaká svá zbožná přání, že však i když je to obtížné, přece je to nějak proveditelné, a to ne jinak, než jak bylo řečeno: stanou-li opravdoví filosofové, ať více či jen jeden, v obci u moci; opovrhnou-li dnešními poctami, protože je začnou považovat za nedůstojné svobodného člověka a bez jakékoli hodnoty; budou-li si nejvíce vážit toho, co je správné, a poct, které mají svůj počátek zde; budou-li mít za nejvyšší a nejdůležitější zásadu spravedlnost a budou-li v jejích službách a v jejím posilování pořádat svou obec?“¹²⁹

Na závěr Wu Tianyue podotýká, že přesto, že jsou patrné rozdíly mezi psychologickou spravedlností a spravedlností sociální, je to právě Platónova úvaha o vládnoucích filosofech-králích, která tyto dva, na první pohled odlišné, druhy spravedlnosti spojuje, neboť pouze filosof-král dokáže chránit jak harmonii v duši, tak spravedlnost v obci.¹³⁰

Wu Tianyue svými argumenty otevírá nový směr interpretace analogie obce-duše v Platónově dialogu *Ústava*. Nejen, že přímo odpovídá na filosofické analýzy Bernarda Williamse, ale také lépe umisťuje analogii v rámci celé stavby argumentu v *Ústavě*.

¹²⁷ Tamtéž, VI, 485a-486e

¹²⁸ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 345.

¹²⁹ PLATÓN. *Ústava*. 1993, VII, 540e

¹³⁰ TIANYUE, W. *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*. s. 345.

Závěr

Tato práce je rozdělena do sedmi kapitol. V první z nich jsem ve spojitosti s tématem analogie obce a duše nejprve analyzovala antické pojetí spravedlnosti, přičemž jsem se zaměřila také na chápání moci a práva v rámci polického i soukromého života Řeků. Čerpala jsem z díla *O Platónovi* od Františka Novotného. Dále jsem na příkladě střetu Athén se slabším ostrovem Mélem z díla *Dějiny Peloponnéské války* od dějepisce Thukydidy přiblížila sofistické pojetí práva z období druhé poloviny pátého století př. n. l., z něhož vyplývá, že to, co je nazýváno právem, odporuje přirozenosti a přirozené je pouze to právo, jež se zakládá na moci. S touto domněnkou sofistů se dále můžeme setkat v Platónových dialozích *Gorgiás a Ústava*. Následně jsem v souvislosti s pojmy spravedlnost a právo určila hlavní rozdíly mezi dvěma protikladnými druhy rovnosti. Zde jsem tedy představila konzervativní pojetí rovnosti ve společnosti, zastávané sofisty - naprosté nebo-li „číselné rovnosti“, a srovnala je s rovností poměrnou, „geometrickou“, kterou hájil Platónův Sókratés, neboť představuje Platónovu snahu o hospodářskou, sociální a politickou rovnost v obci, snahu „mít stejně“. Při rozboru těchto druhů rovností jsem vycházela z Platónova dalšího díla – ze *Zákonů*.

Vymezení pojmu spravedlnost, jak o něm mluví Platónův Sókratés v dialogu *Ústava* jsem se věnovala ve druhé kapitole práce. Zaměřila jsem se především na druhou knihu dialogu a na její postavu Glaukóna, který po rozhovoru se sofistou Thrasymachem, jež prohlašoval, že spravedlností se nerozumí nic jiného než to, co je výhodné pro silnějšího, předává původně svůj úkol - objasnit, co je spravedlnost a určit, proč je spravedlnost pro člověka větším dobrem než-li nespravedlnost - Sókratovi. V souvislosti se zkoumáním definice spravedlnosti Platónovým Sókratem jsem nejprve rozebrala argumenty Glaukóna, který zdánlivě vyzdvihuje nespravedlnost a ukazuje domnělé výhody nespravedlnosti na obecně panujících názorech lidí. Následně jsem představila Glaukónův výklad o vzniku a přirozené podstatě spravedlnosti, v rámci něhož staví Glaukón spravedlnost do středu mezi největší zlo a největší dobro, a spravedlnost tak označuje za záležitost kompromisu. K pojednání na téma spravedlnosti a nespravedlnosti jsem dále připojila argumenty Glaukónova bratra Adeimanta, který kritizuje snahu lidí vykoupit své nespravedlivé skutky obětinami darovanými bohům. Dále pak kritizuje také básníky, kteří oslavují spravedlivý způsob života pro materiální zisk. V závěru kapitoly jsem nastínila počátek Sókratova hledání definice spravedlnosti, se kterým

začíná u obce, a objasnila jsem důvod Sókratova výkladu o analogii, kterým je snaha prokázat dobro spravedlivého života.

Ve třetí až šesté kapitole této práce jsem rozebrala hlavní myšlenky a argumentace Bernarda Williamse na téma analogie obce a duše tak, jak ji v *Ústavě* představuje Platón. Kromě již zmíněné Platónovy *Ústavy*, jsem převážně vycházela z anglického článku *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic* od Bernarda Williamse. Na úvod kapitoly jsem v souvislosti s definicí spravedlnosti objasnila význam pojmu analogie jakožto porovnání týkající se podobnosti mezi dvěma vztahy. Dále jsem analyzovala její dva od sebe různé a navzájem se vyvracející popisy jako možné cesty k pochopení analogie obce a duše v *Ústavě* - zaprvé „podobnost významu“, jež spočívá v pochopení spravedlnosti jakožto společného logu pro obec i duši, díky němuž lze poznatky o obci pohodlně přenést na jednotlivce; a zadruhé „od části k celku“, u něhož je směr zkoumání obrácený, tj. charakter obce je určen jejími obyvateli. Následně jsem se podrobně zaměřila na Williamsovu kritiku funkčnosti Platónovy analogie při aplikaci jejího druhého popisu na obec a duši a na jeho srovnání s popisem prvním. Rozpory vznikající při aplikaci pravidla „od části k celku“ jsem vedle pojmu spravedlnosti představila na příkladech s dalšími pojmy – „štěstí“, „velký“ a „rozzuřený“. Ve spojitosti s těmito příklady došel Williams ke stanovisku, že se u Platóna můžeme zřejmě setkat se dvěma druhy pojmů, které ovšem Platón nerozlišuje, a že lze tedy pro všechny pojmy použít obě pravidla. Avšak skombinovat je nelze. Na základě závěrů získaných během zkoumání aplikace pravidla „od části k celku“, jimiž jsou - za (c), každá z podstatných složek obce (moudrost, vznětlivost, žádostivost) koná svou práci, což znamená za (d), že moudrost koná svou práci v obci tak, že v ní vládne. Aplikací bodu (a), obec je „F“ pouze tehdy, pokud jsou její obyvatelé „F“, na případ spravedlnosti pak dosáhneme za (e) toho, že obec je spravedlivá tehdy, pokud jsou její obyvatelé spravedliví. Nakonec podle (f) je část obce moudrá, vznětlivá nebo žádostivá tehdy, pokud jsou i její lidé takoví, z čehož plyne, že obec musí obsahovat i žádostivé obyvatele, kterých je podle Platóna nejvíce. Pak lze ale říci, že většina obyvatel tvořící spravedlivou obec je žádostivé povahy - jsem uvedla rozpor při zkoumání vlivu kontrolujícího rozumu na žádostivou složku duše jednotlivce v souvislosti s podobností mezi obcí a duší. Neboť, při pohledu na spravedlivého jednotlivce by kvůli zvládnutí žádostivosti musela žádostivá složka v jeho duši naslouchat kontrolujícímu rozumu, *logistikonu*, který by ovšem nevycházel z duše jako její samostatná složka, ale přímo z oné žádostivé složky spravedlivé duše. Problému jsem se dále věnovala v páté kapitole. V rámci celého zkoumání nastíním pravděpodobný vztah Platóna k analogii v souvislosti s jeho

představou o ideálním zřízení obce a uvedu hlavní otázky, které pokládá Williams při analýze tématu analogie a spravedlnosti.

Ve čtvrté kapitole jsem se věnovala analýze třetího popisu analogie - „pravidlu vládnoucí části“, které představuje slabší či redukovanou podobu druhého popisu - „od části k celku“ a které by mohlo pomoci při řešení problémů objevujících se při aplikaci druhého pravidla. Z „pravidla vládnoucí části“ vyplývá, že za (g) je obec „F“, pokud jsou její vládnoucí, nejvlivnější nebo převažující obyvatelé „F“. Po použití této skutečnosti na případu spravedlnosti dojde ke zrušení závěru, že jsou obyvatelé spravedliví, čímž se ovšem pouze potvrdí to, co bylo patrné již dříve. Totiž, že spravedlivou je pouze vládnoucí moudrá složka obyvatel, která ovládá nespravedlivou složku žádostivých obyvatel. Ve spojitosti s tímto pravidlem jsem dále provedla rozbor některých charakteristik degenerovaných *poleis* a jejich obyvatel popsanych v *Ústavě*, - tyranie, oligarchie a demokracie - které Platón popisoval za pomoci aplikace „pravidla vládnoucí části“. V souvislosti s těmito vadnými státními zřízeními jsem přiblížila napětí v užití Platónovy analogie na příkladě s tyranskou obcí. A dále jsem pak nastínila problémy při určení charakteru demokratického státního zřízení a rozdělení jeho obyvatel podle jejich povahy. Platón totiž charakterizuje demokratickou obec jako takovou, v níž se vyskytují všechny druhy povah. Je tedy těžké určit, jaké pravidlo v rámci analogie na takou obec aplikovat. Podle Williamse je jediným správným tvrzením, které je nutné přijmout proto, aby nedošlo k popření „pravidla vládnoucí části“, že všichni obyvatelé demokratické obce jsou „demokratické povahy“, která je typická svou nestálostí a proměnlivostí.

Na vztah mezi motivací jednotlivce a třídou obce jsem se zaměřila v páté kapitole této práce. Opět jsem poukázala na problém týkající se vztahu mezi kontrolujícím rozumem a žádostivostí v duši jednotlivce, a to v souvislosti se snahou udržet žádostivé obyvatele v obci pod kontrolou rozumu. Při řešení tohoto problému, Williams předpokládá, že Platón má na mysli určitý model vnitřního klidu, – určité množství „správné víry“ - kterého může člověk dosáhnout skrze vnitřní cvičení moudrosti a který by se alespoň v minimální míře vyskytoval i u žádostivé třídy. Což Williams ovšem shledává rozporným s teorií poznání i s Platónovou představou o ideální obci, v níž vládou odborníci v poznání, filosofové. Navíc se zde opět dostáváme k absurditě při zpětné aplikaci na duši (viz výše - třetí kapitola). To vše souvisí s Platónovým nasměrováním analogie k jeho politickým záměrům. Dále jsem se konkrétně věnovala problémům psychologické roviny - vztahy mezi motivací a charakterem u vojáka a ševce. Tyto problémy jsou opět spjaty se zkoumáním jejich důsledků v rovině politické.

V závěru kapitoly Williams poprvé uvádí svou domněnku, že ve vztahu mezi politickou a psychologickou rovinou diktuje politický závěr u Platóna funkce psychologické struktury.

V šesté kapitole jsem se zabývala závěry Williamsovy analýzy, přičemž jsem analyzovala vznětlivost a její funkci v duši jednotlivce. Vycházela jsem z *Ústavy* a z dalšího Platónova dialogu *Faidros*. Nejprve jsem uvedla dvojí pojetí vznětlivosti a určila hlavní rozdíly mezi nimi – mezi pojetím vznětlivosti jakožto hněvu a vznětlivosti, které Platón přisuzuje morálně hodnotnější podobu, podobu svědomí. V souvislosti s tímto druhým pojetím jsem poukázala na rozpor při vymezení funkce vznětlivosti v duši a při určení jejího vztahu k ostatním složkám duše v *Ústavě* – nejdříve je vznětlivost chápána jako spolehlivá pomocnice moudrosti v boji proti žádostivosti, avšak našli bychom také zmínku, jež naznačuje, že v případě, že existuje nějaký konflikt, existuje i možnost, že vznětlivost ve formě hněvu propukne nejen proti moudrosti, ale navíc jako spojenec žádostivosti. Zde je tedy Williamsem zpochybněna funkce vznětlivosti jakožto stálé podpory moudrosti. Dále jsem se na poli obce zaměřila na roli vznětlivé vojenské třídy ve spojitosti s Platónovými sociálními a politickými představami. Na závěr jsem představila Williamsovo konečné stanovisko ohledně nastavení Platónovy analogie v rámci jeho politiky – žádostivost má nezávislý psychologický základ a od něho postupuje v hierarchii výš, směrem k moudrosti v jednotlivci. I přesto Williams upozorňuje na existenci jistých nesrovnalostí při zpětné aplikaci nasměrované od jednotlivce k obci, které jsou do určité míry skryté pomocí tripartitní analogie a které Platón zkrátka potřebuje ke splnění svých politických cílů.

V poslední, sedmé kapitole, jsem rozebrala hlavní argumenty a námitky Wu Tianyue zaměřené vůči Bernardu Williamsovi. Čerpala jsem z anglické stati této autorky, *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic*, a dále z Platónovy *Ústavy*. Jednou z hlavních výtek Wu Tianyue vůči Williamsově analýze je, že samotná analogie nemůže nijak dosáhnout definice spravedlnosti, což pokládá za zdroj komplikací, které jsem již popsala výše. Nejprve, v souvislosti s přehodnocením Williamsových závěrů, na základě kterých zřejmě usoudil, že Platón aplikací analogie obce a duše úspěšně vyřešil problém definice spravedlnosti, a určil ji jako dělbu práce, jsem se v úvodu kapitoly vrátila zpět k vymezení pojmu spravedlnosti v dialogu *Ústava* podle analýzy Tianyue. Dále jsem se zaměřila na její argumenty, jimiž vyvrací definici spravedlnosti jakožto dělbu práce. Zde odkazuje na návrat Sókrata ke zkoumání analogie (šestá kniha dialogu), kdy Sókratés vyslovuje nezávislou definici, která říká, že nikdo nemá v obci rozvíjet mnohostrannou činnost a má se věnovat pouze tomu, k čemu se svou přirozeností nejlépe hodí. Tato „dělba

práce“ má zajistit, že se tak každému dostane vše, co potřebuje, neboť nikdo není schopen uspokojit své potřeby sám. Definice má sociální význam a je základem, na němž má vyrůst a fungovat Platónova *kallipolis*. Podle Tianyue ale dělba práce nepředstavuje poslední Platónovo slovo, co se definice spravedlnosti týká. V druhé části kapitoly jsem po uvedení různých rozporů, jež s sebou přináší již zmíněná dělba práce, představila nové určení definice spravedlnosti Wu Tianyue, které zní „vláda rozumové části“, a rozebrala jsem argumenty, jimiž chce Tianyue dokázat platnost své definice. Zaměřila jsem se tedy na poznatky získané z *Ústavy*, kde je právě rozumový prvek uveden jako ten, který stojí v duši nejvýše, stará se o dobro duše a o spravedlnost v ní. Tři prvky psychologické roviny duše si tedy nejsou rovny, ale koexistují spolu v hierarchickém uspořádání. Vznětlivost a žádostivost řádně plní své funkce pouze tehdy, pokud se na vrcholu tohoto uspořádání nachází rozum. Tímto jsem objasnila obhajobu definice spravedlnosti od Tianyue na poli duše. Následně jsem pojednala o argumentech potvrzujících platnost této definice na poli obce. V souvislosti s tím Tianyue poukazuje na nutnost prokázat i teoretickou soudržnost a věrohodnost spravedlivé obce, a proto odkazuje na ta místa v *Ústavě*, kde má Sókratés na žádost ostatních dokázat realizovatelnost své dokonalé obce. Jinak by totiž nebylo možné přijmout za pravdivou ani spravedlivou duši a spravedlnost sama by tak byla postavena mimo. S novou definicí spravedlnosti, za účelem prokázání její platnosti, tedy souvisí také Sókratova obrana filosofů – králů. Filosofové, strážci obce, jsou Sókratem popsáni jako milovníci moudrosti, přirozenosti krásy a spravedlnosti jako takové, kteří mohou dosáhnout také znalosti krásy a spravedlnosti. To vše podle Platóna předznamenává schopnost filosofů osvojit si i další lidské znalosti a ctnosti a to je předurčuje k vládě nad jeho *kallipolis*. Na základě toho Tianyue poukazuje v závěru svého zkoumání na skutečnost, že dominantní postavení rozumu v duši i v obci již není pouhou domněnkou, neboť přední pozice rozumu byla odůvodněna a je podpořena ontologickou prioritou předmětů rozumového poznání.

Bibliografie

- BAHNÍK, V., BĚLSKÝ, J., BUSINSKÁ, H., *Slovník antické kultury*, Svoboda, Praha, 1974. ISBN: 25-119-74
- NOVOTNÝ, F., *O Platónovi: Díl III. – Filosofie: Spravedlnost*, Jan Laichter, Praha, 1949.
- PLATÓN, *Spisy: Svazek II: Faidros*, 1. vyd., přeložil František Novotný, Oikoymenh, Praha, 2003. ISBN: 80-7298-063-7
- PLATÓN, *Spisy: Svazek III: Gorgiás*, 1. vyd., přeložil František Novotný, Oikoymenh, Praha, 2003. ISBN: 80-7298-066-1
- PLATÓN, *Ústava*, 1. vyd., přeložil Radislav Hošek, Svoboda-Libertas, Praha, 1993. ISBN: 80-205-0347-1
- PLATÓN, *Zákony*, 2. vyd., přeložil František Novotný, Oikoymenh, Praha, 1977. ISBN: 80-86005-31-3
- THUKYDIDÉS, *Dějiny Peloponnéské války*, 2. vyd., přeložil Václav Bahník, Odeon, Praha, 1977. ISBN: 01-042-77
- TIANYUE, W., *Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's Republic (draft)*, Peking University. Dostupné z: http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/022_Wu_Tianyue_3rd_BESETO.pdf
- WILLIAMS, B., *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in *The Sense of the past: Essays in the history of philosophy*, ed. Myles Burnyeat. Princeton and Oxford, Princeton university press, 2007. ISBN – 10: 9780691134086