

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra filosofie a religionistiky

Spravedlnost pod vládou Eróta

Bakalářská práce

Autor práce: Marek Sojka

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Tomáš Hejduk Ph.D.

Akademický rok: 2020/2021

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2019/2020
Studijní program: Filozofie
Forma studia: Prezenční
Obor/kombinace: Filozofie (FI)

Podklad pro zadání BAKALÁŘSKÉ práce studenta

Jméno a příjmení: Marek Sojka
Osobní číslo: H18255
Téma práce: Spravedlnost pod vládou Eróta
Téma práce anglicky:
Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
Katedra filosofie

Zásady pro vypracování:

Práce se zabývá problematikou spravedlnosti a Eróta v Platónově dialogu *Ústava*. Cílem je zkoumat, jak se oba pojmy či stavy vzájemně ovlivňují, především pak o jaké spravedlnosti lze hovořit pod vládou Eróta. Primární otázka zní, zda je člověk pod vlivem Eróta schopen jednat spravedlivě či nikoli, a jaký vliv na toto jednání má Erós. Do detailu bude zpracováno, jaké jsou, dle *Ústavy*, argumenty pro a jaké proti a v čem jsou přesvědčivé a v čem nikoliv, a proč. Práce si rovněž klade za cíl detailně rozebrat postavení jedince posedlého Erótem vůči společenství, především pak jeho potenciální přínosnost či ohrožení ve vztahu k polis. Práce bude jmenované otázky zodpovídat na základě detailní četby textu *Ústavy* společně s vybranou sekundární literaturou.

Seznam doporučené literatury:

Platón. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
P. W. Ludwig, Eros in the *Republic*. In: G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, CUP 2007, s. 202-231.
M. Nussbaumová, Křehkost dobra, Oikoymenh 2003, s. 293-344.
G. Ferrari, Platonic Love, in: *The Cambridge companion to Plato*, ed. by Richard H.Kraut (New York: Cambridge University Press 1992).
S. Rosen, The Role of Eros in Plato's „Republic“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965), s. 452-475.

Podpis studenta: Sojka

Datum: 6. 4. 2020

Podpis vedoucího práce: Hejduk

Datum 16. 4. 2020

Prohlašuji:

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

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

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

V Pardubicích dne 6. 4. 2020

Marek Sojka

Obsah

Anotace	5
Abstract	5
Úvod	6
Polemarchova řeč.....	7
Thrasymachova řeč.....	10
Spravedlivý a nespravedlivý člověk	13
Erós v páté knize Ústavy.....	18
Spravedlnost a erós	25
Závěr	29
Použitá literatura.....	30

Anotace

Práce se zabývá problematikou spravedlnosti a Eróta v Platónově dialogu *Ústava*. Cílem je zkoumat, jak se oba pojmy či stavy vzájemně ovlivňují, především pak o jaké spravedlnosti lze hovořit pod vládou Eróta. Primární otázka zní, zda je člověk pod vlivem Eróta schopen jednat spravedlivě či nikoli, a jaký vliv na toto jednání má Erós. Do detailu bude zpracováno, jaké jsou, dle *Ústavy*, argumenty pro a jaké proti a v čem jsou, dle nás, přesvědčivé a v čem nikoliv, a proč. Práce si rovněž klade za cíl detailně rozebrat postavení jedince posedlého Erótem vůči společenství, především pak jeho potenciální přínosnost či ohrožení ve vztahu k polis. Práce bude jmenované otázky zodpovídat na základě detailní četby textu *Ústavy* společně s vybranou sekundární literaturou.

Klíčová slova: Platón, *Ústava*, spravedlnost, erós

Abstract

This paper deals with problematice of justice and eros in Plato's Republic. Main goal of this paper is to research how these both terms or qualities are connected to each other, especially what kind of justice is a justice under the rule of eros. Primary question is, if a human is able to act justly under rule of eros and what influence eros has on this acting. In detail will be written up, what are pros and cons by Republic and why. This paper also takes a goal to reserch detailly a situation of individual who is possessed by eros in the relation to society, especially his benefits or threats in the relation to polis. Pape will be answering these questions based on Republic and selected secondary literature readings

Keywords: Plato, Republic, justice, eros

Úvod

Co je spravedlnost? Mnoho lidí po ní touží, aniž by věděli, co vlastně spravedlnost jest. Vnitřně však tuší, že jde o něco dobrého. Je to ale pravda? A pokud ano, v čem spočívá její dobrota? Jak se láska vztahuje ke spravedlnosti? A lze vůbec jednat spravedlivě pod vlivem lásky? Na tyto otázky se pokusím najít odpověď pomocí Platónova dialogu Ústava, v němž je spravedlnost jedno z důležitých témat. Budu se snažit ukázat, že ve spojení spravedlnosti a lásky, neboli eróta¹, je důležité pro obec. Erós bývá v Ústavě značně hanoben, protože podle Sókrata představuje nebezpečí pro obec. Zda však může být Erós pro obec i prospěšný nebo opravdu není žádná část obce, kterou obohacuje? A pokud obohacuje, jak moc je tato obohacená část obce důležitá pro obec jako celek? Je obec tímto pozvednuta na vyšší rovinu existence nebo se jedná jen o jakousi nadbytečnou kratochvíli, která obci sice neubližuje, ale zároveň je pro její přínos pouze marginální? Abychom mohli říci, kde by Erós měl v obci prodlévat, či jestli by vůbec měl, je třeba objasnit základní pojmy, které jsou pro danou problematiku klíčové.

Znovu je tedy namístě otázka: Co je spravedlnost? Na to se táže Sókratés v první knize Ústavy. Jak je jeho zvykem, snaží se pomocí babického umění vytáhnout ze svých partnerů v dialogu odpověď na tuto otázku, kterou posléze podrobí diskusi. Z této cesty logu by tedy měla nakonec vyvstat odpověď na otázku: Co je spravedlnost? Opakuji, odpověď by měla vyvstat, to však nemusí znamenat, že se jí dočkáme. Platónovy dialogy totiž mnohdy nedávají jasnou odpověď na danou otázku, což ovšem nekritizuji. Řeč je však zrádná a má mnoho zákrutů, proto se může také stát, že i když bude pojem spravedlnosti nalezen, mohou se v něm objevit nesrovnalosti.

¹ Erós může být překládán i jako touha, jelikož je ale výraz touha připisován i jiným pojmům, pro větší jasnost budu pro eróta používat výraz láska

Polemarchova řeč

Sókratés se pouští do diskuze o spravedlnosti hned v první knize Ústavy. Společně s jeho druhy jej nalézáme v domě starce Kefala. Ten cituje Pindara, podle něhož spravedlivého člověka provází sladká naděje. Rovněž by neměl nikomu nic dlužít, aby pak mohl spočívat s bohy beze strachu, že někoho ošidil.² Tedy spravedlivě by měl každý dostat, co jeho jest. Sókratés se však ptá, zda je spravedlivé od duševně zdravého člověka přijmout zbraň a ve chvíli, kdy zešílí mu ji vracet. Na což si sám odpovídá, že to spravedlivé není, a rovněž není spravedlivé říkat šílenci vždy pravdu. Proto tedy neplatí, že spravedlivý člověk vždy mluví pravdu a vrací vše, co si vypůjčil.³ Není to spravedlivé, protože šílenec se zbraní může ublížit mnoha lidem. Navíc člověk, co mu zbraň dal a přitom věděl o jeho stavu, se tímto stává spolupachatelem jeho zločinů. Pokud z tohoto důvodu není spravedlivé dávat šílenci zbraň, lze prohlásit, že spravedlnost je spjata s konáním dobra. Tím, že odmítneme dát zbraň šílenci zachráníme životy mnoha lidí, což je dobré.

Spravedlivý člověk vždy mluví pravdu a vrací vše, co si vypůjčil. Tento výrok patřící básníku Simónidovi chce rovněž obájit Polemarchos a začíná tak rozmlouvat se Sókratem. Sókratés přesvědčí Polemarcha, že geniální Simónidés přece nemůže tvrdit to, že bychom šílencům měli vracet jakékoli předměty, které si k nám dali do úschovy. Říká, že tento výrok musí mít jiný význam. Podle Sókrata musíme přátelům vracet, co jsme jim dlužni, neboť jim to pomůže. Nepřátelům jsme takto povinni rovněž, neboť jim to uškodí. Neznamená to ovšem, že musíme vracet předměty, které jsou u nás v úschově, ale spíše se jedná o splácení křivdy, které se na nás dopustili. V případě přátel se rovněž nejedná o vracení předmětů, ale o oplácení laskavostí. Chceme-li tedy být spravedliví, máme pomáhat svým přátelům a škodit svým nepřátelům.⁴ Sókratés zde vlastně nepolemizuje s Polemarchem, nýbrž se Simónidem, jakožto představitelem veřejné autority. Jedná se o další z mnoha příkladů averze vůči básníkům jakožto hlasu lidu. Polemarchos je typický obhájce lidové autority v podobě Simónida. Sókratés se tedy nepouští do jeho otevřené kritiky, snad aby Polemarchos zhnuseně neodešel. Místo toho vkládá Simónidovi do úst svoje vlastní pojetí spravedlnosti. Polemarchos tak nemá jinou možnost než v dialogu zůstat a nechat se vést Sókratem, kam on bude chtít. Sókratés chce poukázat na podobnost mezi spravedlností a ostatními uměními. Každé totiž někomu prospívá. Ukazuje, že spravedlnost se nejlépe uplatňuje ve společenství,

² Platón. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 331a-b

³ Resp. 331c-d

⁴ Resp. 331d- 332b

protože tam se lidé vzájemně stýkají. Polemarchos tvrdí, že spravedlnost se má užívat ve společném ukládání peněz.⁵ Ve chvíli kdy jde o užívání peněz je nám spravedlnost k ničemu. Jestliže Polemarchos říká, že spravedlnosti se nejlépe užívá při ukládání peněz, a ne při jejich užívání, znamená to podle Sókrata, že spravedlnost je nejlépe užitečná pro uschování jakýchkoli věcí. Když je pak chceme užívat, tak je užíváme pomocí umění, k němuž daná věc slouží, nikoli pomocí spravedlnosti. Sókratés uvádí příklad s vinařským srpem. Uschovanému srpku je k užítku spravedlnost, zatímco užívanému srpku umění vinařské. Spravedlnost tedy není užitečná pro jakékoli konání. Tímto Sókratés Polemarchovi ukazuje, že jeho výklad spravedlnosti je slepý, respektive je jednostranný. Podle tohoto výkladu je totiž člověku spravedlnost dobrá pouze k hromadění majetku.⁶ Dovedeno k dokonalosti je toto pojetí nejlepší pro křečky, ne pro lidi.

Sókratés rovněž tvrdí, že nejlepší strážce peněz bývá ten, jenž je dovede nejlépe ukrást a že tedy v každém člověku, který v něčem vyniká, dřímá potenciál i k protikladné schopnosti v níž může rovněž excelovat. Například ten, kdo dokáže druhé léčit, jim také může po fyzické stránce úmyslně škodit.⁷ Zde se ukazuje rozdíl mezi spravedlností a ostatními uměními. Jakékoli umění je ze své podstaty neutrální. Záleží na tom, jak se ho užívá. Spravedlnost je však dobrá ze své podstaty.

Sókratés se navrácí k pojetí spravedlivého člověka, jež pomáhá přátelům a škodí nepřátelům. Táže se, zda jsou přátelé ti, kteří jsou řádní nebo ti, kteří se jimi pouze zdají být. Totéž platí i pro nepřátele. Polemarchos odpovídá, že lidé jmenují přátele těmi, co se zdají být řádní. Z toho tedy podle Sókrata vyplývá, že lidé mnohdy pokládají skryté nepřátele za přátele a naopak. Podle toho se i chovají, tedy škodí přátelům, jež pokládají za nepřátele a naopak. Dobří lidé však nejsou podle Sókrata schopni škodit ostatním. Jsou tudíž bezbranní, pokud na ně někdo zaútočí. Polemarchos oponuje Sókratovi a říká, že je třeba opravit jeho tvrzení o přáteli.⁸

⁵ Resp. 332b- 333b

⁶ Resp. 333b-d

⁷ Resp. 334a

⁸ Resp. 334c-e

Říká, že přítel je ten, kdo se zdá řádný a zároveň také řádný skutečně je. Znovu to rovněž platí i pro nepřítel. ⁹Sókratés odvětí Polemarchovi, že podle jeho řeči to znamená, že spravedlivý člověk má pomáhat dobrému příteli a škodit špatnému nepříteli, načež se následně zeptá, zda je dobré škodit někomu ve světě. Sókratés uvádí, že jelikož je spravedlnost dobrá lidská vlastnost, znamená to, že spravedlivý člověk nemůže škodit ani přátelům ani nepřátelům. Kdyby ano, nebyl by spravedlivý. Toto tvrzení vychází z předpokladu, že spravedlnost je jistým druhem umění, které zdokonaluje člověka v jeho dobrých vlastnostech. Stejně jako hudebník nemůže podle Sókrata činit lidi nehudebními Sókratés říká, že poškozováním dobrých vlastností lidí je odvádíme od spravedlnosti, a jsme tedy nespravedliví. Polemarchos toto vše Sókratovi odsouhlasí.¹⁰

Umění však není ze své podstaty dobré, záleží na tom, jak se ho užívá, jak bylo řečeno výše. Dané tvrzení vychází z roviny etiky, Sókratova analogie mezi spravedlností a uměním pochází z roviny logiky. Spravedlnost nemůže činit lidi nespravedlivými a hudba nehudebními, stejně jako dřevo nemůže zchladit oheň. Etická a logická rovina je tedy v rozporu.

Je třeba si všimnout ještě následující věci. V první knize Ústavy se nacházíme v Kefalově domě. Je to tedy ještě předtím, než Sókratés začne formovat základy své obce. Zatím zde tudíž není žádná veřejná sféra, již představuje obec. Stanley Rosen ukazuje, že u Platóna existuje rozdělení na dvě sféry, a to soukromou a veřejnou. Do těchto sfér je pak zasazen Erós, a sice tak, že je v soukromé sféře chválen, zato ve veřejné odsuzován.¹¹ Jinak se k němu chová člověk jako soukromá osoba a jinak jako veřejná osoba. V soukromí může člověk plně vyjádřit svou sexuální touhu. Sexuálním radovánkám se ale nemůže oddávat na veřejnosti, jinak by byl uvězněn. Domnívám se, že v případě spravedlnosti je tomu naopak. Tím, že Sókratés odrazuje Polemarcha od toho, aby škodil svým nepřátelům mu de facto říká, že jako soukromé osobě mu nepřináleží vykonávání spravedlnosti na druhých lidech. Vypadá to tedy, že spravedlnost nemá v soukromé sféře života co pohledávat a její vykonávání přísluší výhradně obci jakožto veřejné sféře života člověka.

⁹ Resp. 335a

¹⁰ Resp. 335b- 336a

¹¹ S. Rosen, The Role of Eros in Plato's "Republic", *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965), s. 455

Konkrétně jde o porovnání dialogů Faidros a Ústava. Zkoumání Eróta se budu věnovat níže.

Thrasymachova řeč

Sókratés tedy dostal Polemarcha na svou stranu. Avšak nedozvěděli jsme se, co je spravedlnost. Víme jen to, že je dobrá a rovněž víme také, že spravedlivý člověk nemá škodit ostatním. Nevyjasněnosti v odpovědi na otázku: Co jest spravedlnost, si povšiml i Thrasymachos, jenž se na Sókrata rozzlobil. Vytýká mu jeho způsob dialogu, při němž se táže na názory Polemarcha na spravedlnost, na nichž poté staví své protiargumenty. Thrasymachos si myslí, že by Sókratés měl dát nějakou jasnou odpověď na to, co je spravedlnost, a ne se točit ve víru prázdných řečí. Předkládá proto Sókratovi svoji vlastní definici spravedlnosti. Říká, že spravedlivé je to, co je prospěšné silnějšímu. Posléze svůj výrok rozvíjí tvrzením, že spravedlnost je prospěch strany vládnoucí v obci. Tato strana dává obci zákony, jež jsou shodné s jejím obecním zřízením. Jejich dodržování nazývá spravedlností, zatímco jejich porušování nespravedlností. Silnější je tedy ten, kdo vládne v obci. Od něj pak pochází veškerá spravedlnost v dané obci ¹²

Sókratés oponuje a říká, že vládcové v obci jsou pouzí lidé, kteří mohou chybovat, a tak přikazovat poddaným věci, které jsou samotným vládcům jakožto těm silnějším neprospěšné, což Thrasymachos uznává. Tímto se od základu mění Thrasymachova definice spravedlnosti. Spravedlivé už není to, co je prospěšné vládci jakožto silnějšímu, nýbrž je spravedlivé cokoli, co vládce nařídí, ať už je to jemu samotnému prospěšné či nikoli. Thrasymachos obviňuje Sókrata a říká, že podle něj je odborník ten, kdo nikdy nechybuje. Jakmile chybí, již přestává být odborníkem. Platilo by tedy, že chybující vládce není vládce, jelikož není odborníkem na vládnutí. Thrasymachos si tedy svoji definici spravedlnosti dále ponechává.¹³

Povšimněme si rozdíl mezi Polemarchem a Thrasymachem. Polemarchos nepředkládá Sókratovi své vlastní argumenty, nýbrž jen opakuje veřejný názor na spravedlnost. Dále se nechá poklidně vést řečí a postupně tak vezme za své Sókratovo mínění o spravedlnosti. Thrasymachos naopak zuřivě odmítá nechat se Sókratem vést. On s ním bojuje, jelikož Thrasymachos neprezentuje veřejný názor na spravedlnost, nýbrž své vlastní argumenty. Je přirozené opouštět argumenty někoho jiného a zatvrzele bránit své vlastní. Již zde nejde o polemiku Sókrata s veřejností, ale o polemiku mezi dvěma soukromými osobami.

¹² Resp. 336b- 339a

¹³ Resp. 339b- 341a

Sókratés se táže Thrasymacha, zda má na mysli vládce a silnějšího, jak se obvykle říká, či vládce v přesném smyslu slova. Takový vládce pak, pokud je spravedlivý, bude jednat ve prospěch slabšího. Sókratés poté začíná další ze svých analogií a dostává se k závěru, že stejně jako lékař opatruje nemocné, tak spravedlivý vládce se stará o ty, které ovládá. Znovu zde platí předpoklad spravedlnosti jako jakéhosi umění, které slouží svému vlastnímu předmětu jehož je pánem. Podle Sókrata totiž žádné umění neslouží samo sobě, nýbrž svému předmětu. Stejně tak vládce nesouží sobě, ale těm které ovládá.¹⁴

Podle něj tedy platí, že spravedlivé je to, co prospívá ovládaným. Ti se tak nebudou bouřit a budou vládci věrně sloužit a zahrnovat ho přízní. Pokud by však vládce kradl peníze svých poddaných, soustavně jim lhal, udržoval je ve strachu a vystavoval nebezpečí, jenom proto, aby sám sebe udržel u moci, pak sice vládne ve prospěch silnějšího, tedy sebe, nevládne ale zároveň ve prospěch ovládaných.

V tomto případě není vládce spravedlivý. Thrasymachos sám dále rozvíjí myšlenku modelu takového vládce a říká Sókratovi, že stejně jako skotáci chtějí dobrý skotu ne kvůli skotu samému, nýbrž pro svůj vlastní prospěch. Tudíž ani vládci nevládnou ovládaným pro jejich vlastní prospěch, nýbrž pro svůj prospěch, což způsobuje ovládaným nemalé škody.¹⁵ Zde je vidět, že Thrasymachos Sókrata špatně pochopil a stále se jako klíště drží svého neupraveného modelu spravedlnosti. Uvádí, že spravedlivý člověk, jenž ke své škodě poslouchá vládce se na tom má daleko hůře než člověk nespravedlivý.

Nespravedlivý člověk totiž získává větší užitek pro sebe jak ve sféře soukromé, tj. při uzavírání smluv, tak ve sféře veřejné tj. v poměru k obci oproti člověku spravedlivému. Nespravedlivému člověku nedělá potíže používat nezákonné praktiky ke svému obohacení, a to i na úkor obce. Může rovněž svým vlivem pomoci rodině i přátelům zajistit jmění a úřad. Spravedlivý člověk se naopak nezpronevřuje zákonům obce. Není ochoten užívat svou moc a vliv k pomáhání rodině a přátelům, což podle Thrasymacha vede k tomu, že se s nimi znepřátelí.¹⁶ Thrasymachos však zachází ještě dál a glorifikuje tyranii jakožto zřízení, jež z vládnoucích činí šťastné. Říká, že pokud se někdo zmocní majetku občanů a je přistižen, bývá uvržen v hanbu. Pokud se však někdo zmocní nejen majetku občanů, ale i občanů samotných, tj. převezme nad nimi moc, bývá jimi poté nazýván spravedlivým a blaženým člověkem. Sókratés chce Thrasymacha přesvědčit o opaku a ukazuje mu, že vládci v obcích chtějí za vládnutí pobírat mzdu. Nevládnou z ochotnosti, protože vědí, že vládnutí nepřináší prospěch

¹⁴ Resp. 341b- 342e

¹⁵ Resp. 343c

¹⁶ Resp. 343d- 344c

jím, nýbrž ovládaným. Stejně je tomu i u ostatních umění. Všichni chtějí za své umění platit, protože dané umění neprospívá jim, nýbrž vždy někomu jinému.¹⁷

Z uvedeného důvodu neplatí, že spravedlivé je to, co prospívá silnějšímu. Spravedlnost je totiž jakési umění, které slouží svému předmětu, tedy ovládaným a nikoli vládce. Mohlo by se zdát, že Sókratés zaměňuje spravedlnost s uměním vládnutí. Chce však pouze říct, že pokud bude vládce vládnout dobře, bude spravedlivý. Z čehož, jak se domnívám, vyplývají dvě věci. Spravedlnost není žádné umění, ale je jakousi známkou kvality dobrého vládnutí. Pokud vládce bude vládnout dobře, tj. ve prospěch ovládaných, pak bude spravedlivý. Stejně jako sládek, který uvaří dobré pivo, se může zvat mistrem, také vládce, jenž se stará o poddané se může zvat spravedlivým. Dále je spravedlnost výlučně spjata s dobrem. Kdyby totiž vládce nevládl ve prospěch ovládaných, neprovozoval by dobře umění vládnout, a nejednal by spravedlivě. Kdyby se spravedlnost shodovala s uměním vládnout, pak by vládce mohl být i tyran, jenž nevládne ve prospěch ovládaných, což Sókratés odmítá. Nespravedlivé jednání má podle Sókrata nepříjemnou dohru, a sice že plodí nenávist a rozbroje v obci i u jednotlivců. Spravedliví lidé jsou schopni se spojit a vzájemně si pomáhat. Nespravedliví lidé se spojovat nebudou. Naopak budou brojit proti sobě brojit a nebudou schopni spolupracovat. Zavládne-li tedy spravedlnost v soukromé sféře života tj u jednotlivce, vznikne pak z jednotlivců spravedlivá obec tj. sféra veřejná.¹⁸ Spravedlnost je rovněž dokonalost duše, protože do ní přináší soulad. Duši přináleží vládnout a pečovat o sebe i o ostatní. Dobrá souladná duše pak znamená i dobrý lidský život.¹⁹ Spravedlnost je tedy jakýsi soulad. Tento soulad je dvojitý, a to vnitřní a vnější. Vnitřní soulad znamená soulad duše se sebou samou. Vnější pak soulad ve vztazích s druhými lidmi, tedy soulad v obci.

¹⁷ Resp. 344d- 347a

¹⁸ Resp. 348c- 352d

¹⁹ Resp. 352e- 354a

Spravedlivý a nespravedlivý člověk

Ve druhé knize žádá Glaukón Sókrata, aby mu řekl, proč je lepší být spravedlivý než nespravedlivý. Ptá se, zda existuje nějaké dobro, které milujeme pro ně samotné jako například veselá mysl. Další dobro je dobré jak pro sebe samo, tak i pro své účinky, jako například pevné zdraví. Existuje ještě třetí typ dobra, které milujeme kvůli tomu, že je dobré pro účinky z něj plynoucí, a rovněž pro výdělek. K uvedenému druhu dobra náleží například lékařství a tělocvik.²⁰ Lékařství je dobré, protože prospívá nemocnému tělu. Rovněž lékařství přináší obživu lékařům. Představené kategorie dobra jsou uspořádány tak, že následující kategorie dobra zahrnuje v sobě kategorii předchozí. Zdraví je dobré nejen pro své účinky, ale i kvůli sobě samému. Tělocvik je zas dobrý nejen pro výdělek a pro své účinky, ale není dobrý kvůli sobě samému. Do jaké kategorie dobra ale patří spravedlnost?

Sókratés uvádí, že spravedlnost je dobrá nejen pro své účinky, ale i pro sebe samou. Glaukón tedy Sókratovi představuje lidové pojetí spravedlnosti, která je dobrá pro výdělek a pro své účinky, ale ne pro sebe samu, aby jej přiměl k polemice s tímto pojetím. Povšimněme si, že Glaukón zde nepředstavuje vlastní pojetí spravedlnosti, ale pojetí lidové, které neuznává a chce tudíž po Sókratovi, aby je rozbil. Glaukón přistupuje k dialogu opačně než Thrasymachos, jenž naopak představuje své pojetí spravedlnosti, které zatvrzele brání. Lze říct, že Glaukón se podobá Polemarchovi, který rovněž nepředstavuje své pojetí spravedlnosti, ale pojetí lidové. Polemarchos ale naopak chce lidové pojetí bránit, takže se Glaukónovi podobá jen částečně. Sókratés se v první knize dostatečně nevypořádal s lidovým názorem na spravedlnost. U Polemarcha jej nerozbíjel, ale místo toho vkládal do lidového pojetí své vlastní pojetí spravedlnosti, aby udržel Polemarcha v dialogu. Glaukón chce však lidové pojetí spravedlnosti rozbít, a tak se s ním může Sókratés plně vypořádat.

Ze střetu lidového a Sókratova pojetí vyvstává otázka. Je spravedlnost bytostně spjata s dobrem již ze své podstaty? Glaukón chce vědět jakou má povahu spravedlnost a nespravedlnost, když sídlí v duši. Chce přesvědčit Sókrata, že lidé dbají o spravedlnost pouze z nutnosti, a nikoli proto, že je dobrá kvůli sobě. Dodává, že tak činí právem, protože život nespravedlivého člověka je lepší než život spravedlivého. Glaukón chce Sókrata přimět k obraně tvrzení, že spravedlnost je lepší než nespravedlnost a chce tak pomoci Sókratovi rozbít lidový názor na spravedlnost, která je vnímána jako určité nutné zlo, které je však potřeba činit, protože z něj plynou dobré účinky a peníze.²¹

²⁰ Resp. 357a-d

²¹ Resp. 358a-e

Lidé totiž tvrdí, že je přirozeně dobré činit bezpráví. Špatné je pak bezpráví trpět. Všichni lidé pak vespolek trpí bezpráví, a tak spolu uzavřeli smlouvu, podle níž si nebudou bezpráví ani činit ani trpět. Spravedlnost zde slouží jako nástroj, který odrazuje silné od páchání bezpráví, a zároveň chrání slabé, kteří se nejsou schopni bránit proti silným. Páchání bezpráví je stav nejlepší, jeho trpění je stav nejhorší. Spravedlnost leží ve středu mezi oběma stavy a udržuje tak rovnováhu, protože brání silným činit bezpráví a zároveň chrání slabé před trpěním bezpráví. Není tedy chápána jako ze sebe dobrá, nýbrž jako cenný nástroj chránící slabé před silnými. Je tedy dobrá pro své účinky.²²

Glaukón říká, že lidé dbají o spravedlnost pouze proto, že jsou kroceni zákony. Tvrdí, že pokud by byla dána neomezená moc člověku spravedlivému a nespravedlivému, pak by oba začali jednat nespravedlivě, protože by nebyli vázáni zákony. Jako příklad uvádí báji o pastýři Gygovi, jenž se pomocí prstenu neviditelnosti dostal na dvůr svého krále, svedl mu manželku, a pak jej zavraždil. Pastýř byl díky prstenu skryt před zákonem, a tudíž si mohl dělat, co se mu zlíbí. Kdyby takový prsten měl člověk spravedlivý a člověk nespravedlivý, tak by ani jeden nejednal spravedlivě, protože taková moc by jej skryla před zraky zákona a oni by tak mohli dělat, cokoli by chtěli. Z toho vyplývá, že nespravedlnost je jednotlivci užitečnější než spravedlnost, má-li dostatek moci k povznesení se nad zákony. Nikdo tedy není spravedlivý ze své vůle, ale kvůli zákonům.²³

V případě Gygova prstenu se zde ukazuje Erós. Je-li totiž pastýř skryt před zákonem, může si dělat, co chce, tedy popustit uzdu Erótovi. Gygas byl Erótem hnán k tomu, aby zabil krále, protože s ní chtěl obcovat s jeho ženou. Má veškeré prostředky pro uspokojení svých tužeb. Zdá se tedy, že díky Erótovi pánem svého života. Erós jej však ovládá, protože Gygas jím byl od začátku hnán k zabití krále, protože toužil po jeho manželce. Gygas získal díky prstenu velkou moc, ale propůjčil ji Erótovi, což vysvětluje motiv vraždy, kterým byla sexuální touha. Zároveň, je pastýř hnán touhou po moci. On přeci své tužby uspokojit musí, a to právě proto, že má kouzelný prsten, neboť takovou moc by bylo šílenství nevyužít. Gygův příběh nám ukazuje, že když dostaneme nějakou moc, toužíme po další. Myslíme si, že jsme mocní, ale vidina moci má nad námi kontrolu. Tuto bezmocnost mocných reprezentuje Gygas, jenž se díky prstenu stal mocným, ale v podstatě byl jen loutkou Eróta, který jej hnal k získávání moci. Prsten symbolizuje velkou moc, jež si pohrává s člověkem. Nezáleží, zda je spravedlivý nebo ne. Gygův případ je extrémním příkladem jednání, které běžný člověk nezažije. Zároveň nám ale ukazuje, co moc dovede s lidmi a rovněž podporuje lidový názor o spravedlnosti. Stejně

²² Resp. 359a-b

²³ Resp. 359c- 360d

jako Gygoví nezáleží lidem na spravedlnosti samé, ale na jejích účincích. Co je pro lidi dobré, je pro ně spravedlivé. Pro Gyga byla dobrá vražda krále, a tak byla i spravedlivá. Glaukón pokračuje v prezentaci lidového názoru o spravedlnosti a chce uvést kvality života spravedlivého a nespravedlivého člověka, a tak proti sobě staví dokonalé prototypy člověka spravedlivého a nespravedlivého. Říká, že dokonale nespravedlivý člověk umí budit u druhých zdání spravedlivého. Je dost intelektuálně i rétoricky obratný, aby mohl zamaskovat své skutky. Pokud je nějaký jeho skutek odhalen, je schopen díky své bystrosti a síle svou chybu napravit. Dokonale spravedlivý člověk se spravedlivým nezdá, nýbrž jím je. Podle něj mu musí být vzato zdání spravedlnosti, tj. dobrá pověst, pro kterou se mu dostává pochval a ocenění, aby bylo jasné, zda je daný člověk spravedlivý pro spravedlnost samu nebo pro její účinky.²⁴

Glaukón uvádí, že nespravedlivý člověk jedná dokonale nespravedlivě, protože se nespravedlivým nezdá, nýbrž jím je. Ostatním lidem se pak zdá spravedlivý, a ti s ním podle toho jednají. Nespravedlivý člověk díky zdání spravedlnosti užívá mnoho benefitů, a vede tak vážený a bohatý život. Jinými slovy může plnit všechny své tužby. Erós je mu nakloněn, jelikož si může vybrat ženu, jakou chce, může toužit takřka po všem, co je splnitelné. Nespravedlivý člověk může být beze strachu ovládnán svými tužbami aniž by byl odhalen. Může se odevzdat do vlády Eróta. Spravedlivý člověk se bude naopak zdát nespravedlivým, přičemž i s ním bude takto jednáno. Bude lidmi hanoben pro svou údajnou nespravedlnost. Bude žít bez přátel a nadosmrti ve strachu o svůj život. Své touhy bude moci plnit minimálně, pokud vůbec.²⁵ Lze vznést námitku, že přeci existují spravedliví lidé dbající o svoji dobrou pověst. Oni se zdají spravedliví a zároveň jimi opravdu jsou. Rovněž existují lidé, kteří jsou nespravedliví a ostatním se také tak zdají. Určitě takoví lidé existují, ale o to Glaukónovi nejde.

Glaukón musí odejmout zdání o spravedlnosti, aby mohl zjistit, jestli je člověk spravedlivý pro spravedlnost samu nebo pro ocenění, které mu přináší zdání spravedlnosti. Kdyby totiž zkoumal spravedlnost na člověku, jenž se zdá spravedlivý a také jím je, nezjistil by, jestli je spravedlivý pro spravedlnost samu nebo pro její účinky. Když je však člověk spravedlivý i přes hanobení, útoky a příkoří, znamená to, že je spravedlivý kvůli spravedlnosti. Mohl bych tvrdit, že spravedlnost je sice dobrá pro své účinky, a to i když se zdá na nějakém člověku a také v něm ve skutečnosti je.²⁶

Glaukóna podpoří Adeimantos, jenž tvrdí, že spravedlnost je dobrá, protože to říkají básníci. Avšak myslí tím spravedlnost dobrou pro své účinky. Nespravedlnost sice básníci

²⁴ Resp. 360e- 361d

²⁵ Resp. 361e-362c

²⁶ Resp. 361c-d

hanobí, ale jen proto, aby se nezpronevěřili veřejnému mínění. Nemohou říci, že je dobré oddávat se jakýmkoli rozkoším, zabíjet své nepřátele a krást majetek obce, protože by se všichni rázem báli o svůj život i majetek, kdyby se daný imperativ krádeží a vraždění stal obecným zákonem. Místo toho říkají, že takové chování není spravedlivé, ale že je možno naklonit si bohy pomocí obětiny a ti daný zločin odpustí. Z toho vyplývá, že člověk, který se zdá spravedlivý, ale není jím, si může kdykoli naklonit bohy i lidi pomocí obětín, majetku a charismatu. Skutečně spravedlivý člověk nebude mít na své straně bohy, protože nebude mít tolik majetku, z něhož by jim dával obětiny. Proto je podle Adeimanta nejlepší zdát se spravedlivým, jelikož je to milé bohům i lidem.²⁷ Sókratés je stále v opozici vůči veřejnému názoru o spravedlnosti. Adeimatos veřejný názor nesdílí, pouze jej Sókratovi předkládá, aby donutil Sókrata k polemice a dostal z něj odpověď na otázku po spravedlnosti. Sókratés však nechce říci, jaká je spravedlnost sama o sobě v daném člověku. Považuje se za nezpůsobilého mluvit o spravedlnosti u jednotlivce. Hodlá tedy zkoumat spravedlnost v obci, protože obec je větší než člověk, a spravedlnost se lépe zkoumá u něčeho většího.²⁸

Po nalezení spravedlnosti v obci lze pak lépe vidět spravedlnost v jednotlivém člověku²⁹. Lze tvrdit, že Sókratés vychází z veřejného názoru o spravedlnosti. Spravedlnost totiž vždy upravuje vztahy mezi lidmi. Chrání slabé před silnými nebo může slabé trýznit, jak tvrdí Thrasymachos. Již v diskusi s Polemarchem je vidno, že spravedlnost nemůže být ze své podstaty soukromá, protože člověk je vždy už ve vztahu s ostatními lidmi, ať už jde o přátele nebo cizí lidi. Rozdělování vztahů ve společnosti na soukromé a veřejné je ale problematické, protože neexistuje žádné pravidlo, jež by určovalo vztah jako veřejný nebo soukromý.

Přesto se domnívám, že existuje rozdělení na soukromou a veřejnou sféru spravedlnosti. Nejedná se však o dělení společenských vztahů, ale o jisté metafyzické dělení. Již jsem řekl, že spravedlnost je jakýsi soulad, a to vnitřní a vnější. Vnější je soulad v obci. Jedná se o soulad v mezilidských vztazích, aby mohla obec správně fungovat. Vnitřní soulad je soulad duše se sebou samou, aby mohla správně fungovat. Duše pak patří do soukromé sféry spravedlnosti, protože její působení v duši ovlivňuje pouze duši samou, jež patří jen jednomu člověku. Soulad v obci patří do veřejné sféry spravedlnosti, protože působení spravedlnosti v obci neovlivňuje pouze jednoho člověka, nýbrž všechny lidi, kteří do obce patří. Ačkoli Sókratés v mnohém se svými spoluřečníky nesouhlasí, uznává spolu s nimi, že spravedlnost lze nejlépe vidět v mezilidských vztazích. Sókratés proto musí přejít ke zkoumání obce jakožto většího celku,

²⁷ Resp. 362d- 366b

²⁸ Resp. 368a- 369b

²⁹ Resp. 369a

v němž uvidí velkou rozmanitost mezilidských vztahů jež jsou základem veřejné sféry spravedlnosti, aby pak mohl lépe říct, jaká je spravedlnost v jednotlivém člověku. Z čehož vyplývá, že soukromá a veřejná sféra spravedlnosti není striktně oddělena. Obě sféry spravedlnosti jsou vzájemně propojeny. Sókratés nejdříve zkoumá spravedlnost v obci aby mohl pochopit spravedlnost v duši. Obec dostává prosto na celý zbytek Ústavy. Jelikož je spravedlnost soulad v obci, zdá se, že Erós je v opozici vůči ní, protože způsobuje nesoulad a chaos, jak bylo vidět v příběhu o Gygově prstenu. Spravedlnost pod vládou Eróta by zřejmě znamenala nesoulad v obci, protože by všichni byli hnáni k nezřízenému ukájení svých sexuálních potřeb a stejně jako Gygas by zabíjeli, brali si funkce a úřady, ovládla by je nezřízená touha po moci. To ale není pravda, protože Erós zaujímá důležité místo v řecké obci. Jak ukazuje Tomáš Hejduk, Erós je patronem gymnasií, divadel a vzdělání, tudíž velmi důležitých složek obce.³⁰ Než ale přistoupíme ke zkoumání eróta, je třeba se vrátit k problematice obce.

Sókratova obec je pak myšlenkovým experimentem, nesnaží se hledat spravedlnost v soudobých řeckých obcích. Obec musí nejprve být dokonale dobrá. Dále v ní musí být uměřenost, statečnost, moudrost a spravedlnost. Podle Sókrata spravedlnost spočívá ve vyvarování se mnohodělnosti. Každý má dělat pouze jednu práci pro obec, a to takovou, ke které se přirozeně nejvíce hodí. Tedy není možné, aby švec dělal práci tesaře a naopak. Rovněž je tímto omezena mobilita mezi obecními třídami tj. výrobci, strážci a vládci.³¹ Avšak mobilita je omezena pouze z části, protože strážci mají potenciál stát se filozofy, kteří vládnou obci. Z omezení mobility mezi třídami vyplývá, že člověk si nevybere jakou práci bude pro obec dělat. Záleží na tom, do jaké třídy se narodí. Spravedlivé je tedy konat to, pro co se člověk přirozeně hodí.

Mnohodělnost a třídní mobilita je naopak nespravedlnost, protože narušuje rovnováhu obce.³² Znovu tedy mohou říci, že spravedlnost je jakýsi soulad. Každý dělá to své, čímž je zaručen soulad v obci. Soulad v obci je pak politická stabilita. Není možné, aby strážce dělal práci výrobce a naopak, protože pak by se obec rozpadla. Povšimněme si, že spravedlnost je soulad jak u člověka tak u obce. Spravedlnost je tedy dobrá ze sebe, jelikož udržuje rovnováhu v obci. Každý dělá práci, pro níž se nejlépe hodí a obec tak může fungovat jako jednotný celek. Nejlépe by se dala přirovnat k lidskému tělu, kde každý orgán určitou funkci, přičemž nemůže vykonávat funkci jiného orgánu. Například srdce nemůže vykonávat činnost plic a naopak,

³⁰ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii: studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Hradec Králové: Pavel Mervart, 2007. Amfibios. s. 15-33

³¹ Resp. 433a- 434a

³² Resp. 434b

jinak by bylo tělo zničeno. U člověka je spravedlnost souladem duše se sebou samou. Jestliže je spravedlnost jakýmsi garantem rovnováhy v obci, jakou úlohu plní v obci Erós? Již výše jsem zmínil případ Gygova prstenu. Zde měl Erós fatální vliv na rovnováhu obce. Vždyť na jeho popud byl zabit vládce obce. Lze tedy chápat Eróta jako nepřítele spravedlnosti? Rovněž jsem uvedl, že Erós hrál důležitou roli v životě starých Řeků. Existoval jeho veřejný kult.. Erós je nedílnou součástí života obce, a to i obce Platónovy, čehož si povšiml Paul W. Ludwig.

Erós v páté knize Ústavy

Ludwig uvádí, že v Platónově obci existuje idea jakéhosi sexuálního komunismu. Sexuální komunismus se pak vztahuje na třídu strážců, kteří nemají žádného sexuálního partnera, jehož by mohli nazývat svým vlastním. Je tomu tak proto, aby se zajistila genetická nadřazenost strážců, potažmo filosofů, nad ostatními občany. Rovněž se zavedením sexuálního komunismu potlačí láska soukromá. Její potlačení vede strážce k plné službě obci. Stejná zásada platí i v případě soukromého majetku. Strážci nesmí vlastnit soukromý majetek, protože v nich probouzí soukromé tužby, a všechny soukromé tužby strážců musí být potlačeny na úkor služby obci. V Ústavě je však rodina zrušena a nahrazena umělým konstruktem sexuálního komunismu.³³ Dalším fenoménem, jenž může také fungovat pouze jako myšlenkový experiment je společná nahota mužů a žen mezi strážci. Podle Ludwiga totiž nebudou strážci schopni udržet Eróta na uzdě, když budou hledět na nahé tělo opačného pohlaví.³⁴ Erós má tedy hluboký dopad na disciplínu strážců. Ludwig pro zdůraznění daného problému cituje Allana Blooma: *Muži mohou být nazí pospolu, protože je relativně jednoduché desexualizovat jejich vztahy mezi sebou, avšak zachování obce vyžaduje vzájemnou atraktivitu mužů a žen. Obec může zakázat homosexuální vztahy, ale nemůže zakázat heterosexuální vztahy, a od mužů a žen se může těžko očekávat, že se povznesou nad atraktivitu mezi sebou navzájem, a to v každém konkrétním momentu. Proto může být účel gymnasií převrácen. Tohle je část Sókratova pokusu chovat se tak, aby si Erós nečinil požadavky, které nemohou vyhovět veřejnému životu obce. Opakuji, Sókratés zapomíná na tělo.*³⁵

³³ P. W. Ludwig, Eros in the *Republic*. In: G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, CUP 2007. s. 203-204
Resp.461e-462c a 464c-e

³⁴ Ludwig s. 205

³⁵ Bloom, A., trans. 1991 [1968]. *The Republic of Plato*. New York. S. 382

Podle Ludwiga Bloom předpokládá, že řecká homosexuální přitažlivost, jež byla zčásti kulturní předpoklad, byla citlivě modifikována institucí veřejné nahoty. Bloomovo tvrzení vychází z předpokladu, že kulturní nebo zákonné nápravné prostředky, neboli instituce, mohou odstranit Eróta z přitažlivosti mezi určitými třídami občanů. Ludwig však upozorňuje, že u Blooma má omezení vlivu Eróta na člověka určité přirozené limity účinnosti kulturních a zákonných úprav, které však nejsou blíže specifikovány.³⁶Heterosexuální přitažlivost je totiž mnohem těžší potlačit než homosexuální, a to ze dvou důvodů. Oba důvody se zakládají na lidské přirozenosti. Lidská společenství potřebují heterosexuálního Eróta k plození dalších občanů, aby tak mohla být zachována. Heterosexuální přitažlivost je také tolik pro lidi přirozená, že znesnadňuje či parodizuje jakákoli společná nahá cvičení.³⁷Domnívám se, že Bloom předpokládá, že se nelze povznést nad Eróta, protože lidé nejsou schopni dostatečné disciplíny k provádění společně nahých cvičení. Zároveň není v dnešní době člověk na společnou nahotu na veřejnosti. Stejně jako muž devatenáctého století se nemůže na nic soustředit, uvidí-li odhalený ženský kotník, tak ani muž dnešní doby by se nemohl soustředit na cvičení v přítomnosti nahých žen.

³⁶ Ludwig s. 205

³⁷ Ludwig s. 205

Ludwig tvrdí, že z výše představených Bloomových tezí, tedy z nutnosti plození dalších občanů a z přirozenosti heterosexuální přitažlivosti, vyplývají dva důsledky. Ve společenstvích, jež mají dostatek občanů může být dočasně praktikována společná nahota. Nicméně praktikování společné nahoty může ustát hned první den, kvůli nedisciplinovanosti lidí, kteří nejsou schopni povznést se nad Eróta a neproměnit tak cvičení v gymnasiu v sexuální orgie.³⁸

Podle Natalie Bluestoneové jsou naopak lidé schopni sebekontroly při společné nahotě. Uvádí příklad divadelního představení, v němž společná nahota fungovala, protože účinkující byly disciplinovaní, což uvádí na příkladu nudistických táborů, v nichž muži a ženy hráli společně volejbal.³⁹ V obou příkladech je pozornost účastníků společné nahoty odkloněna od nahých těl jinam. Jedni hrají divadelní hru, druzí volejbal. Erós se zde stává jakýmsi doplňkem, který ozvláštňuje situaci, ale bez něj také můžeme hrát divadlo či volejbal. Vše ovšem závisí na míře disciplíny a aktuální náladě účastníků. Člověk, jenž nemá sexuální vybití, bude při volejbale koukat rozhodně jinam než na míč. Pakliže dokáže vstřebat přítomnost Eróta na hřišti, může začít hrát volejbal.

Pokud se ale nejedná o případ, kdy nelze praktikovat společnou nahotu kvůli Erótovi, pak podle Ludwiga neplatí tvrzení, že Platón buď ignoruje lidské vášně, nebo od nich člověka abstrahuje. Ludwig vychází z Bloomovy teze, podle níž platí, že kulturní nebo zákonné nápravné prostředky mohou zčásti či zcela ovládat Eróta.⁴⁰ Sókratés se tedy snaží o jakési omezení a kontrolu skrze instituci společné nahoty. Společná nahota totiž určuje, jakým způsobem bude Erós fungovat v obci. Zároveň i plození dalších strážců je upravováno zákonem. Nejlepší muži mají obcovat s nejlepšími ženami a nehorší s nehoršími nikoli.⁴¹ Máme zde dva přístupy k Erótovi. Podle Blooma se nelze povznést nad Eróta, a tedy nemůže fungovat společná nahota. Podle Ludwiga a Bluestoneové naopak fungovat může, protože je Erós krocen omezeními nebo od něj bývá odkláněna pozornost a Erós jaksi vysublimuje, protože lidská pozornost bude odkloněna od Eróta k jiné činnosti. Bluestoneová však Eróta nijak neomezuje, pouze tvrdí, že lidé mají sílu se nad něj povznést. Ludwig tedy představuje jakousi střední pozici mezi Bloomem a Bluestoneovou, protože tvrdí, že nad Eróta se povznést lze, ale nikoli vlastními silami, nýbrž pomocí omezení, což Sókratés činí v Ústavě. Problematiku společné nahoty mužů a žen považují pro moji práci za zásadní, protože ukazuje problematičnost v chápání Eróta z hlediska moderního a antického myšlení, jak uvidíme níže.

³⁸ Ludwig s. 205

³⁹ Bluestone, N. H. 1987. *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Amherst, Mass. s. 202

⁴⁰ Ludwig s. 205

⁴¹ Resp. 459e

Sexuální touha, kterou představuje Erós, patří neoddělitelně k lidské přirozenosti. Ludwig, Bluestoneová i Bloom pokládají otázku, zda je možné povznést se nad lidskou přirozenost. Lidská přirozenost je rozvíjena nebo potlačována výchovou. Hejduk uvádí, že gymnasia, kde cvičili nazí chlapci, byla důležitou součástí řecké výchovy. Podobné uskupení také mezi uzavíraly i ženy, ale nikdy necvičili muži a ženy společně.⁴² Platónova instituce společné nahoty je tedy inovací výchovy v obci. Jeho inovace je postavená na požadavku stejné výchovy mužů a žen ve třídě strážců. Sókratés říká, že ani výchova strážních psů se pohlavně neliší, proto by stejná pravidla měla platit i pro lidi, kteří jsou strážci. Sókratés však také uznává, že žena se od muže liší svou přirozeností.⁴³

Pokud podle Sókrata platí, že každý má konat povolání, k němuž se přirozeně hodí, pak nemohou muži a ženy vykonávat povolání strážce, protože mají rozdílnou přirozenost. Sókratés si všímá rozporu a vede dialog s Glaukónem, aby mohl obhájit své tvrzení o pohlavně smíšené výchově strážců. Pokládá si tedy otázku, na čem závisí lidská přirozenost. Tvrdí, že by bylo směšné, kdybychom vlasatým a holohlavým lidem přisuzovali každému jinou přirozenost, a podle toho bychom jim přidělovali povolání. Podle Sókrata se ukazuje přirozenost člověka na výběru povolání. Stavitel a lékař tedy mají různou přirozenost.⁴⁴ Lidská přirozenost není u Platóna založena na biologii, ale spíše na individuálních vlohách a schopnostech. Každý může být strážce, pokud na to má dostatečné schopnosti. Na pohlaví nezáleží. Žena proto také může být strážce, pokud má dostatečné schopnosti. Prvkem výchovy strážců je společná nahota mužů a žen.

⁴² Hejduk s. 15-16

⁴³ Resp. 451e-452a

⁴⁴ Resp. 454a-e

Výše vedení autoři si kladou otázku, zda je společná nahota možná. Domnívám se, že zápas s Erótem je pro ně nedílnou součástí lidské přirozenosti. Buď dokážeme udržet naši touhu v přítomnosti opačného pohlaví na uzdě, nebo ne, Mohl bych tvrdit, že pokud je člověk od útlého věku zvyklý na přítomnost nahoty u opačného pohlaví, může udržet svou touhu na uzdě. U strážců by tedy mohla fungovat společná nahota, protože jsou vychováni k disciplíně. Dovedou se tedy povznést nad Eróta. Kdo nepodstoupil disciplinovanou výchovu strážce, nemůže praktikovat společnou nahotu, protože jeho přirozenost jej bude svádět k sexuálním excesům. Mohlo by se tedy zdát, že Sókratés výchovou potlačuje lidskou přirozenost.

Pro bližší pochopení dopadu společné nahoty na výchovu strážců je třeba říci, že zde máme konflikt dvou pojetí lidské přirozenosti. Ludwig, Bloom a Bluestoneová chápou lidskou přirozenost ryze biologicky. Z biologického hlediska není společná nahota možná, protože jsme přirozeně hnáni sexuální touhou, kterou reprezentuje Erós, abychom měli sex s opačným pohlavím. Erós je u nich chápán jako fundament lidské přirozenosti. U Platóna je fundamentem lidské přirozenosti nadání. Každý má konat to, k čemu se přirozeně hodí. Kdyby Platón chápal přirozenost biologicky, nemohla by platit jeho definice spravedlnosti: Spravedlivé je konat to své. Jinými slovy to, k čemu máme nadání. Rovněž by v obci nemohla vzniknout diversita povolání, jež je založena na různosti jednoho každého člověka. Platón chápe Eróta jako důležitý prvek výchovy člověka, který jej kultivuje, protože výchova strážců se zakládá na společné nahotě. Myslím, že strážci jsou díky výchově chápou Eróta jak průvodce uměním gymnastiky. Pokud není Erós fundamentem lidské přirozenosti, pak nemá nad člověkem takovou moc. Společná nahota u strážců fungovat může, protože jejich přirozenost je deerotizovaná. Setkávají se s Erótem, berou jej však jako průvodce životem, který jim ukáže cestu k dokonalosti. Erós strážcům slouží v tom smyslu, že je kultivuje.

Dalším důležitým prvkem řecké výchovy byla tzv. paiderastia, kterou Hejduk popisuje následovně: *Chlapec kolem třináctého roku je spárován s některým z veřejně činných, ctnostných mužů, který je pak během námluv nazýván erastés, ctitel, milující. Později, když už tvoří nerozlučnou dvojici se starší nazývá filétor, milující. (Ve Spartě byl běžnější výraz eispnélas, inspirátor). Po návratu z „izolace“ dává dospělý chlapci vojenskou výstroj (Théby), uvádí ho do andreion (Kréta), na sissitia (Sparta), mezi vojáky, zkrátka do veřejného dění. Milovaný dostával zřejmě též vola a pohár, aby mohl obětovat Diovi a účastnit se symposií. Chlapec se nazýval erómenos, milovaný, či u Dóru aitas či aitis, posluchač se svým miláčkem se účastnil hostin a následných symposií, kde poslouchal politické diskuse, recitované básně, chvalořeči a vyprávění o hrdinských činech předků, které viděl rovněž vykreslené na keramice. Součástí výchovy bylo asi i to, že se dospívající chlapci mohli na těchto místech ptát na cokoli a dostalo se jim odpovědi. Zkrátka se zde předávaly a ustavovaly společné hodnoty a názory. Pokud chlapec svého milovníka opustil, znesvětil tak pouto nejen k němu, ale i k celé skupině, do níž se mu zavřely dveře a jejímiž členy byl veřejně zostuzován. V procesu přijímání nových občanů se takto užívala afektivní, citová metoda filie, platnou ovšem nemůže být spekulace, že reciproční láska mezi občany řízené demokracie stejně jako mezi spartskými vojáky, nebyla žádným vřelým milováním bližního, nýbrž poctou udělovanou jim polis (vřelé a srdečné byly spíše vztah a závist) ⁴⁵*

Zde je vidět výchovné působení Eróta. Chlapec chce napodobovat staršího muže a ten jej vede po cestě k tomu stát se řádným občanem obce. Erós je nedílnou součástí obce, vždyť přerušením vztahu milujícího a milovaného je chlapec ostrakizován, protože poskvřnil pouto ke svému učiteli i k obci. Erós zde nepředstavuje dravou sexuální touhu, nýbrž lásku mezi učitelem a žákem. Chlapec chce vykročit ze sebe sama, stát se lepším, pracovat na sobě, aby mohl zaujmout místo v obci. Ukázal jsem výchovné a kultivační působení Eróta na člověka v klasické řecké obci. Platónova obec se sice od ní liší díky společné nahotě, ale nevidím důvod, proč by Erós jako vychovatel nebyl i v ní. Erós strážce kultivuje. Přírozeností strážců je nadání, jako je tomu u všech lidí v Ústavě. Domnívám se, že jelikož jsou strážci disciplinovaní, a tudíž nebudou při společné nahotě ovládáni sexuální touhou.. Tvrdím, že pokud jsou strážci vychováni k disciplíně od malička, jsou zvyklí na společnou nahotu a jsou schopni ukočírovat své sexuální touhy. Erós však v páté knize nepředstavuje pouze lásku k tělu, ale i k moudrosti. Podle Ludwiga je vidět podobnost s dialogem Symposion a jeho žebříkem lásky. Mladý Sókratés je nejprve milovníkem jednoho těla, pak vidí krásu i ve více tělech. Pochopí, že je

⁴⁵ Hejduk s. 21

miluje kvůli kráse. ⁴⁶Stejně tak vede Sókratés Glaukóna k pochopení souvislosti mezi láskou k tělu a láskou k moudrosti. Stejně jako milovníci těl vidí krásu v mnoha jiných tělech, tak i milovníci moudrosti vidí krásu v každé nauce. ⁴⁷Tento filosofický erós vychází podle Ludwiga ze společné nahoty a sexuálního komunismu. Ludwig říká, že zavedením instituce sexuálního komunismu nejsou strážci připoutáni k milencům, jež by zvali svými vlastními. Zrušením majetnického aspektu eróta tak mohu stoupat dále po žebříku lásky až k filosofii. ⁴⁸ Myslím, že Ludwig nechce ukázat, že erós je neoddělitelně spojen s nahotou, nýbrž že skrze nahotu se lze dostat k filosofickému erótovi. Erós podle Hejduka také neprodlévá v nahotě, ale naopak v částečném zahalení, kdy například vykukuje kousek kůže pod chitónem. Erós chce být vidět a sám nebyť viděn. ⁴⁹Tímto letným odhalováním je drážděna lidská představivost. V přítomnosti nahého těla se myšlenky stácejí k žádostivosti. Přesto považuji problematiku společné nahoty za zásadní pro moji práci, nebo ukazuje zatemnění eróta moderními výklady, které jej redukuje na pouhou sexuální žádostivost, jíž ale v antice představuje epithymia, jak byl ukázáno v případě Blooma a Bluestoneové.

Návrat ke spravedlnosti

K dalšímu výkladu eróta tedy přikročím později a vrátím se znovu ke spravedlnosti, k níž se v šesté knize vrací i Sókratés. . Vrací se k rozhovorům ze čtvrté knihy, v nichž mluvil o spravedlnosti, uměřenosti, statečnosti a moudrosti jako o nejdůležitějších ctnostech duše. Mluvil však o nich jen zkráceně, neboť ostatním jeho výklad stačil. Teď se ale chce dostat k větším věcem, z nichž tyto ctnosti vycházejí. Podle Sókrata je nejvyšším poznatkem idea dobra. Bez ní by ctnosti nebyli užitečné a prospěšné. Spravedlnost jakožto ctnost je dobrá díky ideji dobra.⁵⁰

Díky rozumovému nazření ideje dobra můžeme zjistit, co je spravedlnost a jednat podle toho. Zde se znovu ukazuje, že spravedlnost je spjata s dobrem. Již v Polemarchově řeči Sókratés říká, že není spravedlivé dávat šílenci zbraň a říkat mu vždy pravdu. Sókratés poukazuje, že takto by jednal každý. ⁵¹Neříká ale proč by tak každý jednal. Myslím, že odpověď na otázku, proč by takto každý jednal, považuje Sókratés za tak jasnou, že na ni nemusí odpovídat. Odpověď by zřejmě zněla, že dávat šílenci zbraň není dobré, protože šílenec se

⁴⁶ Ludwig s. 218-219

Resp. 474b- 487a

⁴⁷ Ludwig s. 219

⁴⁸ Ludwig s. 220

⁴⁹ Hejduk s. 122

⁵⁰ Resp. 504a- 505b

⁵¹ Resp. 331c-d

zbraní bude ubližovat ostatním lidem. U ž zde je spravedlnost spjata s dobrem, ovšem ještě ne explicitně, jak je tomu v šesté knize Ústavy. V Thrasymachově řeči Sókratés ukazuje, že spravedlnost zajišťuje soulad v obci i v duši. ⁵²Spravedlnost je tedy dobrý soulad.

Spravedlnost a erós

Vláda v obci Sókratés uvádí, že v obci musí vládnout filosofové, protože jsou schopni vytvořit obec podle vzoru Ústavy⁵³. Chceme-li tedy mít nejlepší obec, musí jí vládnout ti nejlepší z občanů. Sókratova obec je tedy aristokratická, neboť jí vládou ti nejlepší občané. Je-li Sókratova obec tou nejlepší, tak je zřejmé, že ostatní druhy obcí nejlepší nejsou. Sókratés s Glaukónem rekapitulují druhy ústav obcí. Z aristokracie vzniká timokracie, tedy vláda vojska. Z timokracie pak oligarchie, vláda bohatých. Z ní se rodí demokracie neboli vláda lidu. Demokracie se pak mění v tyranii, což je nejhorší zřízení obce. ⁵⁴Druhy ústav zde uvedeny jsou uspořádány sestupně podle kvality, tedy podle míry podobnosti s nejlepší obcí. Timokracie se jí podobá nejvíce, tyranie nejméně. Z toho vyplývá, že aristokracie jakožto nejlepší obec je nevíce spravedlivá. Tyranie jakožto nejhorší obec je spravedlivá nejméně. Než Sókratés přistoupí k charakteristice tyranského člověka, pouští se do výkladu o lidských žádostech. Existují některé žádosti, jež jsou nepřírozené a nezákonné. Bývají drženy na uzdě pomocí zákonů a lepších žádostí o rozumu, a tak se vytrácejí a slábnou⁵⁵. V případě, že je rozumová část duše utlumena, tak špatné žádosti převezmou kontrolu nad člověkem. Daný jedinec se pak neštítí páchat různá zvěrstva. ⁵⁶Sókratés poté připomíná vývoj demokrata, jenž je synem oligarchického otce. Je sice vychováván podle jeho zásad, má však odpor k jeho lakotě. Když se pak setká s muži nevázanými, pochopí, že nejlepší je žít uměřený život, tedy ani lakomý ani nevázaný.⁵⁷ Považuji za důležité ukázat vývoj člověka nového smýšlení, který vzniká výchově navzdory, protože pak můžeme vidět důvod vzniku tyrana, který vzniká podle stejného vzorce jako demokrat.

⁵² Resp 352e-354a

⁵³ Resp 473e

⁵⁴ Resp 545d-569c

⁵⁵ Resp 571b

⁵⁶ Resp. 571c-d

⁵⁷ Resp. 572c-d

Podle Sókrata bude syn demokrata rovněž v konfliktu s otcem, Kvůli uměřenosti jeho vášni. Bude chtít vést svobodný a nevázaný život, k němuž ho povedou jeho vrstevníci.⁵⁸Člověk jiné povahy tedy vzniká z mezigeneračního konfliktu. Protože člověk chce někam patřit, nechá se ovlivnit názory svých vrstevníků. Syn demokrata je také svými vrstevníky ovlivňován. Nevázanost je od nich vychvalována jako svoboda, a tak se syn demokrata pouští do různých kratochvílí, které mu přinášejí slast. Postupně jim propadá a získávání slasti začne hrát v jeho životě hlavní roli. Rozum ustupuje a je nahrazen chtíčem⁵⁹, jehož Sókratés označuje jako Erós.⁶⁰Člověk je hnán Erótem k okrádání druhých, k bití svých rodičů a obcování s kýmkoli.⁶¹ Zde se nejedná o filosofického eróta jako v páté knize. Tyranský erós je v Ústavě mnohem více na zřeteli než filosofický. Možná proto, že chvále eróta se Platón věnuje v dialozích Faidros a Symposium. Zdá se, že v Ústavě chce Platón říct, že s erótem se nemají stýkat všichni, ale pouze strážci. Strážci jsou totiž díky obecnímu zřízení vedeni k filosofickému erótu. Ostatní jsou v nebezpečí propadnutí tyranskému erótu. Filosof se tedy nemůže stát tyranem.

Je však důležité vidět proces vzniku tyrana, protože skrze něj pochopíme tyranského eróta, který jej vede jako loutku a ukazuje, že tyranem není člověk, nýbrž erós. Sókratés vykresluje Eróta jako tyrana, jenž se neřídí žádnými zákony kromě svých vlastních. Lze říct, že tyranský Erós je nepřítelem obce, protože narušuje její stabilitu. Tyranský erós je nepřítel spravedlnosti, protože narušuje soulad v obci. Čím více je v obci tyranských lidí, tím více se obec mění v tyranii. Sókratés sice nejdříve popisuje změnu obce, ale popisuje také povahu jednotlivce, který má změnu na svědomí. Jistě platí, že jediný člověk nedokáže obec změnit v tyranii. Sókratés sám říká, že málo tyranů činí málo škod. Problém nastane, když je jich mnoho a jsou spolu sjednoceni.⁶²

⁵⁸ Resp. 572e

⁵⁹ V řeckém originále není erós označován jako chtíč. Lze tedy říci, že rozum je nahrazen tyranským erótem.

⁶⁰ Resp. 573b

⁶¹ Resp. 573d-574b

⁶² Resp. 575b-d

Pokud je soulad tyranský, tj. spojenectví více tyranů k ovládnutí obce, je daný soulad nepřátelský vůči obci. Nikoli z hlediska stability obce, ale proto, že tyranská obec je nejnešťastnější a nejméně spravedlivou obcí.⁶³ Myslím, že Sókratés chce ukázat, že i soulad může být špatný, protože není spjat s ideou dobra. Příkladem tyranie jen prohlubuje tvrzení, že aristokratická obec je nejlepší a že spravedlnost musí být nutně spjata s ideou dobra, aby mohlo jít o dobrý soulad. Spravedlnost je tedy dobrý soulad. Dobrý soulad musí zavládnout i v lidské duši, které musí vládnout činitel rozumný, jež pečuje o celou duši, jak připomíná Nussbaumová.⁶⁴ Vraťme se ještě k tyranii, neboť na ní lze vidět ambivalenci tyranského Eróta.

Sókratés totiž sice odsuzuje tyranského člověka. Velké nebezpečí pro obec však vidí v množství sjednocených tyranů, z čehož vyplývá, že jeden tyran nemusí být pro obec nebezpečný. Tyran může obec i zachránit, jak ukazuje Hejduk na příkladu Alkibiada. Podle Hejduka ztělesňoval Alkibiadés, jakožto tyran vedený chtíčem, touhu demokratických občanů po živelném překračování norem, po osvobození se od disciplíny, proto byl jimi milován.⁶⁵ Zde se ukazuje nutnost opozice v obecním zřízení. Domnívám se, že každá obec potřebuje nějaký prvek, jenž by stál proti ní, protože skrze konflikt obec roste a stává se silnější. Pokud tedy mají demokraté mezi sebou tyrana, mohou skrze zápas s ním lépe poznat demokratickou podstatu svého smýšlení, protože před ním nutně musí obhajovat demokratické ideály. Obhajobou demokracie si odpovídají na otázku: Co je demokracie? Neříkám, že odpověď na danou otázku je jediná a definitivní, ale její hledání pomáhá člověku ujasnit si myšlenky, které obhajuje.

⁶³ Resp 576b- 578b

⁶⁴ NUSSBAUM, Martha Craven. *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Přeložil Daniel KORTE. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 297

⁶⁵ Hejduk s. 135-137

Bez tyrana by všichni věřili, že demokracie je nejlepší a snadno by tak upadli v tento blud. Jejich tvrzení by nebylo vystaveno tlaku od tyrana, před nímž by ho museli obhajovat, nebo se jím nechat pohltit. Domnívám se, že stejný princip platí i v Platónově nejlepší obci. Obec musí mít sobě tyranského Eróta, aby mohla skrze zápas s ním vzkvétat. Myslím, že důvod proč Platón umisťuje eróta do duše je stejný důvod, proč jediný tyran nemůže zničit obec. Vláda eróta nad člověkem je stejná jako vláda mnoha tyranů nad obcí, protože v obou případech je erós nekontrolovatelný a vede člověka k zvěrstvům. Když je však erós krocen lepšími žádostmi, je to stejné jako zápas obce s jediným tyranem. Člověk skrze zápas poznává sám sebe. Poznává díky Erótovi své nejtemnější stránky duše a může se rozhodnout je potlačit a stát se lepším. Erós tedy člověka kultivuje skrze zápas s ostatními částmi duše. Obec pak kultivuje skrze zápas s ní. Tyranský Erós si je nedisciplinovaný, živelný, vytváří si své vlastní zákony. Domnívám se, že pokud je Erós jako tyran přítomen v obci, pomáhá ji činit co nejlepší, protože zápasí se spravedlností, narušuje soulad, ale ne na tolik, aby jej zničil. Je-li spravedlnost konání svého, tedy něčeho k čemu se nejlépe člověk svou přirozeností hodí. Tyranský erós přikazuje, dělej si co chceš.

Člověk pak nekultivuje sebe sama a propadne ukájení svých potřeb. Když ho takto vidí ostatní, zděsí se a pocítí důležitost sebekultivace. Nastavením zrcadla kultivuje tyranský Erós obec. Je-li spravedlnost pod vládou tyranského Eróta, tak mizí, protože již není spojena s ideou dobra. Spravedlnost pod vládou tyranského eróta v Ústavě nemůže existovat.

Může však existovat pod vládou filosofického eróta, protože láskou k moudrosti, která je ctností, přece nebude páchat zvěrstva. Moudrost se navíc pojí s ideou dobra. Filosof spojený s ideou dobra skrze moudrost a filosofického eróta nemůže páchat zlo. Člověk tedy může jednat spravedlivě pouze pod vládou filosofického eróta a nikoli tyranského, protože spravedlnost je ctnost pojící se s ideou dobra, jak bylo řečeno výše.

Závěr

Nyní se pokusím shrnout moji práci, ač si uvědomuji, že obsáhnout problematiku Eróta a spravedlnosti, je práce na celý život. Přesto jsme zjistili, že spravedlnost je jakýsi dobrý soulad. Jedná se o soulad vnitřní, což je soulad v duši, a vnější, což je soulad v obci. Spravedlnost je dobrá díky ideji dobra. Erós je tyranský, ale může kultivovat obec střetem s ní. Nesmí v obci vládnout, jinak se obec změní v tyranii. Spravedlnost je dobrá vždy Erós je dobrý, ale pouze kultivuje-li obec. Střetem tyranského eróta se spravedlností se obec stává nejlepší, protože před ním musí hájit své ideály, čímž je vybrušuje a tříbí. Tedy tyran, který je v opozici vůči obci, obec kultivuje. Nesmí se ale chopit vlády v obci Spravedlnost totiž pod vládou tyranského eróta mizí, protože vládou tyranského eróta je zničen soulad. Erós je také filosofický. Spravedlnost pod vládou filosofického eróta může existovat. Je ale třeba si uvědomit, že filosofický erós je v Ústavě jakási výjimka, byť důležitá, neboť díky němu může fungovat Platónova obec. Ti, kdo nejsou filosofové, nemohou stoupat dále po žebříku lásky a jsou dáni všanc tyranskému erótu. Erós je tvůrce i ničitel. Je divoký, nespoutaný a krásný. Ač bývá jeho význam zatemňován moderními výklady. Myslím, že jsem ukázal důležitost eróta pro obec jako celek, ač se v ní filosofický erós pečlivě schovával. Bez tyrana, kterého ovládá tyranský erós, upadá obec do letargie. Neproblematickuje samu sebe, a tak upadá. Bez střetu tyranského eróta s filosofickým erótem nemůže být Platónova obec ta nejlepší.

Použitá literatura

Platón. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

P. W. Ludwig, Eros in the *Republic*. In: G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, CUP 2007.

M. Nussbaumová, Křehkost dobra, Oikoymenh 2003.

S. Rosen, The Role of Eros in Plato's „Republic“, *The Review of Metaphysics* , Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965).