

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOSOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE

**POJETÍ DUŠE A ŽIVOTNÍCH PODMÍNEK
STRÁŽCE
V IDEÁLNÍ OBCI PLATÓNOVY ÚSTAVY**

**THE CONCEPT OF GUARDIAN'S SOUL AND
LIFE CONDITIONS IN THE IDEAL STATE OF
PLATO'S REPUBLIC**

magisterská diplomová práce

jméno: Josef Trčka

obor: filosofie - historie

vedoucí: Mgr. Pavel Hobza, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci vypracoval samostatně a použil k tomu literaturu uvedenou v bibliografii.

V Olomouci dne:

Josef Trčka

Děkuji Mgr. Pavlu Hobzovi, Ph.D. za cenné rady a příkladné vedení při psaní magisterské diplomové práce.

O b s a h

Úvod.....	4
1. Spravedlnost, její projevy v životě jedince a obce.....	7
1.1. Spravedlnost v životě jedince – harmonické uspořádání duševních složek.....	8
1.2. Spravedlnost v životě obce – zásada jednoduchosti.....	15
2. Výchova strážce ideální obce <i>Ústavy</i>	20
2.1. Skloubení vznětlivosti a mírnosti v duších strážců.....	24
2.2. Přejchod od strážce ke správci obce.....	26
2.3. Platónova kritika Homéra.....	28
3. Vzdelávání strážce ideální obce <i>Ústavy</i>	33
3.1. Rozum jakožto vládnoucí duševní mohutnost, vládce-filosof jakožto nejvyšší představitel obce.....	36
3.2. Racionální morálka.....	38
4. Veřejný život strážce ideální obce <i>Ústavy</i>	43
4.1. Společné vlastnictví žen a dětí u strážců.....	47
4.2. Problémové úvahy ohledně třídy strážců.....	52
Závěr.....	59
Anotace.....	63
Bibliografie.....	64
Internetový zdroj.....	67

Ú v o d

Ve své práci se chci zabývat některými aspekty filosofických úvah o strážcích Platónovy ideální obce *Ústavy*. Jak už název napovídá, zajímat mě bude nejenom duševní, ale také veřejný život, který strážcům ideální polis Platón navrhuje.

Odborníci cení na *Ústavě* zejména různorodost předkládaných témat spolu s jejich nadčasovostí. Na samotný dialog je možné nahlížet různým způsobem. Relevantní je chronologický náhled, podle kterého patří *Ústava* mezi tzv.střední dialogy.¹ Svou platnost má také tematický úhel pohledu, na základě něhož je *Ústavu* možno chápat jako politický dialog.²

Osobně se přikláním k názoru, že téma politické filosofie nebylo v *Ústavě* Platónovým primárním zájmem. Tímto zájmem byla spíše otázka morálně spravedlivého života jedince, což se pokusím dokázat na konkrétním příkladě členů společenské třídy strážců (řec.φύλακες), jimž autor *Ústavy* věnuje značnou část svého spisu.

Jakmile se zaměříme na *Ústavu* jakožto celek, zjistíme řadu podstatných informací o Platónově filosofické reflexi dobové morálky a také o jeho představě týkající se lidské duše. Na příkladu duše strážce je patrný posun, který Platón v této problematice oproti dřívějším dialogům zaznamenal.³

Stejně tak, jako není mým záměrem podat v této práci celkovou filosofickou problematiku *Ústavy*, nemám zájem na detailním vykreslení historického pozadí Platónovy literární tvorby. Pokusím se podrobněji popsat pouze ty pasáže dialogu *Ústava*, jež se více či méně dotýkají svébytné společenské třídy strážců.

¹ Viz.Cornford, F.M.: *The Athenian Philosophical Schools*. In: Bury, J.B.: Cambridge Ancient History, Vol.6, Cambridge 1927, p.311

² *Ústavu* jakožto politický dialog chápal již Platónův žák Aristotelés. Z novodobých interpretů lze jmenovat například K.R.Poppera.

³ Pro mou práci bude přínosem stručné porovnání konceptu lidské duše objevující se v *Ústavě* s konceptem, jenž Platón prezentuje v dialogu *Faidón*.

Pro současného badatele na poli filosofie je důležité zhodnotit hledisko samotného autora, jehož interpretuje, včetně názorů stran jiných komentátorů. Tímto postupem se zachovává kontinuita filosofického bádání. Hrozí však také nebezpečí dezinterpretace původních myšlenek, jejichž význam se postupem času zastřel.

Rozumně skloubit Platónův myšlenkový diskurz spolu s názory jeho pozdějších interpretů je dosti nesnadným úkolem. Důvodem je někdy ostrá kritika, jindy naopak přílišná glorifikace Platónových teorií prostupující dějinami filosofie po více než dvatisíce let. Obě krajní pozice jsou často charakteristické dobovou podmíněností svého vzniku. Kladení ohledu na dobový kontext, v němž zkoumaný autor tvořil, je za těchto podmínek přínosné. Je ovšem důležité dbát na to, abychom jeho pomoc nepřecenili.

V předkládané práci zohledním pouze dobový kontext týkající se morálky a výchovy občanů starořeckých polis 5. a 4. století před Kristem, v němž měly dominantní vliv Homérovy epy. Platón se vůči Homérovi kriticky vymezuje právě v *Ústavě*, kde je vzorem ideálního občana strážce se specifickými duševními kvalitami. Strážce Platónova ideálního státu *Ústavy* pojmám ve své práci jako modelový příklad spravedlivého jedince. Platónův strážce řídí svůj život pouze v duchu pozitivních morálních hodnot.

Téma spravedlnosti je spojovacím článkem všech deseti knih *Ústavy*. Domnívám se, že Platón popisuje postup ustanovení dokonalé společnosti pouze jako pomocný prostředek ke hledání spravedlivého života jedince. Analogii mezi duší jedince a strukturou obce naznačuje ústy Sókrata již ve druhé knize.⁴

Nyní bych rád nastínil samotný postup práce. Jak už jsem uvedl výše, zaměřím svou pozornost především na strážce ideální obce. Nejprve pojednám o spravedlnosti demonstrované na životě jedince a struktuře ideální obce. V intencích dialogického čtení *Ústavy* se pokusím pojmut téma analogie duše – obec.

Následně mě bude zajímat problematická otázka struktury duše strážce obce v návaznosti na výchovný a vzdělávací proces pro něj

⁴ Platón: *Ústava*. 4. vyd. Praha 2005, 368e7-369a4

určený. V další části věnuji pozornost charakteristice vnějšího života členů této společenské třídy. Zejména těm aspektům, které se staly předmětem kritiky pozdějších interpretů počínaje Aristotelem. Jde například o společné vlastnictví, do něhož jsou zahrnuty také ženy a děti, upozaděný soukromý život, apod.

Veřejný život strážců zahrnuji do své práce proto, aby vyšel najevo Platónův záměr kontroly stavu této složky ideální společnosti stran morálních hodnot jejích členů. V návaznosti na veřejný život strážců ideální polis upozorním také na jevy, jež nekorespondují s celkovým záměrem autora *Ústavy* prezentovat dokonalý model morálního soužití. V souvislosti s tím představím kromě argumentačního rámce také vlastní hodnotící stanovisko.

Při řešení specifických otázek spojených s terminologií neopomenu uvést význam pojmů, s nimiž Platón v *Ústavě* pracuje. Půjde například o důležitý pojem spravedlnosti (δικαιοσύνη), vznětlivosti (θυμός), atd. Doufám, že se na základě tohoto postupu lépe ozřejmí záměr autora *Ústavy* představit reformovaný pohled na spravedlivého občana skrze ideální polis, v níž daný občan žije.

Cílem práce by měla být prezentace Platóna jako morálního reformátora a kritika lidských nedostatků. Také jako člověka, který je schopen předkládat nadčasové otázky a provokativně na ně odpovídat. Jako prostředek k dosažení tohoto cíle použiji interpretací některých pasáží *Ústavy* pojednávajících o třídě strážců.

Ke strážcům budu přistupovat nejen jako k uskupení, které umožňuje udržení dokonalého stavu společnosti, ale také, a to především, jako k lidem s mimořádným morálním statutem, jenž je páteří dokonalé obce.

1. Spravedlnost, její projevy v životě jedince a obce

Ústředním tématem Platónova dialogu *Ústava* (Πολιτεία) je otázka po spravedlnosti (δικαιοσύνη)⁵ a jejím projevu v životě jedince a obce, v níž daný jedinec žije. Úvahy o spravedlnosti rozvíjí Platónův Sókratés již od první knihy *Ústavy*.⁶ Ta je mnohdy chápána jako příklad Platónových raných, tzv. sókratovských dialogů.

Pokud jde o formu Sókratova dotazování v první knize, kdy je pod jeho vedením hledána definice obecného pojmu spravedlnosti s příznačnou aporií v závěru, je tato domněnka zcela oprávněná.⁷ Ve zbylé části *Ústavy* nacházíme řadu teorií ohledně morálních hodnot aplikovaných na život jedince i společnosti. Těmito teoriemi se budu zabývat v souvislosti s analýzou společenské třídy strážců.

Jakým způsobem chce Platón v *Ústavě* dospět k poznání spravedlnosti? V první knize se ukázalo, že zkoumání obecného pojmu kýžený výsledek nepřineslo. Platón se později ústy Sókrata pokouší představit spravedlnost ve větším měřítku. Tak, aby ji byl schopen spatřit také člověk "nemající příliš bystrý zrak".⁸ Za tímto účelem začíná autor od druhé knihy konstruovat ideální obec.

„...budeme hledati nejprve u obcí, jaká asi věc jest spravedlnost; potom ji budeme tímto způsobem pozorovati i u jednotlivce, pozorující v jevu menšího podobnost s větším.“⁹

Zkoumání jevu spravedlnosti v měřítku starořecké obce je pro Platóna prostředkem k nalezení spravedlnosti u jednotlivce, občana dané obce. Ve vztahu ke spravedlivému životu je u člověka určující jeho duševní stránka. Není proto divu, že studiu lidského duchovna věnoval

⁵ Pojem " δικαιοσύνη " znamenající spravedlnost byl před Platónem v rámci morálky velmi vzácný, jak uvádí ve své studii o gramotnosti a výchově v antickém Řecku Kevin Robb. Viz. Robb, Kevin: *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York 1994, p.160

⁶ *Resp.*, 331c1-9

⁷ K bližšímu seznámení s formou raných Platónových dialogů viz. Vlastos, G.: *The Socratic elenchus*. In: *The Journal of Philosophy*. Vol.79, 1982, No.11, p.711-714

⁸ *Resp.*, 368d3

⁹ *Resp.*, 369a1-4

Platón značnou část svého myslitelského úsilí. Z řady jeho dialogů promlouvá k čtenáři morální poselství. To platí především o *Faidónovi* a *Ústavě*.

1.1. Spravedlnost v životě jedince – harmonické uspořádání duševních složek

Platón v *Ústavě* spojil své politické úvahy o ideální obci s naukou o lidské duši, která tvořila ústřední téma jeho myšlenkového diskurzu v dřívějším dialogu *Faidón*. Ve *Faidónovi* je problematika lidské duše pojata odlišně, než v *Ústavě*. Odlišné je například pojetí relace duše – tělo.

Smrtelné tělo je ve *Faidónovi* chápáno jakožto "vězení" pro nesmrtelnou duši. Také jako překážka na cestě poznání pravdy.

„...pokud máme tělo a naše duše je smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda.“¹⁰

Je proto žádoucí již během "vezdejšího života" duši očišťovat, resp.odlučovat od těla.

„Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla a zvyknouti ji, aby se sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala a přebývala co možná i v nynějším životě i v budoucím samotna o sobě, vyprošťujíc se z těla jako z vězení [ἐκλυομένην ὄσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος].“¹¹

V *Ústavě* takovouto přísnou dichotomii mezi duší a tělem nenalezneme. Pro harmonický život je důležité rozvíjet obě stránky lidské bytosti. Nicméně také v *Ústavě* je duši přiznávána větší důležitost, než tělu. Ve třetí knize *Ústavy* promlouvá Sókratés ke Glaukónovi.

¹⁰ Platón: *Faidón*. 4.vyd. Praha 2000, 66b4-6

V citovaném úryvku není tělo chápáno jakožto absolutní zlo. Spíše jde o zlo ve smyslu gnoseologickém. Tělo je vnímáno jako překážka snahy dosáhnout pravdivého poznání.

¹¹ *Phd.*, 67c5-d2

„Mně se totiž nezdá, že které tělo jest zdárné, že to svou vlastní dokonalostí činí duši dobrou, nýbrž naopak, že dobrá duše [$\psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\eta$] svou dokonalostí činí tělo co možná nejlepším.“¹²

Za původce zla pro člověka není v *Ústavě* explicitně označeno tělo. Původcem zla je nesprávně vedená (nevychovaná a nevzdělaná) duše. V případě strážce ideální obce se jedná zejména o nesprávně vedenou vznětlivou stránku duše ($\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$)¹³.

Platón v *Ústavě* detailně zkoumá jednotlivé složky lidské duše¹⁴, což ve *Faidónovi* nečiní. V dialogu *Faidón* je řešeno především téma nesmrtelnosti duše. *Ústava* klade do centra pozornosti morální výchovu důležitou pro spravedlivý a v posledku šťastný život člověka ve společnosti.

Srovnání obou Platónových dialogů na základě několika vybraných pasáží jsem uvedl proto, abych ilustroval posun, k němuž v rámci problematiky lidské duše ve vztahu k tělu u Platóna dochází.¹⁵ Nyní se budu detailněji zabývat *Ústavou* a tématem spravedlnosti ve vztahu k jedinci žijícímu v ideální polis.

Sókratés během hovoru s Glaukónem ve čtvrté knize *Ústavy* dochází k tvrzení o trojdílnosti lidské duše. Nejprve se svého společníka táže, zda k jednotlivým, navzájem dosti různorodým činnostem, jako je učení, vzněcování se a žádání si libých stavů, užíváme téhož činitele (celé duše), nebo naopak činitelů různých (jednotlivých částí duše). Glaukón uznává existenci více činitelů.¹⁶

Přijetí tohoto předpokladu umožňuje Sókratovi pokračovat v započaté úvaze. Hlavní mluvčí dialogu uvádí řadu konkrétních příkladů činností či stavů, jež se vztahují k určitým předmětům (např. žízeň se vztahuje k nápoji). Jakmile je později uznána možnost opačného tíhnutí

¹² *Resp.*, 403d2-4

¹³ Vznětlivá stránka duše určuje celkovou strážcovu osobnost, neboť je jeho dominantní duševní mohutností. Jak později uvidíme, kromě vznětlivé stránky uznává autor *Ústavy* ještě stránku rozumovou a žádavou.

¹⁴ Zkoumání třech složek lidské duše se začíná teprve od čtvrté knihy *Ústavy*. Do té doby se hovoří pouze o přirozenosti lidské duše.

¹⁵ K bližšímu seznámení s dialogem *Faidón* viz. Dorter, Kenneth: *Plato's Phaedo. An Interpretation*. Toronto 1982

¹⁶ *Resp.*, 436a7-c3

(žíznící touží po nápoji, ale zdráhá se pít), má Sókratés připravenou půdu pro postulování dvou složek duše.

„Zcela logicky tedy uznáme,..., že to jsou dva činitelé vespolek různé, a nazveme to, čím duše rozumně uvažuje, její rozumovou složkou [λογιστικόν], to pak, čím touží po lásce a lačnící i žízni a čím se chvěje i při ostatních žádostech, složkou nerozumnou a žádavou [ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν],...“¹⁷

Úvaha o složkách duše však tímto konstatováním nekončí. Prozatím jsou uznány pouze dvě duševní mohutnosti. Sókratés se dále zajímá o vznětlivost.¹⁸ Uznání vznětlivosti jakožto samostatné duševní mohutnosti má zásadní význam pro akceptování samostatnosti strážců, jedné ze tří společenských tříd ideální polis *Ústavy*.

Sókratés se Glaukóna ptá, zda je lepší přijmout pro duši pouze dvě složky (rozumovou a žádavou) s tím, že vznětlivost bude přiřazena ke složce rozumové *"jako nějaký jev rozumové stránky"*¹⁹. Nebo je vhodnější uznat vznětlivost jako samostatnou složku duše. Glaukón souhlasí se druhou navrhovanou možností.²⁰ Svěbytnost třídy strážců je tak potvrzena.

Dělení lidské duše na tři části odpovídá trojímu dělení obyvatel ideální polis Platónovy *Ústavy*. Tři společenské třídy ideální polis jsou Platónem postulovány mnohem dříve, než se detailněji hovoří o lidské duši jako takové.²¹

V závěru třetí knihy *Ústavy* rozvíjí Platónův Sókratés alegorickou představu o třech druzích lidí majících v duších určitý kov. Ten

¹⁷ *Resp.*, 439d4-8

¹⁸ Český pojem "vznětlivost" ovšem plně neodpovídá řeckému "θυμός", což je u Platóna výraz označující jak citovou prudkost projevující se v rozčilení, tak srdatost při soutěžení a boji. Vznětlivost je "středním členem duše", představuje dominantní duševní mohutnost u strážce. Je zároveň místem, kde dochází ke střetu rozumu se žádostí. V *Ústavě* je několikrát zmíněna inklinace vznětlivosti k rozumu (viz. *Resp.*, 440e2-5). Ve spojení s rozumem se tato duševní mohutnost projevuje statečností, což je pro strážce Platónovy ideální polis žádaná ctnostná vlastnost.

¹⁹ *Resp.*, 440e8

²⁰ *Resp.*, 440e7-441a4

²¹ Tato skutečnost souvisí s analogií duše – obec, jejímž prostřednictvím chce Platón dospět k představě spravedlivého života jedince. Zkoumání začíná u společenské struktury obce, neboť je v rámci ní spravedlnost snáze poznatelná. (viz.pozn.8)

determinuje jejich postavení ve společnosti na základě přirozenosti²², s níž se rodí.

Podle této alegorie bůh přiděluje do duší strážců stříbro. Pokud se mezi strážce narodí někdo s jiným kovem, což se zjistí během výchovy, je nutné dotyčného přeřadit dle hodnoty kovu do jiné společenské třídy. Těm s příměsí zlata je dáno privilegium vládnout, naopak pro ty s příměsí železa a mědi je určen sestup mezi výdělečně pracujícími.²³

Struktura lidské duše je tedy, stejně jako struktura ideální společnosti, trojdílná. Jednotlivé složky lidské duše odpovídají, co do počtu a hierarchického uspořádání, jednotlivým složkám společnosti.

„...v obci i v duši jednoho každého člověka jsou tytéž složky i stejné počtem.“²⁴

Rozum, jako řídicí duševní mohutnost, odpovídá vládci. Vznětlivá část duše odpovídá strážci. Pravý strážce musí mít ve své duši kromě vznětlivosti zahrnutu také příslušnou míru uměřenosti (σωφροσύνη)²⁵. Správný poměr těchto dvou složek ve strážcově duši činí strážce ctnostným v jeho povolání, statečným v obraně vlastních zásad včetně

²² Platón se v *Ústavě* nesnaží explicitně definovat pojem "přirozenosti" (φύσις). Za přirozené považuje to, co je v souladu s jeho modelem harmonického uspořádání lidské duše a obce. Ať už jde o vnitřní uspořádání duše, či vnější podmínky života ve společnosti, vyžaduje autor *Ústavu* v ideálním případě vládu rozumu (rozumného vládce). Platón není zastáncem rovnosti mezi lidmi. Uznává ovšem možnost společenského vzestupu, nebo pádu. Uspořádání duše i společnosti má být určováno racionální morálkou.

²³ *Resp.*, 415a3-c9

²⁴ „...τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἑνὸς ἑκάστου τῆ ψυχῆ γένη ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμὸν.“ *Viz. Resp.*, 441c5-6

²⁵ Pojem "σωφροσύνη" byl těžko postihnuteľný již pro samotné starověké Řeky. *Viz. Annas, Julia: An Introduction to Plato's Republic*. New York 1982, p.115
Obecně byla uměřenost řazena ke ctnostem spjatým s užíváním hmotných statků. Uměřeným člověkem byl ten, který jich užíval jen pro nutnou potřebu. Člověk s protikladným charakterem hmotné statky zneužíval či nadužíval. V Platónově ideálním státě je uměřenost potřebná pro všechny tři společenské stavy. Nejvíce však musí být pěstována u nejnižšího stavu, tedy u pracujících. Uměřený jedinec se, obecně vzato, neoddává plnému uspokojování smyslových tužeb. Je si vědom možnosti jejich přebujení a následného negativního dopadu takového přebujení na celkový harmonický stav duše. Platón připodobňuje uměřenost k souzvuku a harmonii v duši (*Resp.*, 430e4-5). U Platóna pojem "σωφροσύνη" navíc často souvisí s poznáním lidské přirozenosti a vposled také s přijetím odpovídající společenské role. Uměřený člověk je srozuměn s vlastními schopnostmi a netouží po lepším postavení.

obranu svých spoluobčanů. Třetí a nejnižší část duše je žádostivost, jež je dominantní u fyzicky pracující třídy obyvatel ideální polis.

Aby nebyla takto nastíněná hierarchická struktura na škodu, je nutný vzájemný harmonický vztah mezi jednotlivými složkami jak duše, tak, v přeneseném významu, společnosti. Harmonický vztah nastane pouze za předpokladu, že se přirozeně nižší složky (vznětlivost – strážcové a žádostivost – obchodníci spolu s manuálně pracujícími) podřídí právoplatné vládě složky nejvyšší (v případě duše rozumu, v případě společnosti rozumnému vládci).

Platónovy úvahy ohledně lidské duše nejsou v rámci *Ústavy* zcela jednoznačné. Týká se to aspektu možného dělení duševních složek. Již víme, že ve čtvrté knize je duše explicitně rozdělena na tři části (rozum, vznětlivost a žádostivost). Pakliže se zaměříme na výroky o duši z desáté knihy, zjistíme, že v souvislosti s tématem nesmrtelnosti se nyní pracuje s představou "jednotné duše". Minimálně jde o naznačení této úvahy při Sókratově promluvě ke Glaukónovi.

„Než nemysleme si ..., jakoby duše ve své pravé přirozenosti byla něco takového, že by byla plna velké vnitřní rozmanitosti, nepodobnosti a různosti.“²⁶

Nyní jako by se nám Platón snažil naznačit, že duše pokud si činí nárok nesmrtelnosti, musí být vnitřně jednotná. V citovaném úryvku je důležitý výraz "*duše ve své pravé přirozenosti*" (*τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν*).

Domnívám se, že v tomto momentě naráží Platón na přirozenost pojednanou v souvislosti s duší dříve (druhá a třetí kniha *Ústavy*), kde je za přirozené považováno harmonické uspořádání všech tří duševních mohutností s tím, že v ideálním případě má vládnout rozum, jakožto nejdokonalejší z nich. Rozum v intencích Platónovy racionální morálky nastoluje harmonii složek a přispívá k jednotnému tíhnutí člověka k určitému životnímu cíli. U člověka řídicího se rozumem dochází k sladění duševní podstaty s jejím projevem ve vnějším životě. Kromě toho je

²⁶ Resp., 611a11-b3

trojdílnost duše zachována i v samotné desáté knize. Platón zde zdůrazňuje nebezpečí živení nižší stránky duše a ničení stránky rozumové, které má na svědomí napodobovací umění.²⁷

Ústava je syntézou detailně rozpracované teorie o struktuře lidské duše s důrazem na racionální morálku a počáteční teorie o ideálním státě²⁸. Vzhledem k celkovému záměru dialogu (nalezení spravedlnosti v životě jednotlivce) je důraz kladen na prvně zmíněnou teorii. Platónova představa ideálního státu je jakousi "podanou pomocnou rukou" danému záměru.

Tomuto tvrzení je blízký názor Erica Browna. Ten se domnívá, že postulování jednotlivých aspektů ideálního státu slouží Platónovi k demonstrování spravedlnosti tam, kde není jiným způsobem postihnutelná u jednotlivce.²⁹

Dosažení spravedlnosti v životě jedince jde ruku v ruce s dosažením harmonického uspořádání složek jeho duše. Harmonické uspořádání duševních mohutností znamená přijetí rozumu za přirozeného vůdce, ať už v rámci duševního ustrojení nebo vnějšího společenského uspořádání.³⁰ Spravedlnost se v tomto smyslu neposuzuje toliko z vnějších projevů, nýbrž z vnitřního přesvědčení. Zde vidíme odklon Platóna od tradičně chápané morálky, na který upozorňuje také Gregory Vlastos.³¹

²⁷ *Resp.*, 605a2-c3

²⁸ *Ústava* je prvním Platónovým dialogem, v němž se v relaci s morální filosofií komplexněji řeší uspořádání lidské společnosti. Téma politické filosofie rozpracoval Platón samostatněji a zároveň detailněji v pozdějším dialogu *Zákony*. Je třeba mít na paměti, že Platón prezentuje ideální stát *Ústavy* jakžto vzor hodný následování (viz. *Resp.*, 592b3-6). Je to však jen ojedinělá zmínka stran politické filosofie, jež se v *Ústavě* v rámci prvních sedmi knih objevuje. Také descendenční linie jednotlivých státních zřízení, jíž Platón prezentuje v osmé a deváté knize, má svou relevanci vzhledem k lidským charakterům spjatým s danými typy ústav. Jinak řečeno, s morálkou lidí, kteří v daném ústavním zřízení žijí. Relevance s historickou skutečností nebo reálnou politikou je v případě *Ústavy* minimální. To dokazuje ostatně samotný příklad strážců, který je Platónovým myšlenkovým konstruktem nevztahujícím se k žádné dobové společenské třídě.

²⁹ Brown, Eric: *Plato's Ethics and Politics in The Republic*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2003)

³⁰ Myšleno je akceptování vlády filosofa nebo panovníka či skupiny lidí příznivě nakloněných filosofii. O "vládci-filosofovi" pojednám později v kapitole týkající se racionální morálky.

³¹ Vlastos, Gregory: *Justice and Psychic Harmony in the Republic*. In: The Journal of Philosophy. Vol.66, 1969, No.16, p.507-511

Vlastos poukazuje na jiný význam spravedlnosti objevující se v *Ústavě*, než je ten, který spojuje spravedlnost výhradně s jednáním ve společnosti. Pro harmonizaci duše, potažmo spravedlivý život jedince, je u Platóna důležité, aby každá ze složek duše konala to, k čemu je určena svou přirozeností. Vlastos velmi citlivě rozlišuje pojmy "*social justice*" (spravedlnost projevovaná ve styku s okolním prostředím) a "*psychological justice*" (mravní jednání vycházející z vlastního přesvědčení).

Také Julia Annas si všímá rozdílu mezi běžnou morálkou uznávanou ve starověkém Řecku, kterou označuje za "*common morality*", a reformovaným pohledem na morálku prezentovaným v *Ústavě* skrze teorii o lidské duši a ideálním státě.

Více, než o spravedlnost v rámci činů, jde Platónovi v *Ústavě* dle Julie Annas o spravedlnost vztahující se k jednajícím člověku. Běžná morálka je v kontextu jednání určována smluvenými pravidly, na kterých se dohodnou členové daného společenství. To ovšem neznamená, že jedinec řídicí se těmito pravidly je "v jádru" spravedlivý člověk. V otázce morálky jako takové jde Platónovi především o toto jádro spravedlivého člověka, kterým je jeho duše. „...*spravedlnost není dána vnějšími činy, nýbrž 'vnitřním přesvědčením'*.“³²

Julia Annas ve své studii odkazuje na pasáž objevující se v závěru čtvrté knihy *Ústavy*. Platónův Sókratés zde prezentuje reformovanou představu spravedlnosti rozšířenou o důsledek, který spravedlnost způsobuje v situaci, kdy jedinec čerpá své morální hodnoty z vnitřního přesvědčení a ne z vnějšího zdání a ustálených konvencí. Tímto důsledkem je jednota člověka se sebou samým.

Člověk je spravedlivý v momentě, kdy:

³² „Plato gives prominence to the agent-centered approach very vividly at 443 when he says that the sphere of justice is not external actions but a man's own inward self. It is the just agent which is primary for him, and in so doing he is consciously going against the ordinary Greek understanding of justice, which we can see clearly in Cephalus and Polemarchus as well as in Thrasymachus and in Glaukon and Adeimantus, and which takes justice to be essentially a matter of doing or refraining from certain actions.“
Viz. Annas, Julia: *Plato and Common Morality*. In: *The Classical Quarterly*. Vol.28, 1978, No.2, p.445

„...nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohodělností navzájem přesahovaly,...“

Takovýto postoj má za následek, že se člověk stane: *„...z několika jedním, rozumným a souladným:...*“³³

V citovaných úryvcích je implicitně obsažen druhý rozměr, který lze spravedlnosti v intencích Ústavy připsat. Vedle harmonizace duševních složek je oním druhým rozměrem jednodělnost v rámci těchto složek. Pakliže uvažujeme o vnějším projevu spravedlnosti, je v Ústavě žádoucí aplikovat pravidlo jednodělnosti na život obyvatel ideální polis.

1.2. Spravedlnost v životě obce – zásada jednodělnosti

Platón je přesvědčen, že spravedlnost projevovaná ve společnosti jde ruku v ruce se spravedlností u jedince, jenž v dané společnosti žije.

*„Tedy také spravedlivý muž nebude se nic lišit od spravedlivé obce co do samého znaku spravedlnosti, nýbrž bude jí podoben.“*³⁴

Uvedenou citaci nalezne čtenář ve čtvrté knize Ústavy, v níž Platón pojednává o analogickém uspořádání lidské duše a ideální obce stran jejich složek. Těmto úvahám předchází prezentace Sókratova pojetí spravedlnosti, již svými promluvami na počátku druhé knihy iniciují Glaukón a Adeimantos.

Podstatným rysem obou promluv je nastínění rozdílu mezi zdáním a skutečností ve vztahu ke spravedlnosti. Tento nástin je proveden prizmatem obecného mínění o větší prospěšnosti zdání spravedlnosti. Navíc jsou uvedeny také těžkosti spjaté s nabýváním a udržením skutečné spravedlnosti v životě člověka. Adeimantos proto vyzývá Sókrata, aby se ujal obrany skutečné spravedlnosti.

*„...pochval tedy při spravedlnosti právě to, čím prospívá ona sama o sobě tomu, kdo ji v sobě má, a zrovna tak, čím škodí nespravedlnost; ale odměny a zdání ponechej chváliti jiným.“*³⁵

³³ Resp., 443d2-e3

³⁴ Resp., 435b1-2

³⁵ Resp., 367d2-5

Sókratés danou výzvu přijímá. Ocitáme se opět u místa, kde Platón ústy Sókrata začíná konstituovat ideální (dokonale spravedlivou) obec jakožto vhodné prostředí pro život spravedlivého jedince.³⁶ Principem fungování spravedlivé obce je jednoduchost jejích obyvatel. Tuto zásadu opakuje Platón na několika místech svého dialogu.

Každý člověk má v ideální obci vykonávat pouze jedno povolání.

„...každý z nás bude spravedlivý a konající své, pokud v něm bude konati své každá ze složek, které v něm jsou.“³⁷

Jednoduchost ve výkonu určitého povolání³⁸ je souvztažná s jednoduchostí složek duše. Vznětlivost, jako dominantní složka duše strážce, má zabraňovat přirozeně nižší žádostivosti v nastoupení jí nepřislušné vládnoucí pozice. Vznětlivost přitom uznává autoritu přirozeně vyšší rozumnosti, která má v ideálním případě duši vládnout.

„..., nepřisluší-li složce rozumové, aby vládla, poněvadž jest moudrá a má péči o celou duši, složce pak vznětlivé, aby byla této poslušna a jí nápomocna?“³⁹

Na tuto otázku dostane Sókratés od Glaukóna ve čtvrté knize *Ústavy* kladnou odpověď. Platónem stanovené tři složky duše (rozum, vznětlivost a žádostivost) korespondují s hlavními charakterovými rysy třech společenských stavů v ideální obci. Nelze tedy říci, že jednotlivé složky duše reprezentují zástupce daných tříd jakožto celkové osobnosti. Proti absolutně chápané analogii duše – obec se staví například Julia Annas.

Annas uvádí logický problém vyplývající z toho, že jednotlivé složky duše se u jedince nevyskytují v čisté podobě, tudíž je nelze plně ztotožnit s jejich nositeli. V každém jedinci jsou v různé míře přítomny všechny tři složky (rozum, vznětlivost i žádostivost), jež se vzájemně ovlivňují. Jak už

³⁶ *Resp.*, 368e7-369a4

³⁷ *Resp.*, 441e1-2

³⁸ V rámci úvah o struktuře ideální polis rozumí Platón pod pojmem "povolání" zastávání určité společenské role, tedy příslušnost k jedné ze tří společenských tříd.

³⁹ *Resp.*, 441e4-6

bylo naznačeno, je například vznětlivost v ideálním případě ovlivněna rozumem. Jejich spojenectví je potom namířeno proti složce žádavé.

Při absolutně chápané analogii duše – obec by každá ze složek duše, odpovídající vždy zástupci jedné společenské třídy, byla v podstatě trojdílná, což je nemyslitelné.⁴⁰

Vraťme se však od interpretačních problémů k samotným strážcům Platónovy *Ústavy*. Strážce, stejně jako všichni ostatní obyvatelé ideální polis, má být zaměstnán jen jedinou činností. Zjednodušeně lze říci, že životním posláním strážce je obrana obce před vnitřním i vnějším nebezpečím. Aby nedošlo k ohrožení stability, je strážce povinen dbát na pořádek uvnitř obce. Musí dohlížet na chování svých spoluobčanů (myšleni jsou zástupci třetího, výdělečného stavu). Jakýkoliv náznak nepokoje je potřeba odstranit již v zárodku. Přitom má strážce postupovat mírně, aby zbytečně nevyhrocoval napjatou atmosféru. Pomocníkem při tomto jednání je mu uměření.

Naopak, co se týká vnějšího nebezpečí, jsou Platónovi strážci připraveni kdykoliv zasáhnout proti nepříteli. Přitom je zase důležitá vznětlivost, resp. její "sofistikovanější varianta", statečnost. O konkrétním způsobu, jakým se obě duševní kvality ve strážcích vypěstují, se čtenář doví v kapitole o výchově strážců.

Platónovi strážci jsou myšlenkovým konstruktem, jenž nemá přímý odkaz na realitu. Jejich charakterové vlastnosti včetně životních podmínek tvoří základ Platónova reformovaného pohledu na spravedlnost. Strážci figurují také jako pilíř ideální polis. Představují symbol její udržitelnosti.

Ve starořeckých městských státech Platónovy doby plnili roli vojenských obránců polis svobodní občané, kteří byli v dobách míru

⁴⁰ „The parts of the soul will then be analogous to the members of the different classes. Unfortunately, the parts of the soul will then all contain reason, spirit, and desire, and so they all become tripartite. Each part will contain its own reason, spirit, and desire, and the differences between them will be like the differences between the members of the three classes...” Viz. Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. New York 1982, p.150 Argumentace Julie Annas proti analogii duše-obec je z hlediska logické výstavby textu *Ústavy* oprávněná. Nicméně já ve své práci považuji danou analogii pouze za pomocný prostředek, který užívá Platón za tím účelem, aby poukázal na spravedlnost vycházející z duševního rozpoložení jedince a projektující se do jeho veřejného života. Absolutně chápanou analogii mezi duší a obcí považuji také za nepřiměřenou.

zaměstnání také řemesly, obchodem, atd. Podobnou praxi mnohodělnosti Platón několikrát v *Ústavě* odsuzuje.

„...mnohodělnost...jest největší škodou pro obec a vším právem by se to mohlo nazývatí největším zločinem.“⁴¹

Dle Platóna způsobuje mnohodělnost ve státě rozbroje a nejednotu. Vzhledem k tomu, že jsou lidé od přirozenosti různorodí a nesamostatní, je v podstatě nutné nějaké společenství s ostatními založit. Princip jednodělnosti slouží ve společnosti k udržení klidu a jednoty. V intencích *Ústavy* je spravedlivý ten stav společnosti, kdy každý její člen vykonává pouze to povolání, k němuž se svou přirozeností hodí.

Sókratés v tomto duchu promlouvá ve druhé knize k Adeimantovi.

„...žádný z nás se nerodí zcela podoben druhému, nýbrž že při různosti vrozené povahy jest každý způsobilý k jiné práci.“⁴²

„...vykoná se všeho více a lépe i snáze, koná-li jeden člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti a v pravý čas, prost starostí o všechno ostatní.“⁴³

Porušení pravidla jednodělnosti u výdělečně pracujících je z hlediska udržitelnosti ideální obce *Ústavy* méně závažné.⁴⁴ Porušení jednodělnosti u strážců by mohlo mít fatální následky pro celou obec.

„..., čím důležitější jest úloha strážců, tím více vyžaduje co nejúplnějšího osvobození od ostatních zaměstnání a co největší odborné přípravy i cviku.“⁴⁵

Udržitelnost obce závisí na schopných strážcích. Strážce Platónovy *Ústavy* má být pro výkon svého povolání dokonale připraven. Součástí této přípravy je absolvování předepsaného procesu výchovy a vzdělání.

⁴¹ *Resp.*, 434b10-c2

⁴² *Resp.*, 370a8-b2

⁴³ *Resp.*, 370c4-6

⁴⁴ O charakter pracujícího lidu projevuje Platón v *Ústavě* marginální zájem. Spokojuje se s tvrzením, že k tomu, aby vedli spokojený život, jim stačí potřebná míra uměřenosti zabraňující v nadměrném užívání vyprodukovaných statků a z toho pramenícímu zbytnění žádostivé složky jejich duší.

⁴⁵ *Resp.*, 374d8-e2

Platón věnuje problému výchovy a vzdělání strážců značnou část svého dialogu.⁴⁶ Tato skutečnost je dána důležitostí, kterou autor *Ústavy* připisuje společenské třídě strážců i samotné duševní stránce jejich osobnosti. Důležitost strážců spočívá v jejich soudržnosti, ta se stává vzorem pro celou obec. Čím je obec jednotnější, tím je podle Platóna snáze ubranitelná a tím je také spravedlivější. Nesmí ovšem přesáhnout rozumnou mez v rámci rozlohy a počtu obyvatel. Ideální obec, jakožto svorné společenství občanů, má být samotným vtělením spravedlnosti. Každý člen tohoto společenství si uvědomuje své postavení a je s ním vnitřně ztotožněn.

Proti maximální míře sjednocování obce vznášejí námitky Aristotelés. Ve své *Politice* zmiňuje, že „...snaha o příliš velkou jednotu obce není tím nejlepším.“ Podle Aristotela „obec, která bude postupovat ke stále větší jednotě, nebude již nakonec ani obcí.“⁴⁷

Domnívám se, že Aristotelés přistupuje k Platónově *Ústavě* výhradně jako k politickému dialogu. V těchto intencích také vznášejí kritické připomínky stran jednotlivých aspektů Platónem konstruované ideální obce. Pakliže vnímáme *Ústavu* jako dialog řešící převážně morální témata s tím, že zakládání ideální obce v něm hraje pouze pomocnou úlohu, zjistíme, že řada Aristotelových námitek nezasahuje podstatu problému.

Tato má domněnka se více ozřejmí v momentě, kdy budu samostatně probírat veřejný život strážců. V následující kapitole se zaměřím nejprve na uspořádání složek strážcovy duše, což mně poslouží jako vhodný odrazový můstek k detailnějšímu zkoumání strážcova veřejného života.

⁴⁶ Jde především o druhou a třetí knihu *Ústavy*.

⁴⁷ Aristotelés: *Politika II*. Praha 2004, 1261b10-11, 1261a18-19

2. Výchova strážce ideální obce Ústavy

O Platónově strážci můžeme hovořit jako o člověku, kterého jeho duševní konstituce a společenská role bytostně spojuje s obcí, v níž žije. Od okamžiku, kdy se ve druhé knize *Ústavy* ukazuje, že Sókratem prvně navrhovaná "zdravá obec" nestačí, co do uspokojování potřeb jejích obyvatel, začíná být konstituována obec jiná. Ta je již charakterizována jako "nezdravě bující".⁴⁸ Mezi její potřeby náleží zabránění rozsáhlejšího území pro větší počet obyvatel. Následuje nutná úvaha o válečném stavu, v němž se takováto obec ocitne při konfrontaci s obcí sousední. A tu již má Platón blízko k detailnějšímu rozboru třídy strážců.

Sókratés zdůrazňuje důležitost válečných operací pro obec.

„...jsou-li však dobře vykonávány práce válečné, zdalipak na tom nezáleží co nejvíce?“⁴⁹

Důležitost válečných operací s sebou nese potřebu řádné přípravy budoucích strážců. Ta spočívá nejen na fyzickém, ale také na psychickém cvičení. Pro třídu strážců je proto v *Ústavě* velmi pečlivě vymyšlena múšická a gymnastická výchova.⁵⁰ Princip spojení obou částí výchovy má své kořeny ve starořecké představě navození harmonického stavu těla a duše. Byť na tuto tradici Platón částečně navazuje, zaujímá k ní dosti kritické stanovisko. Kritický je zejména k Homérovým eposům, jež tvořily jádro tehdejší výchovy a vzdělanosti.

Homérovy epické básně byly ve starověkém Řecku velmi oblíbené. Měly nejen morální, ale také výukový charakter. Bez nadsázky lze říci, že ovlivňovaly život celé tehdejší společnosti. Staly se jakousi příručkou správného společenského chování stran toho, jak jednat s příslušníky jiných tříd, jak obětovat bohům, jak si je předcházet, atd. Kromě tradičního

⁴⁸ *Resp.*, 372e3-9

⁴⁹ *Resp.*, 374c2-4

⁵⁰ V nadcházejícím textu budu pro múšiku a gymnastiku používat termíny výchova i vzdělání. S oběma pojmy pracuje také překladatel *Ústavy* František Novotný.

pohledu na morálku přinášely řadu cenných rad a návodů technické povahy.⁵¹

Veškeré tyto skutečnosti si Platón velmi dobře uvědomoval. Kritikou Homérových eposů se zabýval zejména ve druhé knize *Ústavy*. K této konkrétní problematice Platónova paideutického konceptu se vrátím v samostatné kapitole. Nyní bych se rád věnoval obecnějšímu náhledu na músiku a gymnastiku. Zajímat mě bude jejich vzájemný vztah spolu s rolí, jež hrají v životě strážců ideální polis.

Músickou výchovu chápe autor *Ústavy* jako důležitější, než gymnastickou. Z hlediska větší důležitosti músiky je vhodné s touto výchovou začít již u malých dětí. Gymnastika je z chronologického a zároveň významového hlediska řazena až na druhé místo. „...*músického vzdělání jest se chopiti dříve než gymnastiky.*“⁵²

Pod músickou výchovu Platón zařazuje starořecké báje o životě bohů a héroů. Nelíbí se mu ovšem stávající forma i obsah bájí, které jsou vypravovány malým dětem. Bozi a hrdinové v nich smýšlí a jednají nečestně, což dle Platóna negativně ovlivňuje charakter posluchačů.

Platón si jasně uvědomuje, jak je důležité formovat lidský charakter již od útlého dětství, kdy je nejtvárnější. Prvotními pocity, jež člověk v dětském věku zakouší, a jimiž se řídí, je pocit libosti a nelibosti. Aby se náš život harmonicky rozvíjel, je důležité podřídit libost a nelibost vládě rozumu a uměřenosti. Jaký druh básnictví však k tomuto životnímu stylu přispívá? Odpověď nalezneme v následujících úryvcích.

*„...sami pak bychom ve svém vlastním prospěchu se spokojili prostším a méně líbivým básníkem a skladatelem bájí, který by nám napodoboval sloh muže ušlechtilého...“*⁵³

*„...třeba vyhledávati takových umělců, kteří mají nadání stopovati povahu krásného a ladhého, aby naši jinoši jakoby ve zdravém kraji bydlíce ze všeho měli prospěch,..., aby tím hned od dětství byli nepozorovaně uváděni v podobnost, přátelství a souzvuk s myšlenkou krásy.“*⁵⁴

⁵¹ Robb, Kevin: *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York 1994, p.166-174

⁵² *Resp.*, 377a8-9

⁵³ *Resp.*, 398a8-b2

⁵⁴ *Resp.*, 401c4-d2

Platón evidentně nezavrhuje básnické umění absolutně. Vadí mu pouze ten druh básnictví, který je příliš citově vypjatý. Naopak strohý styl líčící kladné morální kvality je pro výchovu strážců vhodný, neboť příliš nevzrušuje vznětlivou stránku jejich duše. Paideutická funkce méně citově vypjatých básnických skladeb je navíc snáze kontrolovatelná. To má zásadní význam pro ideální obec *Ústavy*, v níž je důležité nezavádět žádné novoty a dohlížet na dodržování mravní čistoty u občanů nejen v dětském, ale také v dospělém věku.

Přednost, jež je v dialogu *Ústava* dána músické výchově před gymnastickou souvisí s prioritou lidské duše před tělem, kterou Platón obecně zastával. Důležitou roli hraje také to, že veškeré músické vzdělání má ve svém důsledku dle autora *Ústavy* vést k milování krásna.⁵⁵ Prioritu lidské duše před tělem krásně vyjadřují následující výroky pronesené Sókratem ve třetí knize.

„Mně se totiž nezdá, že které tělo jest zdárné, že to svou vlastní dokonalostí činí duši dobrou, nýbrž naopak, že dobrá duše svou dokonalostí činí tělo co možná nejlepším.“⁵⁶

„Nuže tedy, Glaukóne, ti, kteří stanoví músiku a gymnastiku výchovnými prostředky, mají asi jiný účel, než jak se někteří domnívají, aby totiž touto pěstovali tělo, onou duši.“...“Podle všeho se zdá,..., že obojí stanoví hlavně kvůli duši.“⁵⁷

Navození harmonického stavu v pozdějším životě člověka předpokládá nastolení harmonie mezi jeho duševními mohutnostmi. K harmonizaci všech tří duševních mohutností (rozumu, vznětlivosti a uměřenosti) dochází při správném dávkování músiky a gymnastiky. Tělo je v tomto ohledu upozaděno, což dokládá také jiný Sókratův výrok.

„Řekl bych tedy, že pravděpodobně pro tyto dvě věci nějaký bůh dal lidem ta dvě umění, músiku a gymnastiku, pro vznětlivost a lásku k moudrosti, nikoli pro duši a tělo, leda jen nepřímou, nýbrž pro ony dvě struny naší duše, aby byly náležitým napínáním a popouštěním uvedeny do vespolného souladu.“⁵⁸

⁵⁵ „...δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.“ Viz. *Resp.*, 403c6-7

⁵⁶ *Resp.*, 403d2-4

⁵⁷ *Resp.*, 410b10-c5

⁵⁸ *Resp.*, 411e5-412a1

Jak jsme si již všimli, vznětlivost je charakteristická pro strážce, láska k moudrosti pro vládcce. Obě "struny duše" (vznětlivost a láska k moudrosti), v přeneseném slova smyslu, obě společenské třídy (strážcové a vládcové) mají žít v souladu.

Platón koncipoval výchovu strážců především s ohledem na jejich duševní vývoj. Tělo není v *Ústavě* zcela marginalizováno. Je mu ovšem přisouzena druhořadá úloha. K vytríbení vznětlivosti, druhotně pak tělesné konstituce strážce, je ustavena gymnastika.

„Tělesná cvičení sama i námahy bude tedy podstupovati se zřením na vznětlivou stránku své přirozenosti a se snahou ji probuditi než pro tělesnou sílu...“⁵⁹

V uvedených citacích se neobjevuje třetí složka duše, žádostivost, která je jinak přiřazena k nejnižší postavené společenské třídě, manuálně pracujícím (např. obchodníkům a řemeslníkům).

I kdybychom výdělečně pracující skupinu obyvatel ideální polis přiřadili k tělu, což by bylo oprávněné vzhledem k tomu, že žádostivost je u této skupiny zaměřena na uspokojování tělesných potřeb, je pro ni múzika a gymnastika určena pouze nepřímo. Platón nemá zájem na hlubším vzdělání obchodníků, řemeslníků, zemědělců a jim podobných. Uvědomuje si, že jejich přirozenost ke vzdělávání nestačí.

Hlubší míru vzhledu do toho, co je skutečně pro obec prospěšné, mají mít pouze strážci spolu s vedoucími představiteli. Platónova alegorie o strunách duše slouží k dokreslení nutnosti náležitěho sladění obou nauk (músiky a gymnastiky) za účelem navození harmonického duševního stavu. U strážce se jedná o nanejvýš důležité navození souladného stavu mezi vznětlivostí a mírností.

V souvislosti s duševní charakteristikou strážce si Platón ve druhé knize *Ústavy* klade kardinální otázku. Jak je možné v duši dobrého strážce sladit dvě protikladné mohutnosti, vznětlivost a mírnost? *„Kde najdeme duši mírnou a zároveň vznětlivou?“⁶⁰*

⁵⁹ *Resp.*, 410b5-7

⁶⁰ *Resp.*, 375c5-6

2.1. Skloubení vznětlivosti a mírnosti v duších strážců

Vznětlivost je dominantní charakteristickou vlastností Platónových strážců. V intencích *Ústavy* působí vznětlivost u všech živočichů (včetně člověka) jako předpoklad k získání statečnosti. Vztah mezi oběma vlastnostmi je vyjasněn již v druhé knize během rozmluvy Sókrata s Glaukónem.

„Avšak zдалipak bude chtít býti statečný, ať již kůň nebo pes nebo kterýkoli jiný živočich, není-li vznětlivý [θυμοειδής]? Či nepozoroval jsi, jak neodolatelnou a nepřemožitelnou věcí jest vznětlivost [θυμός] a jak každá duše, pokud ji v sobě má, chová se ke všemu bez bázně a nemůže býti poražena? Pozoroval jsem.⁶¹

Význam pojmu "θυμός" je v rámci Platónova myšlenkového diskurzu dosti široký.⁶² Nejčastěji je chápán jako "vznětlivost". V povaze pravého strážce se tato vlastnost mísí s mírností. Poměr mezi vznětlivostí a mírností je dán poměrem mezi gymnastikou a músikou, jakožto částmi výchovného procesu dialogu *Ústava*.

Jakmile se věnuje nadměrný prostor tělesnému cvičení, vypěstuje se u strážce vznětlivost na úkor mírnosti, což bude mít za následek hrubé chování vůči ostatním. V opačném případě zase hrozí přílišná změkčilost. Obě krajní pozice (hrubost stejně jako změkčilost) jsou pro strážce nevhodné. Jak má tedy pravý strážce Platónovy *Ústavy* vypadat?

Když jsem v předchozí kapitole pojednával o músické a gymnastické výchově, záměrně jsem vynechal důležitou analogii, kterou ve vztahu ke strážci obce Platón používá. Tato analogie se nevyskytuje v *Ústavě* pouze jednou. Jde o důležitou část dialogu, jež pomáhá objasnit složitost skloubení dvou zdánlivě protikladných vlastností, vznětlivosti a mírnosti, v duši jednoho člověka.

⁶¹ *Resp.*, 375a12-b5

⁶² Viz.pozn.17

Téma skloubení vznětlivosti s mírností je naznačeno v úvahách o dvousložkové výchově a dvou strunách duše. Sókratem zdůrazněná protikladnost těchto vlastností, zdá se, vylučuje možnost jejich spojení, tudíž i existenci pravých strážců jakožto jejich nositelů.

Sókratés si z této složité situace pomáhá přirovnáním pravého strážce k ušlechtilému hlídacímu psovi.

„Vždyť přece znáš onu vrozenou vlastnost ušlechtilých psů, že ke známým a domácím jsou co nejmírnější, ale k neznámým naopak. ... „Možné to tedy jest, ..., a není to proti přírodě, že hledíme, aby takový byl strážce.“⁶³

Dané přirovnání se následně prolíná s úvahami o vhodném vychování strážců. Ve druhé knize připisuje Sókratés strážcům ideální polis kromě vznětlivosti také lásku k moudrosti. Jde o postulování nové vlastnosti v duši pravého strážce. Sókratés pokládá Glaukónovi následující otázku.

„Zdalipak bys myslel, že způsobilost ke strážnímu zaměstnání má ještě tuhle podmínku, aby budoucí strážce měl ve své povaze mimo vznětlivost ještě také lásku k moudrosti?“⁶⁴

Glaukón předložené otázce nerozumí. Dosud totiž nebylo řečeno nic ohledně třech složek lidské duše. Sókratés nyní musí vysvětlovat možnost nového spojení lásky k moudrosti a vznětlivosti, které do jisté míry nahrazuje dřívější spojení mírnosti a vznětlivosti. Sókratés se přitom snaží učinit ze strážců takovou třídu, jež bude schopná chovat se přátelsky ke známým (spoluobčanům) a agresivně vůči neznámým (nepřátelům obce).

Odlišení známých od cizinců se děje na základě rozpomínání, jakožto určité formy rozumové činnosti. *„...ničím jiným nerozeznává osobu milou a nepřátelskou než tím, že onu předtím byl poznal a této nepoznal.“⁶⁵* Charakteristika celkové osobnosti strážce je o něco později definitivně o lásku k moudrosti rozšířena.

⁶³ Resp., 375e1-6

⁶⁴ Resp., 375e8-10

⁶⁵ Resp., 376b4-5

„Tedy milovný moudrosti, vznětlivý, rychlý a silný bude nám svou vrozenou povahou ten, kdo má býti dokonalým strážcem obce.“⁶⁶

Analogii mezi povahou pravého strážce a ušlechtilého psa chápu jako předběžný úvod k otázce konstituce strážcovy duše. Duševní život strážce je dále pojednán v rámci třetí knihy *Ústavy*. Nicméně ani zde ještě Platón explicitně lidskou duši na tři složky nedělí. Co se týká nahrazení mírnosti láskou k moudrosti, jsem toho názoru, že si tímto krokem Platón připravuje půdu pro vyčlenění "vládce-filosofa" ze třídy strážců.

2.2. Přejít od strážce ke správci obce

Ve druhé a třetí knize se hovoří o přirozenosti, resp. vrozené povaze strážce. Platónův strážce má po absolvování náležité výchovy jasno v otázkách nebezpečí, jež hrozí jemu, potažmo celé obci. Strážce má za úkol udržet jednotu obce. To, zda při tom bude úspěšný, závisí na pevnosti zásad, v nichž byl vychován. Jakmile by došlo u jedince ze třídy strážců k odklonu od spravedlnosti a ctnosti, je nezbytné jeho přeřazení do nižší třídy.⁶⁷

Přesuny mezi třídami silně kritizoval již Aristotelés. Důvodem jeho odsudku byla obava před občanskými nepokoji, které takovéto zásahy mohou vyvolat. Aristotelés argumentuje z pozice politického filosofa. Dle něj se daný jedinec nedokáže adaptovat a přijmout svou novou společenskou roli. Navíc v tomto opatření vidí Aristotelés rozbití tradičních rodinných vazeb, o něž mu jde především.

⁶⁶ „φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως.“ Viz. *Resp.*, 376c4-6

⁶⁷ Platón ve své ideální obci uznává přechody mezi společenskými třídami v závislosti na přirozených vlastnostech jejich členů. Ty se projeví během výchovy, nicméně následkem pozdějších vlivů se mohou změnit. Pro případ odklonu od původního nasměrování života jsou obyvatelé Platónovy ideální obce pod stálou kontrolou. Morálními vzory jsou v *Ústavě* sami strážci. Pakliže se jejich kvality dlouhodobým zkoušením osvědčí, jsou z nejlepších strážců vybíráni správci obce. V opačném případě je nutný jejich přesun do třídy pracujících.

„I ustanovení, že děti rolníků a řemeslníků se budou převádět ke strážcům a děti strážců zase do oné třídy, způsobí mnoho zmatku, a sice tím, jak se to bude provádět. Ti, co budou děti odevzdávat a předávat, musí přece vědět, které komu dávají. Takto převedení lidé se rovněž budou dopouštět ve zvýšené míře již zmíněných skutků, jako jsou ublížení na těle, milostné plotky a vraždy.“⁶⁸

Platón si rozbroje uvnitř jednotlivých tříd, především v rámci třídy strážců, nepřipouští. Jeho úvahy se v tomto ohledu neřídí politickou filosofií. Platón přistupuje k otázce přeřazování jedinců z pozice pozorovatele duševní konstituce člověka a z ní plynoucích morálních hodnot, které zastává. Jakékoliv začlenění jedince do širších společenských struktur se u něj řídí přirozenými vlohami, nikoliv rodinnými vazbami či sociálním statutem.

To, co předurčuje životní podmínky obyvatel Platónovy ideální polis, je uspořádání složek jejich duší. K tomu, aby strážce této polis náležitě plnil svou společenskou roli, je potřebí odolnosti jeho duše proti radostem i strastem běžného života. Zájmy pravého strážce mají být ztotožněny se zájmy obce.⁶⁹

Jedinec, který za své bytostné zájmy považuje zájmy obce, je vhodným kandidátem na zisk vedoucího postavení. Pro Platóna je zárukou toho, že se jím spravované obci povede dobře. Na konci třetí knihy rozmlouvá Sókratés s Glaukónem.

„Jest tedy vybíratí ze všech ostatních strážců takové muže, u kterých by se našemu pozorování jevílo, že nejvíce a s veškerou horlivostí dělají po celý život to, cokoli uznají obci za prospěšné, kdežto něčeho opačného by se žádným způsobem nedopustili.“⁷⁰

Nyní se ukazuje, že ze strážců obce je nutné vybrat někoho k její správě, tedy nějakého správce (ἄρχων).⁷¹ Sókratés v závěru třetí knihy *Ústavy* poprvé poukazuje na stratifikaci samotné třídy strážců. Doposud

⁶⁸ *Pol. II.*, 1262b25-30

⁶⁹ Skutečnost, že na strážcích a jejich charakterových vlastnostech daných výchovou a vzděláním "stojí a padá" ideální stát *Ústavy* si uvědomuje také Julia Annas. Viz. Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. New York 1982, p.106

⁷⁰ *Resp.*, 412d8-412e3

jednotnou třídu dělí na dvě části. Dosavadní strážci jsou označeni za "spojence a pomocníky správců v jejich zásadách"⁷². Mají tudíž v obci "nižší postavení", než správci, kteří jsou určeni k vládě.

Správcem (vládcem) obce může být jedině ten, kdo dostatečně prokáže odolnost charakteru proti nástrahám všedního života. Myšleny jsou nástrahy, které mohou správce zmást a přinutit sejít z cesty vedoucí ke společnému blahu obce. Jaké jsou způsoby hledání vhodných správců a co je konkrétně míněno oněmi nástrahami se opět dočítáme v závěru třetí knihy *Ústavy*.

V rámci kapitoly o výchově strážců již byly některé aspekty výběru vhodných kandidátů na správu obce probrány.⁷³ Nyní bych rád v krátkosti pojednal o nástrahách, s nimiž se musí potenciální správce vypořádat. Jde o proměnlivé vnější vlivy, jež způsobují v oblasti morálních hodnot a pravdivého poznání změny k horšímu. Tyto proměnlivé vnější vlivy "okrádají, omamují a znásilňují" spravedlnost a pravdu.

Strážce aspirující na vládu v obci má být imunní vůči přemlouvání, aby zanechal konání dobra pro obec. Přitom musí pevně snášet "námahy, bolesti i zápasy". V neposlední řadě má být schopen odolat mámení stran rozkoší i hrůz. Tím vším si vypěstuje ctnost jemu příhodnou a tou je statečnost. Statečný strážce se za žádných okolností nebojí obětovat pro blaho obce svůj prospěch a v posledku také svůj život.⁷⁴

2.3. Platónova kritika Homéra

K tomu, aby Platón v duších strážců vypěstoval ctnostné vlastnosti spolu s pocitem odvahy, je zapotřebí odstranit z jejich života jak negativní

⁷¹ Pojem " ἄρχων " je prozatím užít pro vedoucího představitele obce vybíraného ze třídy strážců "φυλακες". Platón oběma pojmy označuje jedince z téže společenské třídy své ideální obce určené svou přirozenou povahou k vládě (viz. *Resp.*, 414a1-8). V duchu dialogického čtení budu oba pojmy používat synonymně.

⁷² "ἐπικούρους τε καὶ βοηθοὺς τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν" Viz. *Resp.*, 414b1-5

⁷³ Druhou důležitou oblastí pro vedoucí představitele ideálního státu je vzdělání ve vědách. Problematice vzdělání věnuji samostatný oddíl své práce.

⁷⁴ *Resp.*, 413c5-414a8, 429b9-430b6, 442b9-c2

morální hodnoty, tak strach ze smrti. Obojí je často generováno již v útlém věku, kdy se děti dostávají do kontaktu s příběhy o nemorálním jednání a hrůzách, jež čekají na člověka po smrti. Dojmy, které si z takovýchto vypravování odnesou, je mohou provázet i v dospělosti.

Platón si v *Ústavě* uvědomuje, že podobná vypravování, se vyskytují v eposech dvou významných autorů, Homéra a Hesioda.⁷⁵ Reflektuje také to, že jejich díla tvoří důležitou součást kulturní tradice starověkého Řecka a tím ovlivňují smýšlení mnoha čtenářů a posluchačů. Platón chápe tento vliv vzhledem ke své morální filosofii jako negativní.

Chci-li vysvětlit důvod Platónova odsudku Homérových eposů, musím si nejprve uvědomit dopad těchto literárních děl na širší veřejnost ve starověkém Řecku 5.a 4.stol. př.n.l. Homérové eposy byly po dlouhou dobu předávány skrze ústní tradici. Orální charakter poezie je ve starověkém Řecku koncem 5.stol. př.n.l. stále dominantní.⁷⁶ Příběhy bohů a héroů vyvolávaly pocit sounáležitosti v řadě generací, mezi něž patřila bezpochyby také generace Platónova.

I v samotné *Ústavě* se dočítáme, že vhodné báje jsou mladým strážcům předčítány.

„Především tedy musíme, jak se podobá, dozíratí na skladatele bájí, a kterou vytvoří dobrou, tu přijímatí, která však nebude taková, tu odmítati. Pak přimějeme chůvy a matky, aby ty vybrané báje dětem povídaly a utvářely jimi jejich duše mnohem více než těla rukama; avšak z těch, které nyní vypravují, většinu jest odhoditi.“⁷⁷

Které báje má Platón na mysli, když hovoří o "většíně, jež jest třeba odhoditi"? Odpověď poskytuje následující Sókratův výrok. „*Ony, které nám vypravovali Hésiodos a Homér...“⁷⁸*

V Platónově době byl uznáván jako výrazná umělecká autorita zejména Homér. O oblíbenosti Homérových eposů vypovídá mimo jiné jejich časté dramatické ztvárnění. Prezentace těchto eposů na divadelním jevišti umocňovala zážitek z osudových ran stíhajících hlavní hrdiny.

⁷⁵ Úvahám týkajícím se především Homéra a jeho tvorby věnuje Platón značnou část druhé knihy *Ústavy*. O umění jako takovém se píše v knize desáté.

⁷⁶ Hobza, Pavel: *Orální řecké kultury*. In: *Filosofický časopis*, roč.54, 2006, č.6, s.909-910

⁷⁷ *Resp.*, 377b10-c4

⁷⁸ *Resp.*, 377d4

Diváci prožívali v jediném okamžiku osudové rány společně s herci. Emoce, které během divadelního představení zakusili, si často přinášeli do soukromého i veřejného života.

Veškeré tyto skutečnosti si Platón velmi dobře uvědomoval. Pakliže nesouhlasil s životním stylem svých současníků, musel se zákonitě kriticky vyrovnat se samotným Homérem.

Platón nezavrhuje v *Ústavě* Homérovy epické básně jako celek. Za nevhodné považuje ty pasáže, jež slouží pouze k potěše diváků, resp. posluchačů, a nevedou ke ctnostnému jednání a poznání pravdy. Předmětem Platónovy kritiky jsou pasáže hovořící v negativním světle o bozích a héroích.

„Když někdo špatně líčí podoby bohů a héroů; to jest právě tak, jako kdyby malíř maloval obraz zcela nepodobný tomu, co jím chtěl vypodobnití.“⁷⁹

U strážců Platónovy ideální polis je důležité, aby nenapodobovali morální poklesky připisované hrdinům Homérových děl. *"Špatné líčení bohů a héroů"* je jedním z hlavních důvodů, proč autor *Ústavy* do své obce nechce přijmout Homéra ani jemu podobné básníky. Podle Platóna nepostihují tito básníci pravdu, když prezentují hlavní postavy svých příběhů v negativním světle.⁸⁰

Jak již bylo naznačeno, Platónův strážce se má již od mládí stýkat jen s pozitivními morálními hodnotami, aby si je časem bezvýhradně osvojil. Jakožto člověk statečný a milovný poznání nesmí přijít do kontaktu s příběhy líčícími bohy a hérovy ve světle zbabělosti a klamu. Důvodem je nebezpečí možného ztotožnění s těmito negativními morálními hodnotami. Pravý strážce by se neměl dát zmást vnějším zdáním. Neměl by ani podlehnout strachu ze smrti, neboť život ve shodě se zásadami spravedlnosti mu po smrti zaručuje náležitě odměny.

K tomuto přesvědčení je veden již od mládí. Hruzy Hádovy říše vyprávěné v bájích jej později při výkonu strážcovského povolání nesmí ovlivňovat. Jsou určeny zejména těm, kteří svůj život prožili pouze v honbě

⁷⁹ *Resp.*, 377e2-4

⁸⁰ Platón v dialogu *Ústava* zastává myšlenku, že bohové jsou původci dobra. Zlo objevující se v Homérových eposech ve spojitosti s bohy je třeba přičítat někomu jinému. Viz. *Resp.*, 379c2-7

za vlastním prospěchem, bez ohledu na spravedlnost a prospěch ostatních.

Sókratés dochází v rozhovoru s Adeimantem na začátku třetí knihy k názoru, že zbavením strachu ze smrti nebudou strážci hořekovat ani nad ztrátou svých blízkých, vlastní přirozeností stejně založených.⁸¹

V závěru *Ústavy* hodnotí Platón ústy Sókrata umění jako takové.⁸² Sókratés, jak sám dodává v úvodu desáté knihy, cítí potřebu vyjádřit se ještě jednou k tématu básnictví. V rámci této reminiscence je Homérovi přiznána určitá míra důležitosti. Kritika vznesená proti jeho bájím v předchozích pasážích *Ústavy* je nyní zmírněna, byť z výroků Sókrata lze vyčíst i jistou dávku ironie.

„Musím to říci,...; ačkoli mi brání mluvit jakási láska a úcta, jakou chovám již od dětství k Homérovi. Podobá se totiž, že on byl prvním učitelem a vůdcem všech těchto krásných tragiků [Aischyla, Sofokla, Euripida, pozn. autor].“⁸³

I přes tuto zdánlivou pochvalu je Homér autorem *Ústavy* považován za jednoho z největších napodobitelů lidského života. Pro Platónovu ideální obec, a její strážce obzvláště, je jeho umění nevhodné. Důvodem je porušování zásady jednoduchosti právě skrze napodobování různých činností.

Platónův strážce se má plně věnovat své společenské úloze a tou je obrana polis. V rámci svého duševního života má zaměřit pozornost na obranu pozitivních morálních hodnot, jako je statečnost a uměřenost, načerpaných výchovou a vzděláním. Pro autora *Ústavy* je nepřipustné, aby strážce napodoboval cokoli, co by se s těmito aspekty jeho osobnosti neztotožňovalo.

„Naši strážcové,..., musí hned z mládí napodobovati vzory jim příslušné, muže statečné, rozumné, zbožné, čestné a všechno takové, kdežto věci nečestných a vůbec něco i jinak ohyzdného nesmějí ani dělati ani napodobovati, aby ze samého napodobování nezískali to, že by takoví vskutku byli.“⁸⁴

⁸¹ *Resp.*, 387d3-5

⁸² Obecné téma umění spojuje Platón spíše s ontologií, než s morální filosofií. Ve své práci se tomuto tématu blíže věnovat nebudu.

⁸³ *Resp.*, 593b10-c2

⁸⁴ *Resp.*, 395b9-c8

Ačkoliv Platón formou svých dialogů vychází z tradice dramatického umění (užívání mýtů a alegorií, vystupování několika řečníků, atd.), jeho celkový záměr vůči čtenáři je odlišný. Platónovy dialogy se na rozdíl od starořeckých dramát nepokouší probouzet emocionální složku osobnosti, nýbrž složku racionální, která přispívá k uměřenosti v žádostech.

Epické básně Homéra či Hésioda, z nichž později čerpali své náměty starořeční dramatikové, nezapadají do reformovaného konceptu Platónovy racionální morálky. O této morálce pojednám blíže v následujících kapitolách.

3. Vzdělávání strážce ideální obce Ústavy

Úvahy o výchově strážců ideální polis se zdají být na konci třetí knihy *Ústavy* probrány. Platón ústy Sókrata v jejím závěru nastiňuje zcela nové téma a tím je veřejný život této společenské třídy. Veřejný život strážců se detailněji probírá v páté a šesté knize.

Jak již bylo naznačeno v předchozích kapitolách, je pravému strážci zapotřebí nejen vznětlivosti, ale také mírnosti. Po uvedení analogie mezi ním a ušlechtilým psem je charakteristika strážce rozšířena o lásku k moudrosti.⁸⁵

Jedincům, kteří jsou disponováni k tomu, aby spravovali obec, již nestačí múšická a gymnastická výchova harmonizující jejich duševní mohutnosti. K vykonávání správcovské funkce potřebují také vzdělání ve vědách, které tříbí jejich rozumové schopnosti a zároveň vzbuzuje touhu po pravdivém poznání.

Tématu vzdělání ve vědách se Platón systematicky věnuje v sedmé knize *Ústavy*. Náznaky ohledně správného kombinování výuky s výchovou a tělocvikem se objevují již dříve. Vzhledem ke zdárnému vývoji duševní i tělesné složky osobnosti strážce je nanejvýš důležité dbát na správné načasování jednotlivých částí výchovného a vzdělávacího procesu.

„...; dokud jsou mladí a děti, aby se zabývali vzděláváním a učením, které jest pro mládež [jde o vzdělání múšické, pozn. autor], a přitom aby ve věku, kdy rostou a mužnějí, velmi dobrou péčí věnovali svým tělům, získávající si tak podporu pro vzdělání duševní; když pak přijde věk, ve kterém duše počíná dozrávat, ať napínají síly k jejímu cvičení;...“⁸⁶

Je pravdou, že z uvedené citace konkrétní informace o načasování jednotlivých složek výchovného a vzdělávacího procesu nevyčteme. Na druhou stranu však můžeme vyčíst podstatu dané problematiky, tedy správnou posloupnost těchto složek. Na výchovu stran múšiky a gymnastiky má v pozdějším věku navázat vzdělání ve vědách. S ohledem na nesnadnost, jíž se vzdělání ve vědách vyznačuje, je tato část zařazena do doby, kdy je strážce již duševně zralý.

⁸⁵ Viz.pozn.65

⁸⁶ *Resp.*, 498b4-c2

Co se týká věku vhodného k seznámení se složitější soustavou nauk, uvádí Platónův Sókratés dvacátý rok života strážce.⁸⁷ V počátku soustavy složitějších nauk stojí "počtářství". Sókratés klade Glaukónovi v této souvislosti následující otázku.

*„Jistě tedy uložíme válečníku jako nezbytnou nauku, aby dovedl počítati a vyznal se v číslech?“
„Zcela jistě, má-li jen dost málo rozuměti taktice...“⁸⁸*

Je důležité povšimnout si výhody, jež ze znalosti počtářství strážci vyplývá. Znalost tohoto vědního oboru přispívá ke zvládnutí otázek taktiky. Strážce, který se neorientuje v taktice boje, není schopen náležitě vykonávat svou funkci. Taktika je v *Ústavě* prezentována jako ryze praktická stránka počtářství. Kromě ní je v rozhovoru upozorňováno také na stránku teoretickou.⁸⁹

Druhou naukou v pořadí je stanoveno "měřičství". Také v případě této disciplíny se nejprve upozorňuje na praktické využití. Zjednodušeně lze říci, že díky měřičství získává strážce schopnost prostorové orientace. Ta je důležitá při táboření, obsazování nebo strážení určitých míst, atd. Ani v tomto případě Platón neopomíjí zmínit teoretickou rovinu měřičské nauky vedoucí duši k pravdivému poznání.⁹⁰

Sókratés pokračuje v rozmluvě o vzdělávání s tím, že uvádí nauku o tělesech a hvězdách. K tomu, aby se staly dané nauky (počtářství, měřičství, nauka o tělesech a hvězdách) prospěšnými, je důležitá jejich vzájemná provázanost.

Celkový vzdělávací systém završuje dialektika, jakožto nejsložitější nauka. *„...dialektika nám jako římsa dovršuje stavbu naukové soustavy...“⁹¹*

⁸⁷ *Resp.*, 537b8-c4

⁸⁸ *Resp.*, 522e1-3

⁸⁹ Byť je i tato oblast počtářství pro celkovou koncepci dialogu důležitá, ponechám ji stranou, neboť se týká spíše obecnějšího tématu gnozeologie. Je důležité při ní upozornit alespoň na to, že Platón požaduje po strážcích hlubší zájem o počtářství, než je zájem typický u kupců či kramářů. Strážce má projevovat zájem o teoretickoi i praktickou stránku nauky o číslech, aby *„...usnadnil obrat duše samé od proměnného dění ku pravdě a jsoucnu.“* Viz. *Resp.*, 525c1-6

⁹⁰ *Resp.*, 527b6-12

⁹¹ *Resp.*, 534e2-3

Složitost dialektiky je dána především tím, že klade největší nároky na činnost rozumové složky duše. Ne nadarmo se o předešlých naukách hovoří pouze jako o *"předešlé k písni samé"*, kterou je myšlena právě dialektika.⁹² V duchu Platónova rozřídění vědních disciplín spolu s jejich ontologickým a gnozeologickým statusem je možno považovat dialektiku za nejvyšší stupeň filosofického poznání jako takového.

Výchově a vzdělání přikládal Platón jiný význam, než na který jsme zvyklí v moderní době. Pro nás je důležité získat určité množství vědomostí v tom kterém oboru. Chodíme do škol, abychom načerpali nové informace. Platónův záměr byl jiný. Výchova a vzdělání má podle něj především vést k morální dokonalosti. Má směřovat k poznání toho, co je dobré pro osobní život, potažmo život společnosti.

„Tedy výchovné umění by záleželo v otáčení právě tohoto ústrojí [rozumu, pozn. autor] takovým způsobem, aby se provedlo co nejsnáze a s největším zdarem, nikoli v tom, aby tomu ústrojí zjednalo schopnost viděti; tu schopnost již má, ale není správně obráceno a nehledí, kam by mělo: provést tento obrat, v tom záleží jeho úkol.“⁹³

V citované pasáži se ukazuje pravá funkce *"výchovného umění"*. To má sloužit ke správnému nasměrování člověka na cestě životem.⁹⁴ Je zde také řečeno, že rozum má poznávací schopnost v sobě již obsaženu, jen je nutné ji aktivovat a vhodně nasměrovat vstříc pozitivním morálním hodnotám, jakými jsou například statečnost a uměřenost. Obyvatel Platónovy ideální obce se má stát v rámci svých možností moudrým, nikoliv vychytralým. Vychytralost, sledování vlastního prospěchu, je pro Platóna špatnou morální vlastností.

Tématu vzdělávání jsem věnoval samostatnou kapitolu, neboť se domnívám, že hraje v *Ústavě* dosti důležitou roli. Navíc je určitým doplněním předchozí výchovy. Úspěšné absolvování výchovného a vzdělávacího procesu znamená pro nejlepší strážce Platónovy ideální polis možnost dosažení vládnoucí pozice. Výchova v músece a gymnastice

⁹² Resp., 531d8-e2

⁹³ Resp., 518d4-9

⁹⁴ O morálním charakteru Platónova výchovného a vzdělávacího systému je přesvědčena také Julia Annas. *„Plato is the first thinker systematically to defend the notion that education is a training of character rather than an acquisition of information or skills,...“* Viz. Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. New York 1982, p.86

společně se vzděláváním v naukách tak tvoří koherentní celek, jenž svým významem v dialogu *Ústava* přesahuje téma politické filosofie. Tuto skutečnost ostatně zmiňuje také William Chase Greene.⁹⁵

3.1. Rozum jakožto vládnoucí duševní mohutnost, vládce-filosof jakožto nejvyšší představitel obce

Dříve, než jsou v *Ústavě* jednotlivé vědní disciplíny probrány, setkává se čtenář tohoto Platónova dialogu s obranou samotné filosofie. Platónův Sókratés se snaží oprostít filosofii od pomluv, kterými ji zahrnují prostí lidé, a jež jsou v *Šesté knize* prezentovány Adeimantem.⁹⁶

Důkaz prospěšnosti filosofie je poměrně rozsáhlý a komplikovaný. Není mým cílem jej na tomto místě rozebírat celý. Chci jen zmínit jeho podstatné složky posouvající úvahy ohledně spravedlnosti projevené v duši a ideální obci od dříve prosazované harmonie a jednoduchosti (druhá a třetí kniha *Ústavy*) k později zastávané vládě rozumu, resp. vládě filosofa (pátá, šestá a sedmá kniha *Ústavy*).

Prospěšnost filosofie je obhajována po té, co Sókratés v páté knize *Ústavy* staví do čela obce vládce-filosofa.

*„Nestanou-li se, ..., v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie, ..., není pro obce, milý Glaukóne, konce běd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení, ...“*⁹⁷

Kontroverzní požadavek na vládu filosofů vyvolává u Sókratových společníků značné rozpaky. Glaukón požaduje po hlavním mluvčím

⁹⁵ „The Republic commonly goes under its political title but its central theme is education.“ Viz. Greene, W. Chase: *The Paradoxes of the Republic*. In: Harvard Studies in Classical Philology. Vol.63, 1958, p.216

⁹⁶ *Resp.*, 487c4-d6

⁹⁷ „ἐὰν μή, ..., ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δυνάμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, ..., οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαῦκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, ...“ *Resp.*, 473d1-e1

dialogu bližší vysvětlení. Sókratovi nezbyvá, než danému požadavku vyhovět a rozvinout tak obecnou obranu filosofie.

Sókratovy reference o filosofii, potažmo filosofovi jako milovníku moudrosti, prostupují pátou až sedmou knihou *Ústavy*. Stávají se nedílnou součástí Platónovy morální filosofie, v níž určující roli hraje právě racionalita. Charakteristiky, jimiž se vyznačuje pravý filosof jsou kompatibilní s těmi, jež Platón vyžaduje u vládnoucích představitelů své obce. Některé z nich uvedu jako příklad, na němž se čtenáři osvětlí posun k racionalitě v rámci morální filosofie dialogu *Ústava*.

Na otázku, které jedince je možno nazývat opravdovými filosofy dostává Sókratés od Glaukóna odpověď: „Ty, kteří se rádi dívají na pravdu.“⁹⁸ Sókratés na konci páté knihy o filosofech prohlašuje: „Kdo tedy s láskou přijímají každé jsoucno samé, ty jest nazývati filosofy,…”⁹⁹

Obojí krásně doplňuje charakteristika filosofa ze šesté knihy. Pravý filosof je zde líčen jako ten:

„..., kdo jest od přírody nadán pamětí, učenlivý, myslí povýšené, ladný, přítel a příbuzný pravdy, spravedlnosti, mužnosti a rozumnosti...“¹⁰⁰

Všechny zmíněné vlastnosti jsou vhodné jak pro opravdového filosofa jakožto milovníka moudrosti, tak pro vládce ideální obce, jenž má disponovat znalostí toho, co je pro obec skutečně dobré a co nikoliv. Nejdůležitější stránkou duše vládce-filosofa se stává rozum, který je jako jediný schopen pravdivého poznání. Jeho vláda je dle Platóna prospěná vzhledem k morálnímu i politickému rozměru lidského života¹⁰¹

Zde vidíme onen posun, k němuž vzhledem k uspořádání duševních složek dochází oproti druhé a třetí knize, kde bylo k dosažení spravedlnosti žádoucí pouze harmonizovat duševní mohutnosti člověka. Nyní se ukazuje, že pro duši je žádoucí a spravedlivá vláda rozumu, pro obec pak vláda filosofa.

⁹⁸ *Resp.*, 475e5

⁹⁹ *Resp.*, 480a12-13

¹⁰⁰ *Resp.*, 487a3-5

¹⁰¹ Znalost toho, co je pro obec dobré a zlé u vládce-filosofa, nahrazuje znalost toho, co je pro obec nebezpečné a co nikoliv u jejího strážce.

Požadavek na vládu filosofů vyskytující se na několika místech *Ústavy*¹⁰² je prezentován jako jedna z podmínek fungování ideálního státu. Přesněji řečeno, jako jedna z podmínek jeho uskutečnění. Lze jej zařadit do širší koncepce Platónovy racionální morálky, již se mají řídit vedoucí představitelé ideální polis. Racionální morálka je rozhodující nejen pro samotné vládce, ale také pro jejich "pomocníky", strážce, kteří jsou synonymem udržitelnosti ideálního stavu společnosti.

3.2. Racionální morálka

Duševní život jedince, stejně jako podoba ideálního státu, je v Platónově *Ústavě* koncipován v rámci úvah o spravedlnosti. Vedoucí roli v tomto smyslu hraje racionální morálka. Jak jsme si mohli všimnout v předchozích kapitolách, prospěšnost vlády rozumu spočívá v její schopnosti postihnout pravdu.

„...kdykoli se duše upře na to, nač svítí pravda a jsoucno, pochopí to a pozná a jest patrné, že má rozum; kdykoli však na to, co jest smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, tehdy jen nejasně míní a špatně vidí,...“¹⁰³

Z gnozeologického hlediska je u Platóna rozum hodnotnější než smysly, které se řídí vnějším zdáním. Smyslová zkušenost postihuje pouze proměnlivost a nestálost ve vnějším světě. Oproti rozumovému náhledu není schopna postihnout "*pravdu a jsoucno*". Na základě smyslové zkušenosti nemůže u člověka vzniknout pravdivé vědění, nanejvýš lze hovořit, jak vyplývá z citovaného úryvku, o "*nejasném mínění*".

Kromě gnozeologické přednosti rozumu před smysly si můžeme v Platónově *Ústavě* všimnout také přednosti rozumu v oblasti společenského života. Svěřením vlády rozumu dochází k upozadění smyslovosti (žádostivé složky duše), jež se často řídí sobeckým

¹⁰² Resp., 473d1-e1, 499b1-c5, 501e2-5, 503b3-5

¹⁰³ Resp., 508d5-8

uspokojováním vlastních tužeb. Oproti tomu rozumnost a moudrá vláda vede ku prospěchu celku, ať už jde o lidskou duši nebo ideální polis.¹⁰⁴

O rozumové složce se v podobném duchu vyjadřuje také Julia Annas.¹⁰⁵ Tato interpretka rozlišuje dvě podstatné funkce rozumu. První je gnozeologická funkce, kdy rozum nahlíží pravdu a tím umožňuje člověku nabýt vědění o skutečnosti. Druhou je funkce vládnoucí, kdy rozum, jakožto nejvyšší duševní mohutnost, řídí mohutnosti nižší. Stává se jakýmsi dozorcem nad ctnostmi a touhami nižších složek duše.

O rozumu říká Sókratés v osmé knize *Ústavy* následující:

„...; on jediný jest tomu, v kom se vyvine a sídlí, strážcem ctnosti po celý život.“¹⁰⁶

Bylo by chybou nevidět, že i samotný rozum má svou touhu. Touhou rozumu je poznání pravdy. Jak k tomuto přesvědčení Platónův Sókratés dochází? Výchozím předpokladem mu je přiznání rozdílných tužeb u rozdílných částí duše vyskytující se v deváté knize *Ústavy*.

„...ke třem stránkám duše náleží i trojí rozkoše, ke každé jeden druh; zrovna tak jest to s druhy touhy a vlády.“¹⁰⁷

V tomto směru Platón navazuje na úvahy ze čtvrté knihy, kde se explicitně hovoří o třech složkách duše, a kde Sókratés předpokládá nejprve to, že:

„...jeden a týž činitel nebude chtít činiti nebo trpěti několik dějů opačných zároveň,“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Resp., 442c4-6, 586e4-587a2, 590c10-d8

¹⁰⁵ „Reason,..., is the only part that cares for the interests of the whole soul and not just itself,“

„Reason,..., is the source of practical judgement about what is best for the person as a whole.“

Viz. Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. New York 1981, p.126

¹⁰⁶ „...; ὁς μόνος ἐγγενόμενος σωτήρ ἀρετῆς διὰ βίου ἐνοικεῖ τῷ ἔχοντι.“ Viz. Resp., 549b5-7

¹⁰⁷ Resp., 580d7-9

¹⁰⁸ Resp., 436b9-10

Poté, co jsou ve čtvrté knize *Ústavy* uznány tři složky lidské duše, rozvíjí hlavní mluvčí dialogu debatu nad jejich vlastnostmi. Ty, jak se později ukazuje, uschopňují obyvatele ideální polis (jejich nositele) zastávat určitou (a to jen jednu) společenskou roli. Míněna je vláda v obci, její obrana a obživa.

V deváté knize přistupuje Sókratés k charakteristice třech duševních mohutností z jiného úhlu pohledu. Tentokrát jej zajímají tužby jednotlivých složek duše. Ukazuje se, že podle těchto tužeb lze trojtřídní společnost ideální obce rozdělit na milovníky moudrosti, vítězství a zisku.

„...také u lidí jsou tři základní druhy, druh milovný moudrosti, milovný vítězství a milovný zisku.“¹⁰⁹

Z následující promluvy je zřejmé, kterou kategorii lidí považuje Sókratés za nejhodnotnější. Tím nejcennějším je pro něj druh lidí milovný moudrosti. Úvahy ohledně tužeb jednotlivých duševních mohutností zapadají do rámce obratu, k němuž v *Ústavě* stran morální filosofie dochází.

Může se ovšem zdát, že plně nezapadají do pojednání o strážcích, jenž je pro mou práci klíčové. Strážce jsme v předešlých oddílech popisovali jako nepostradatelnou součást Platónovy ideální obce *Ústavy*. Nyní se hovoří vesměs o vládcích této obce, na její strážce jakoby se přitom zapomnělo.

Je nutné si uvědomit, že vládcové ideální obce *Ústavy* jsou vybírání právě ze třídy strážců. A to především z těch jejích členů, kteří se svou přirozeností hodí nejlépe k vykonávání vládnoucí role. Za ideální duševní rozpoložení adeptů na vládu již není považována pouze harmonizace třech duševních mohutností, nýbrž rozumová vláda nad vznětlivostí a žádostivostí. Pakliže hovoříme o vládcích jako takových, máme stále implicitně na mysli nejlepší jedince ze třídy strážců.

Na příkladě vládce-filosofa dochází racionální morálka *Ústavy* svého vrcholu. Dříve, než se k tomuto vrcholu dospěje, je nutné provést řadu dílčích kroků. Jedním z nejdůležitějších a nejproblémovějších je celkové

¹⁰⁹ Resp., 581c4-5

očištění stávajících mravů ve společnosti. Toto opatření stojí na počátku budování ideální polis *Ústavy*, byť se objevuje až v šesté knize.

„Vezmou obec i mravy lidí jako desku a nejprve ji očistí, což není příliš snadné; však víš, že hned tím by se lišili od ostatních zákonodárců, že by nechtěli udělati ani čárky na jednotlivci ani na obci, ani psáti zákonů, dříve než by ji buď přijali čistou, anebo sami čistou učinili.“¹¹⁰

Sókratés zde hovoří o zakladatelích ideální obce, jimiž jsou praví filosofové. A jejich prvořadým úkolem je reforma stávajících mravů.¹¹¹ Je evidentní, že zákonodárství není na tomto místě pro autora *Ústavy* v relaci k ideální obci tak důležité, jako morální hodnoty jejich potenciálních obyvatel.

Na přednost morálky před zákonodárstvím v ideální polis *Ústavy* upozorňuje také Aleš Havlíček.¹¹² Podle něj je předpokladem spravedlivého fungování takto pojeté společnosti kvalitní výchova a vzdělání jejich členů. Důležitou roli přitom hraje racionální přístup. Tudíž i samotná vláda filosofů, kteří na výchovu a vzdělávání dohlížejí, se stává v intencích *Ústavy* legitimním prostředkem k nastolení žádoucího stavu.

V podobném duchu se vyjadřuje také Martha Nussbaumová.¹¹³ Zdůrazňuje posun v náhledu na to, co je v *Ústavě* žádoucí pro třídu strážců. K dosažení dobra pro sebe i pro obec má strážce projít "*delší cestu*". Touto delší cestou je myšleno vzdělávání ve vědách navazující na múšickou a gymnastickou výchovu.

¹¹⁰ *Resp.*, 501a2-6

¹¹¹ Interpretaci konkrétního řešení tohoto úkolu, ponechám stranou. Náleží spíše těm, kteří se *Ústavou* zabývají z pohledu politické filosofie. Pro účely mé práce postačí zmínit obecný záměr, který "*očišťováním mravů*" v počáteční fázi utváření ideální obce autor *Ústavy* sleduje. Domnívám se, že tímto záměrem je profilace morálky před politickou filosofii. Mou domněnku dokládá například odsunutí konkrétního řešení reformy mravů na závěr sedmé knihy.

¹¹² „*Myšlenka nastolení spravedlnosti v obci pouze lidským konáním patří u Platóna k nejdůležitějším.*“ Viz. Havlíček Aleš: *Musí v obci vládnout filosofové?* In: *Reflexe* 5-6, 1992, s.8(8)

¹¹³ „*Ústava dokazuje, že pro člověka je nejlepším životem život filosofa, život zasvěcený učení se a rozjímání o pravdě. Dokazuje také, že nejlepším životem je život 'ovládaný' rozumem, v němž rozum vyhodnocuje, třídí a pořádá možné cíle.*“ Viz. Nussbaumová, Martha C.: *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii.* Praha 2003, s.297

V pasáži ze šesté knihy *Ústavy* předcházející referencím o strážcově vzdělávání se opravdu nachází Sókratův poukaz na nutnost projít delší cestu, abychom náležitě poznali, co je pro strážce ideální obce žádoucí.¹¹⁴ Žádoucím se stává rozumové vedení jeho duše.

Racionální morálka se v *Ústavě* netýká jen duševní stránky člověka, ale také, do jisté míry, jeho stránky fyzické. V ideální obci se uplatňuje mimo jiné na společném soužití strážců a strážkyň. Prostřednictvím racionální morálky je třída strážců snáze kontrolovatelná ze strany vládce-filosofa.

¹¹⁴ *Resp.*, 504a5-e3

4. Veřejný život strážce ideální obce Ústavy

První zmínky ohledně uspořádání veřejného života strážců ideální polis Platónovy *Ústavy* se objevují v závěru třetí knihy. Předchází jim popis výchovného procesu určeného k mravní kultivaci jejich osobností. Stejně jako výchova strážců, tak také jejich veřejná činnost jsou určovány v duchu toho, co Platón považuje za spravedlivé.

Pokud jde o veřejnou činnost, je pro autora *Ústavy* důležité zavést do života strážců maximální soudržnost a jednotu. Na konci třetí knihy proto zakazuje vedoucím představitelům obce soukromé vlastnictví.

„Předně ať žádný nemá žádného jmění soukromého,...“ „...jim jediným z obyvatelstva obce není dovoleno obírat se zlatem a stříbrem,...“ „A takto by jednak sami sebe uchovávali od zkázy, jednak by uchovávali od zkázy obec.“¹¹⁵

Jaký má autor *Ústavy* k tomuto opatření důvod? Jedním z důvodů je zásada jednoduchosti zmíněná při počátečních úvahách o ideální obci.¹¹⁶ Jak už bylo mnohokrát řečeno, strážce má vykonávat během svého života pouze strážní službu. Dáme-li strážci obce jakýkoliv majetek do soukromého držení, hrozí nebezpečí toho, že se začne zajímat o tento majetek více, než o společné zájmy obce. Nejdůležitějším společným zájmem obyvatel ideální obce *Ústavy* by mělo být její zachování. Strážce je tu od toho, aby se o toto zachování v maximální míře snažil.

Myšlenka o prospěšnosti společného majetku u strážců se objasňuje během debaty Sókrata s Adeimantem v úvodu čtvrté knihy. Zde Adeimantos Sókratovi namítá, že ustanovením společného vlastnictví nečiní strážce šťastné vinou jejich vlastního postavení v obci.

„Jakpak se, Sókrate, budeš hájiti, jestliže ti někdo řekne, že nečiníš tyto muže příliš šťastnými, a to vinou jejich vlastního postavení? Obec jest sice ve skutečnosti jejich, ale oni nepožívají z obce nic dobrého jako jiní,...“¹¹⁷

¹¹⁵ Resp., 416d4-417a6

¹¹⁶ Viz.pozn.42

¹¹⁷ Resp., 419a2-5

Při reakci na Adeimantovu námitku poukazuje Sókratés na obecnou zásadu upřednostnění zájmu celku (obce) nad zájmem jednotlivce (jednotlivé společenské třídy v obci).

„...nezakládáme své obce hledíce k tomu, abychom měli jeden stav vynikající měrou šťasten, nýbrž aby celá obec byla co nejšťastnější. Domnívali jsme se totiž, že v takovéto obci bychom nejspíše našli spravedlnost...“¹¹⁸

V Sókratových úvahách se na tomto místě znovu uplatňuje téma spravedlnosti. To, co je spravedlivé a žádoucí pro pracující vzhledem k jejich duševnímu uspořádání, není zároveň žádoucí a spravedlivé pro strážce mající jiné duševní přednosti.¹¹⁹

Pravý strážce je ten, který své zájmy ztotožňuje se zájmy obce. Nemá soukromého majetku, na kterém by mu záleželo. Jeho život je plně spjat s životem polis. Nepraví strážci mající soukromý majetek dle Platónova Sókrata:

„...celou obec z kořene hubí a naopak sami jediní mají příležitost žít v blahobytu a dobře se mít.“¹²⁰

Platón se nebojí tvrzení, že soukromé vlastnictví u strážců ve svém důsledku způsobuje rozvrat celé obce. Soukromý majetek je v *Ústavě* příznán pouze třídě manuálně pracujících. U této třídy, jež nemá podílu na správě obce, soukromé držení věcí nevádí. Ba co více, je dokonce žádoucí vzhledem k jejich dominantní duševní mohutnosti, kterou je žádostivost. Také v případě pracujících ovšem platí společná zásada uměřenosti v užívání hmotných statků, na kterou dohlíží vedoucí

¹¹⁸ „...ὄυ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τῇ ἡμῶν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. ὠήθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὐρεῖν δικαιοσύνην...“ Viz. *Resp.*, 420b5-8

¹¹⁹ Otázka štěstí (εὐδαιμονία) se v *Ústavě* řeší v relaci s tématem spravedlnosti (δικαιοσύνη). Je tedy nedílnou součástí Platónovy morální filosofie. Sókratés se snaží zjistit, zda jsou spravedliví lidé (spravedlivá společnost) zároveň šťastnější, než nespravedliví lidé (nespravedlivá společnost). V deváté knize dospívá k závěru, že spravedlivý život zaručuje také štěstí pro toho, kdo jej žije.

„...nejšťastnější jest člověk nejlepším a nejspravedlivějším a to jest muž v největší míře královský a kralující nad sebou, nejnešťastnější pak jest člověk nejhorším a nejnespravedlivějším...“ Viz. *Resp.*, 580c1-4

¹²⁰ *Resp.*, 421a6-8

představitelé obce. Uměřenost je u nich navíc spojena s ochotou poslouchat nařízení těchto představitelů obce.

S dříve řečeným souvisí také druhý závažný důvod pro postulování společného majetku v rámci třídy strážců. Je jím upozadění žádostivé složky duše, k němuž při společném užívání věcí dochází. Strážci s vypěstovanou vznětlivostí mají zabraňovat žádostivé složce v jejím bujení a touze zaujmout vládnoucí pozici v duši. Společné vlastnictví a pospolný život pěstovaný již od mládí k tomu značnou měrou přispívá.

Za odmítnutí soukromého majetku u strážců obce sklídl Platón kritiku od Aristotela. Podle obecného Aristotelova názoru nevede společné vlastnictví k jednotě obce a péči o blaho celku.

„Nejméně péče se totiž věnuje tomu, co je společné největšímu počtu lidí. Neboť lidé se starají nejvíce o své vlastnictví a méně již o to, co je společné, nebo se tím zabývají jen do té míry, v jaké se jich to týká jako jednotlivců.“¹²¹

V této souvislosti je třeba znovu zdůraznit, že Aristotelés přistupuje k *Ústavě* jako k politickému dialogu, s tím, že v náhledu na člověka prosazuje individualismus. Na obou dvou rovinách přístupu se s Platónem mívá, což se lépe ozřejmí při Aristotelově interpretaci vztahu strážců k ženám a dětem. Této problematice se budu věnovat v samostatné kapitole.

Téma společného vlastnictví u strážců není v *Ústavě* řešeno primárně vzhledem k jejich úloze ve společnosti, nýbrž spíše vzhledem k jejich duševnímu rozpoložení a morálním vlastnostem.

„Co se týče životních potřeb, pokud jsou nezbytné střídmým a statečným bojovníkům, ať je dostávají v určité výměře od ostatních občanů jako mzdu za strážní službu, ...“¹²²

Pokud jde o veřejné působení strážců, jejich starost se netýká věcí, jež mají ve společném užívání, jako jsou například obydlí. Jejich zájem je směřován jinam. Strážci se snaží o to, aby udrželi stávající, střídmý stav své duše. Za tímto účelem jsou přísně vychováni, vzděláni a následně

¹²¹ *Pol. II.*, 1261b33-35

¹²² *Resp.*, 416d7-e2

také kontrolování. Platón u nich akcentuje duševní stránku a morální status před sociálním a politickým postavením.

„Co se týče zlata a stříbra, ať se jim řekne, že mají stále ve své duši božské zlato a stříbro od bohů dané a nepotřebují dále žádného lidského; že by byl hřích poskvřovatí onen majetek směřováním s majetkem lidského zlata, protože mnoho bezbožnosti lpí na světském kovu, kdežto jejich kov jest čistý;...“¹²³

Platón v *Ústavě* propojuje duševní konstituci strážce s jeho veřejným působením v ideální polis s tím, že duševní stránku vyzvedává a veřejné působení chápe jako její vnější projev.¹²⁴

Platónův strážce má během výkonu svého povolání dbát na to, aby v obci nedošlo k výskytu přílišného bohatství, nebo naopak přílišné chudoby. Takovýto stav by měl dle Platóna neblahý dopad na udržení jednoty a funkčnosti obce. Vedl by k neuměřenostem ve smýšlení a jednání obyvatel.

„Bohatství, ..., a chudoba; ...jedno způsobuje požívačnost, zahálku a nezdravé novotářství, druhé pak vedle novotářství sprostotu a úpadek práce.“¹²⁵

Jak bohatství, tak chudoba, porušují ideální stav společnosti stran morálních hodnot i výkonu při zaměstnání jejích členů. Ti by měli zastávat vždy jen jednu činnost, k níž jsou přirozeně nadáni. Pakliže se některý z nich stane nadmíru bohatý či chudý, není schopen adekvátně zásadu jednoduchosti plnit.

Strážce obce, jenž není vázán soukromým majetkem, vykonává strážní zaměstnání velmi snadno. Oproti manuálně pracujícím nelpí tolik na materiálním světě ani na svém životě v něm. Může proto beze strachu podstupovat mnohá nebezpečí spojená s obranou polis a svých spoluobčanů.

¹²³ *Resp.*, 416e4-417a1

¹²⁴ O správném duševním vývoji strážce pojednává Platón ve druhé a třetí knize *Ústavy*. Ve čtvrté knize se objevuje téma analogie duše-obec. Od páté knihy potom Platón prezentuje jednotlivé aspekty veřejného života společenské třídy strážců s tím, že zároveň referuje o potřebě jeho rozumového vedení.

¹²⁵ *Resp.*, 422a1-3

Postulování společného vlastnictví u vedoucích představitelů ideální polis spolu s ponecháním soukromého majetku u společenské třídy pracujících je jakýmsi obranným opatřením, které používá autor *Ústavy* proti možným antagonismům mezi těmito skupinami obyvatel. Ty se samozřejmě netýkají jen sociálního rámce, ale také rámce morálního. K morálním antagonismům můžeme zařadit nezáměr či zahálku na straně bohatých vládců a závist spolu s touhou po změně u chudých poddaných.

Na problematiku společného vlastnictví u strážců podobně nahlíží George Klosko.¹²⁶ Také on považuje postulování společného majetku pro vládnoucí představitele ideální obce za prostředek, kterým se chce Platón vyhnout případným sporům mezi společenskými třídami. K těmto úvahám ovšem přidává domněnku o neprospěšnosti takového nařízení, které podle něj daným sporům zamezit nedokáže.¹²⁷ Při tomto hodnocení se Klosko odvolává na Aristotelovu interpretaci týkající se mimo jiné společného vlastnictví žen a dětí u strážců¹²⁸, které Platón v *Ústavě* zmiňuje, a jemuž se budu v následující kapitole blíže věnovat.

4.1. Společné vlastnictví žen a dětí u strážců

Idea společného vlastnictví žen a dětí v rámci třídy strážců se poprvé objevuje ve čtvrté knize *Ústavy*. Sókratés ji zmiňuje jakoby mimochodem během rozhovoru s Adeimantem, v němž se vrací k tématu výchovy a vzdělání strážců.

„...jestliže dobrou výchovou budou se stávatí řádnými muži, snadno si ujasní všechny tyto otázky..., braní žen i otázku manželství a plození dětí,

¹²⁶ „Plato shows a deep awareness of the almost constant civil strife that plagued Greek cities. He declares that most cities are actually made up of two cities, the warring classes of the poor and the rich..., and he is of course aware of the inherent instability of such conditions... His natural desire to avoid this in the ideal city is clearly one main reason for his property regulations. Another important consideration is the fact that having all members of the ruling group own same things..., will contribute to the cohesiveness of the group...“

¹²⁷ „It could be argued that this system has precisely the effect that Plato fears.“

¹²⁸ „Aristotle, for one, contends that this system of community property (and community of the family) breaks the ideal state into 'two states in one and these antagonistic to one another'...“ Viz. Klosko, George: *The Development of Plato's Political Theory*. 2.vyd. Oxford 2006, p.148

¹²⁸ Resp., 423e5-424a2

že všechno to musí být zařízeno co nejvíce podle přísloví 'přátelům všechno společno' [πάντα ὅτι μάλιστα κοινὰ τὰ φίλων ποιῆσθαι].¹²⁹

Přísloví "přátelům vše společné", které Sókratés aplikuje na třídu strážců, je prozatím jeho společníky ponecháno bez komentáře. Toto "opomenutí" působí vzhledem k důležitosti a netradičnosti dané zásady dosti překvapivě. Ojedinělou zmínku o společném vlastnictví žen a dětí můžeme vnímat jako předzvěst Platónových nadcházejících úvah v knize páté a šesté.

Poté, co je v rámci čtvrté knihy *Ústavy* dokončeno téma počtu a hierarchického uspořádání duševních složek, může hlavní mluvčí dialogu Sókratés naznačenou zásadu týkající se veřejného života strážců prodiskutovat se svými společníky obšírněji.

Úvaze o společném vlastnictví žen a dětí je pozornost věnována hned v úvodu páté knihy. Vrací se k ní Adeimantos, jenž po Sókratovi požaduje objasnění toho, jaký druh společenství je míněn pod poznámkou "přátelům vše společné". Důležitost vysvětlení dané problematiky sám při svém požadavku zdůrazňuje.¹³⁰

Je zajímavé, jakým způsobem Sókratés na Adeimantovu výzvu reaguje. Jak sám uvádí, je zaskočen.¹³¹ Domníval se totiž, že téma spravedlivé obce a člověka v ní žijícího a s ní souladného již dostatečně probral.¹³² Nyní se ovšem ukazuje, že v těchto úvahách musí pokračovat, neboť ještě schází ono veřejné působení obyvatel ideální polis, které je projekcí spravedlnosti navenek.

O vztazích mezi muži, ženami a dětmi v rámci třídy strážců nezačíná Sókratés mluvit okamžitě po Adeimantově výzvě. Nejprve

¹²⁹ Resp., 423e5-424a2

¹³⁰ Resp., 449c8-d5

¹³¹ Resp., 450a6-b4

¹³² Sókratés na konci čtvrté knihy otevírá téma různých druhů ústav. Toto téma je však pouze pár slovy naznačeno. Jeho přerušení má na svědomí již zmíněná Adeimantova výzva k objasnění společného vlastnictví žen a dětí u strážců. K detailnějšímu rozdělení a charakteristice méně dokonalých ústav, společně s jedinci v nich žijícími, dochází teprve na začátku osmé knihy. Zde je Sókratés na téma dřívější promluvy vyžadující pokračování znovu upamatován. Tentokrát je tím, kdo Sókratovi připomíná přerušenu debatu o ústavách Glaukón. Ten byl Sókratovi společníkem v dialogu právě na konci čtvrté knihy.

převádí hovor na samotné ženy strážců. Sókrata v této souvislosti zajímá, zda jeho společníci uznávají možnost výkonu stejného povolání jak u strážců, tak také u jejich žen.

„Jaké jest naše mínění o samicích psů-strážců [τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν]”? Zdali že mají společně právě tak všude hlídati, jako hlídají samci, a spolu s nimi loviti i ostatní práce společně konati, či že mají býti zaměstnány jen doma, protože rodíce a živíce štěňata k jinému nestačí,...“

„Všechno společně; ledaže při užívání samic hledíme na to, že jsou slabší,...“¹³³

Sókratés zde navazuje na metaforické přirovnání strážců ideální obce s ušlechtilými hlídacími psy, které použil při úvahách ohledně skloubení dvou zdánlivě protikladných vlastností vznětlivosti a mírnosti v druhé knize *Ústavy*.

Nyní je ovšem pojednáváno nikoliv o strážcích, nýbrž o strážkyních obce. Z citovaného úryvku je zřejmé, že pro strážce i strážkyně je uznán stejný druh činnosti, strážní služba. Účastníci debaty mají v živé paměti téma přirozeného nadání k výkonu jen jednoho povolání. Otázkou však zůstává, zda lze vůbec v debatě pokračovat a ponechat v platnosti výrok o vhodnosti společné činnosti strážců i jejich manželek, když nevíme, zda muži a ženy stejnou přirozenost vůbec mají.

Sókratés si tento nevyřešený problém uvědomuje a začíná rozvíjet znovu, tentokrát z jiného úhlu pohledu, debatu o přirozenosti.

*„Nejprve tedy jest se v této věci zajisté shodnouti o tom, ..., zdali jest ženská přirozenost u lidí schopna spolčiti se s přirozeností mužského pohlaví ku všem pracím, či k žádné, anebo k některým jest schopna, ke druhým ne, a ke kterým z těchto oborů náleží povolání vojenské.“*¹³⁴

Z následující promluvy se ukazuje, že téma lidské přirozenosti je složitější, než se původně jevílo. K dřívějším úvahám o přirozenosti, při nichž šlo více méně o zkoumání vlastností vzešlých z určitého duševního rozpoložení, je nyní třeba zohlednit také podmínky, za nichž se nám daná

¹³³ Resp., 451d4-e2

¹³⁴ Resp., 452e4-453a4

přirozenost jeví jako totožná, nebo naopak různá. Teprve na základě rozboru těchto podmínek je možné rozhodnout o konkrétních jedincích, zda jsou k výkonu toho či onoho povolání schopni.¹³⁵

Proč teprve v páté knize *Ústavy* upozorňuje Platónův Sókratés na potřebu složitějšího zkoumání lidské přirozenosti? Důvodem je vyvrácení nové, potenciální námitky vůči stejné přirozenosti mezi muži a ženami. Stejná přirozenost mezi oběma pohlavími je na počátku páté knihy předběžně uznána. Potvrzena může být jedině tehdy, projde-li úspěšně dívka vybraná pro strážní službu stejnou výchovou a vzděláním jako potenciální strážce chlapec.

Vhodná adeptka na strážní službu musí být tedy, stejně jako vhodný adept, nadána příslušnou mírou vznětlivosti a mírnosti. Sókratés ovšem úplnou rovnost mezi pohlavími neuznává.

„...přirozené vlohy jsou podobným způsobem rozděleny v obou pohlavích a všech zaměstnání se může účastniti podle své přirozenosti žena, všech pak i muž, ale ke všem jest žena tvor slabší než muž.“¹³⁶

Žena je v *Ústavě* obecně pojímána za fyzicky slabší, než muž. Tento rozdíl není důvodem jejího vyloučení ze strážní či kterékoliv jiné služby pro obec. Platón je v tomto ohledu zaměřen výrazně proti obecnému dobovému mínění, které přisuzovalo ženě nižší společenskou důležitost, než muži. Působení ženy ve společnosti bylo ve starověkém Řecku Platónovy doby omezeno prakticky pouze na domácnost a výchovu dětí, tedy na sféru ryze privátní. Veřejné záležitosti byly oproti tomu určeny výhradně mužům.¹³⁷

¹³⁵ Na příkladě nového zkoumání přirozenosti je patrný Platónův zájem o individuální osobnostní rysy, které mohou rozhodnout o osudu jedince více, než jakékoliv vnější determinanty (sociální status, společenské konvence, atd.). Podobné úvahy Platón rozvíjel při prezentování mýtu o třech druzích lidí, kterým bůh vložil do jejich duší tři druhy kovů. Podle tohoto mýtu bůh přidělil do duší strážců stříbro. Pokud se mezi strážce narodí někdo s jiným kovem, což se zjistí během výchovy, je nutné dotyčného přeřadit dle hodnoty kovu do jiné společenské třídy. Těm s příměsí zlata je dáno privilegium vládnout, naopak pro ty s příměsí železa a mědi je určen sestup mezi výdělečně pracujícími.

Viz. *Resp.*, 415a3-c9

¹³⁶ *Resp.*, 455d9-e2

¹³⁷ „In order to appreciate how radical Plato's proposals concerning women's equality were, it is necessary to consider them against the backdrop of more usual Greek attitudes and practices....most cities placed women in positions of decided inferiority...women's most important role was childbearing... Greek men concentrated their energies on the

Tím, že Sókratés obšírněji prodiskutoval téma mužské i ženské přirozenosti, unikl, jak sám naznačuje, pouze "jedné vlně".¹³⁸ Druhou vlnu představuje samotné přísloví "přátelům vše společné". Tato zásada týkající se uspořádání veřejného života strážce je znovu explicitně zmíněna po skončení výkladu o přirozenosti v páté knize.

„Aby všechny tyto ženy byly společné všem těmto mužům [strážcům, pozn. autor] a soukromě aby žádná se žádným nežila; také děti aby byly společné a aby ani rodič neznal svého rozence, ani dítě rodiče.“¹³⁹

Jako první konkrétní aspekt společného vlastnictví žen u strážců Sókratés uvádí vzájemné pohlavní obcování. Přitom ale zdůrazňuje nutnost stanovení řádu v tomto konání.¹⁴⁰ Otázku pohlavního soužití není možné ponechat libovůli členům jakékoliv společenské třídy. Již v počátečních úvahách o zakládání obce bylo stanoveno důležité pravidlo stran plození potomků.

„...děti nebudou ploditi nad své poměry, z bázně před chudobou nebo válkou.“¹⁴¹

Platón do své ideální obce zavádí společné vlastnictví u strážců za tím účelem, aby v nich "umrtvil" touhu po uchovávání a hromadění hmotných statků. Žádavá složka jejich duší je střídavým životem a užíváním jen toho nejnужnějšího "držena na uzdě". Strážce, jenž nemá žádný soukromý majetek, ba dokonce nemá rodinu v pravém slova smyslu, je oproštěn od strachu o své blízké. Zároveň je tím více připraven při obraně obce položit svůj život po vzoru hrdinů, o kterých je mu vyprávěno již od mládí.

public sphere.“ Viz. Klosko. George: *The Development of Plato's Political Theory*. 2.vyd. Oxford 2006, p.149

¹³⁸ "Vlnou" je myšlena závažná námitka, kritika nebo nejasnost ve výkladu. Viz. *Resp.*, 457b7-c2

¹³⁹ *Resp.*, 457c9-d2

¹⁴⁰ *Resp.*, 458c7-e2

¹⁴¹ *Resp.*, 372c2-3

4.2. Problémové úvahy ohledně třídy strážců

Na partnerský život u strážců a strážkyň obce klade autor *Ústavy* několik kontroverzních požadavků. Jedním z nich je výběr nejlepších žen pro nejlepší muže z této společenské třídy.¹⁴² Z hlediska morální filosofie přináší tento požadavek několik problémů. Platón jej zavádí proto, aby do budoucna v obci udržel nejlepší možný stav. U třídy strážců je žádoucí, aby byli v maximální míře bojeschopní. Jejich duševní stránka má být třibena vhodnou výchovou a vzděláním, tělesná pak cvičením. Nejdůležitějším úkolem vládnoucích představitelů obce je dohlížení na výchovu potomků těchto strážců.

*„Správcům pak především a nejdůtklivěji přikazuje bůh, aby ničeho nebyli tak dobrými strážci a ničeho tak usilovně nestřehli jako svých potomků, ...“*¹⁴³

Morální problém vyvstává z praktického provádění daného dozoru. K tomu, aby mohli správcové obce dohlížet na vhodné sňatky strážců a strážkyň, z nichž by se rodili nejlepší potomci, je nutná lest. Ta spočívá v tajném výběru vhodných sňatků, jenž bude na veřejnosti prezentován jako náhodný los.¹⁴⁴ Tím se dle Platóna zamezí veřejnému neklidu a rozbrojům.

Pro samotné správce to ovšem znamená značnou morální újmu. Budou totiž nuceni svým spoluobčanům o sňatcích nepřímo lhát. O lhaní se Platónův Sókratés vyjadřuje na několika místech *Ústavy*. Z pochopitelných důvodů lež obecně odsuzuje.

„...nikdo úmyslně nedovoluje lháti nejvyšší části své bytosti [rozumu, pozn. autor] a o nejvyšších věcech, nýbrž ze všeho nejvíce se bojí, jen aby tam lži neměl.“...
*„Skutečná lež jest tedy nenáviděna netoliko od bohů, nýbrž i od lidí.“*¹⁴⁵

¹⁴² Resp., 459d8-e4

Kritice za toto (dnes bychom řekli) eugenické opatření, kterou vznáší interpreti přistupující k *Ústavě* jako k politickému dialogu, se ve své práci vyhnu. Zajímat mě budou pouze ty problémy, jež daná úvaha přináší pro Platónovu morální filosofii.

¹⁴³ Resp., 415b3-5

¹⁴⁴ Resp., 459e2-460a9

¹⁴⁵ Resp., 382a7-c5

U správců obce ale na druhou stranu určitou míru lhaní toleruje.

„...správcům obce, ač jestliže vůbec komu, náleží mluvit nepravdu buď nepřátelům nebo občanům ve prospěch obce, kdežto z ostatních nikdo se nesmí chápati takového prostředku;...“¹⁴⁶

Jak si tento částečný protimluv u Platóna vysvětlit? Správce obce je na několika místech *Ústavy* přirovnán k lékaři, jenž, zjednodušeně řečeno, léčí nerozumné duše a nezdravé mravy lidí. Občanům jednajícím z nerozumu je lež přínosná. Prospívá jim jako lék. Pokud nejsou sami od sebe schopni řídit svůj život skrze rozumovou stránku duše, je nutné nad nimi ustanovit alespoň rozumného správce.

Jak ale v případě správců obce skloubit lásku k pravdě se lhaním? Nezkazí se kontaktem se lží sama správcova duše? Tyto otázky nechává Platón v *Ústavě* povýtce otevřeny. Částečné vysvětlení můžeme nalézt v obecné Platónově zásadě upřednostnění zájmu celku nad zájmy jednotlivce.

Lež pronesená ústy spravedlivého a moudrého správce k uším méně rozumných občanů působí jako lék pro celou obec. Dnes bychom řekli, že se jedná o tzv. milosrdnou lež. Již ve druhé knize *Ústavy* promlouvá Sókratés ke svým společníkům.

„A co lež pronášená slovy? Kdy a komu jest užitečná, tak aby nezasluhovala nenávisti? Nebývá to vůči nepřátelům a vůči takzvaným přátelům, když se v šílenství nebo v nějakém zaslepení rozumu pokoušejí dělati něco zlého, že tehdy se osvědčuje užitečnou jako lék pro jeho odvrácení?“¹⁴⁷

Na předkládané otázky dostane Sókratés kladnou odpověď. Morální problém tím však není pro samotné správce vyřešen. Lež pronesená ze strany správců s vědomím toho, že pravdou je něco jiného, působí stále negativně na jejich pravděmilovnou duši. Správce se musí od takovéto lži nějakým způsobem "odosobnit", neztotožnit se s ní, nechápat ji jako skutečnost, ze které může profitovat. Správce má mít stále na paměti, že

¹⁴⁶ Resp., 389b9-11

¹⁴⁷ Resp., 382c7-d1

lži užívá v krajním případě ku prospěchu svých spoluobčanů. To, jakým způsobem se správce od lži odosobňuje, zůstává však nadále nejasné.¹⁴⁸

Po této krátké odbočce bych se rád vrátil k tématu společného soužití strážců a strážkyň, které úzce souvisí s celkovou koncepcí morální filosofie *Ústavy*. Racionální morálka je uplatněna také na pohlavní život strážců a strážkyň. Ti mají dokonce stanoveno věkové rozmezí, kdy je nejvhodnější přivádět na svět potomky. O tématu ideální věkové zralosti pro plození a rození dětí se čtenář dovídá v páté knize *Ústavy*.

„Žena,..., aby rodila obci počínajíc od svého dvacátého roku až do čtyřicátého; muž pak, jakmile by vyšel z nejprudšího trysku svého mládí, od té doby aby plodil obci až do svého pětapadesátého roku.“¹⁴⁹

Z předešlé debaty Sókrata a Glaukóna vychází najevo, že mužům je pro pohlavní život určena počáteční věková hranice třiceti let. Teprve ve třiceti letech dle Platónova Sókrata muž vychází "z nejprudšího trysku svého mládí". Racionalita se v sexuálním životě společenské třídy strážců projevuje omezením pohlavních styků na úroveň rovnováhy natality a mortality. Jinými slovy, v Platónově ideální obci je žádoucí nerodit více dětí, než je obec schopna uživit. To se týká především třídy strážců, jejíž členové sami nepracují.

Co může být na pohlavním soužití v rámci třídy strážců shledáno z morálního hlediska problematické, je vyšší četnost obcování se ženami, kterou Platón ústy Sókrata přiznává vojensky úspěšnějším členům této skupiny obyvatel ideální polis.

*„A mužům zdatným ve válce nebo kdekoli jinde mají býti dávány výsady a odměny, zejména hojnější dovolení obcovati se ženami,...“
„Že pak na udatného čeká více sňatků než na ostatní a že budou takoví poměrně často vybíráni, aby se rodilo co nejvíce dětí z takového muže,...“¹⁵⁰*

¹⁴⁸ K bližšímu seznámení s problematikou lhaní u vedoucích představitelů Platónovy ideální obce *Ústavy* viz. Annas, Julia: *Plato and Common Morality*. In: *The Classical Quarterly*. Vol.28, 1978, No.2, p.437-451

¹⁴⁹ *Resp.*, 460e4-7

¹⁵⁰ *Resp.*, 460b1-3, 468c5-7

Díváme-li se na Platónova strážce jako na jedince, v němž má být pěstována rozumem řízená vznětlivost na úkor žádostivosti, objeví se nám na příkladě častějšího povolení sexuálních styků v případě nejlepších strážců spor s dříve řečenou zásadou.

U strážců, kterým bude dovoleno častější obcování se ženami, hrozí zbytnění žádostivé duševní mohutnosti. Posilování žádostivosti může negativně ovlivnit vznětlivou část strážcovy duše. Ta se bude postupně vzdalovat části rozumové, jejíž vedení zaručovalo strážci uměřenost v tělesných rozkoších týkajících se jídla, pití i sexu.

Jak sám Platón ve čtvrté knize *Ústavy* uznává, je žádostivá složka duše bez dozoru rozumu a vznětlivosti náchylná k přílišnému bujení.¹⁵¹ Ve společnosti řídicí se racionální morálkou je tento stav nežádoucím.

Se společenstvím žen u strážců obce jde ruku v ruce také společenství jejich potomků. Dle Platóna tak dochází u této skupiny obyvatel k maximálnímu pocitu jednoty. Strážcové se stávají společenstvím se stejnými pocity i tužbami, za nimiž jednotně směřují.

„..., není-li pravda, že společenství slasti a strasti svazuje, když totiž ze vznikání a zanikání týchž věcí pokud možno všichni občané stejnou měrou se radují a rmoutí?

Ovšem.

*Ale soukromost v takovýchto citech rozlučuje,...*¹⁵²

Platón se snaží maximálně sjednotit nejenom třídu strážců, ale v posledku celou ideální obec. Společenství strážců je pro ostatní obyvatele této obce vzorem. Strážcové se mezi sebou nazývají otci a matkami, bratry a sestrami, syny a dcerami.

Prvním, kdo si všiml nereálnosti tohoto "kolektivistického uspořádání" veřejných záležitostí, byl Aristotelés. Jeho kritika Platónových snah po sjednocení obce se nejvýrazněji projevuje na reflexích veřejného života strážců. Na rovině vlastnictví hmotných věcí také on principiálně

¹⁵¹ *Resp.*, 442a4-b2

¹⁵² *Resp.*, 462b4-8

uznává, že soukromý majetek může být důvodem sporů a roztržek mezi obyvateli.¹⁵³

Vztahy mezi lidmi na stejné společenské úrovni, obzvláště mezi rodinnými příbuznými, však dle Aristotela vyžadují úplně jiná měřítka. Zde nelze hovořit o vlastnictví v pravém slova smyslu. Aristotelovi na třídě strážců z *Ústavy* především vadí absence rodinného života a z ní pramenící absence skutečné příbuzenské lásky.

„Každý občan zde tedy dostane tisíc synů a ti nebudou syny jednotlivce, nýbrž kterýkoli z nich bude synem kteréhokoliv občana, takže ti všichni se budou o ně stejně málo starat.“¹⁵⁴

Navíc si Aristotelés uvědomuje, že na základě fyzické podoby lze příbuzenské vazby rozpoznat i mezi strážci *Ústavy*. Indiferentní postoj, který má strážce vůči ostatním členům svého stavu zaujímat, s takto odhaleným příbuzenstvím padá.

Nechci na tomto místě komentovat váhu uvedených Aristotelových námitek. Jejich oprávněnost stran politické filosofie je přijatelná. Co se však týká morálního aspektu *Ústavy*, je dle mého soudu daleko závažnější jiná problematika spojená se strážci Platónovy ideální obce. Tou je návrh na účast dorostlých dětí strážců v boji.

Myšlenka účasti žen a dětí ve válce po boku strážců koresponduje s předešlými úvahami prezentujícími společenství strážců jako maximálně jednotné. Navíc u dětí této společenské třídy je fyzická přítomnost v přímém boji součástí jejich výchovy a přípravy na budoucí povolání. Účastí v boji se u dětí strážců prakticky trénuje odolnost vůči námaze spojené s touto činností.

„Že společně vytáhnou do pole a povedou s sebou do války i všechny dozrálé děti, aby se dívaly jako děti ostatních živnostníků na to, čím se budou musiti zabývat, až dospějí; mimo dívání aby pomáhaly a byly k ruce ve všem, co s válkou souvisí, a sloužily otcům i matkám.“¹⁵⁵

¹⁵³ *Pol. II.*, 1263b15-28

¹⁵⁴ *Pol. II.*, 1261b38-40

¹⁵⁵ *Resp.*, 466e4-467a2

I přes námitky svých společníků trvá Sókratés na prospěšnosti dané zásady. Při její obhajobě hovoří o mnoha opatřeních, jež by měly minimalizovat riziko ohrožení dětí na životě. Mezi jinými se uvádí bezpečná vzdálenost místa, odkud budou děti bitvu sledovat, možnost úniku na koních v případě nezdaru, doprovod zkušených válečníků, kteří budou na děti dohlížet, atd.

S údajnou prospěšností být jen pasivní participace dětí strážců na skutečném boji se dle mého soudu neslučuje potřeba jejich uměřené výchovy prezentovaná ve druhé a třetí knize *Ústavy*. Cílem výchovy budoucích strážců se zde stává kultivace vznětlivé duševní mohutnosti. Prostředkem k ní je harmonizace duševních složek skrze správné dávkování músiky a gymnastiky.

Poté, co děti strážců odrostou, následuje bojový výcvik. Jeho součástí je také účast ve válkách. Častý kontakt s násilím a hrůzami bitevní vřavy ovšem podněcuje k neúměrnému růstu vznětlivosti. Zbytnělá vznětlivost může na jedné straně vést k dokonalejším schopnostem obrany polis, na straně druhé se však takto založený strážce může dopouštět hrubého chování vůči svým spoluobčanům. Harmonické uspořádání strážcovy duše, potažmo ideální obce, je za těchto podmínek vážně ohroženo. Platón si ovšem toto ohrožení v pozdějším věku strážců nepřipouští.

„...pramenem hrubosti jest jistě vznětlivá stránka přirozenosti; ta by při správném pěstování mohla býti statečná, ale nad míru přepjata stává se, jak lze čekati, drsnou a příkrou.“¹⁵⁶

Uvedená citace se vztahuje k dětem, jež mají teprve projít výchovným a vzdělávacím procesem. Jejich duše jsou náchylné k podlehnutí různým nežádoucím vlivům, jako jsou například básně Homéra a Hésioda líčící dle Platóna negativně charakter bohů a héroů. U dětí v rámci třídy strážců je zapotřebí dbát na osvojování pozitivních morálních hodnot spolu s pěstováním uměřenosti v tělesných žádostech.

¹⁵⁶ Resp., 410d7-9

Takto vychované děti jsou v pozdějším věku odolné vůči mnoha strastem, mezi které patří mimo jiné útrapy spojené s bojem a obranou polis.

„..., třeba s nimi učiniti zkoušku a dívati se – jako vodíme hřibata do hřmotu a hluku a pozorujeme, jsou-li lekavá, tak musíme mladé muže uváděti do nějakých hrůz, a pak zase naopak vrhati do rozkoší, ..., dívati se, zdali se mladý muž jeví silným proti mámení a ve všem zachovává svou ladnost, jsa dobrým strážcem sebe samého i músického učení, kterému se učil, a osvědčuje ve všech zkouškách svůj dobrý rytmus a harmonii: takový muž byl by jistě nejprospěšnější jak sobě, tak obci.“¹⁵⁷

Platón si uvědomuje řadu nebezpečí a překážek, kterým jsou členové třídy strážců od dětství do dospělosti vystaveni. Během osobnostního vývoje strážce neustále hrozí porušení žádoucí konstituce jeho duše. To by ve svém důsledku, jak jsem uvedl výše, mohlo znamenat porušení harmonického uspořádání společnosti.¹⁵⁸

Pro autora *Ústavy* je proto nevyhnutelné, aby strážce, který během výchovy nebo strážní služby zklamal, bylo možné přeřadit mezi pracující. Hlavním důvodem přeřazení strážce do nižší společenské třídy je zhoršení jeho morálního statusu, jenž se primárně odvozuje od duševní konstituce. Duševní stránka s dominantní vznětlivostí je ve strážci pěstována během výchovného a vzdělávacího procesu. Veřejný život této skupiny obyvatel vyznačující se maximální měrou soudržnosti slouží ze své podstaty ke kontrole, zda strážce dodržuje pozitivní morální hodnoty načerpané od mládí.

„A kdo by ve věku dětském, jinošském i mužném byl vždy takto vyzkoušen a čí ryzost by byla dokázána, toho jest ustanovovati správcem obce a strážcem a pocty mu vzdávati zaživa i po smrti tak, že by se mu dostávalo nejčestnějších vyznamenání jak způsobem pohřbu, tak i ostatním uctěním jeho památky; kdo však není takový, ten budiž vyloučen.“¹⁵⁹

¹⁵⁷ Resp., 413d6-e6

¹⁵⁸ Příliš vznětlivý strážce může vůči spoluobčanům nepřiměřeně reagovat, čímž může narušit doposud harmonické uspořádání ideální polis. Takovýto strážce se stane pro obec prakticky neprospěšným. Oproti zájmům spoluobčanů upřednostňuje zájmy vlastní. Snaží se bez rozlišení mezi přáteli a nepřáteli uspokojovat pouze vznětlivou stránku své duše.

¹⁵⁹ Resp., 413e6-414a6

Z á v ě r

Cílem mé práce byla analýza duševní konstituce a veřejného života strážce ideální obce Platónovy *Ústavy*. Tuto analýzu jsem provedl s ohledem na morální filosofii, kterou autor *Ústavy* ve svém díle rozpracovává výrazněji, než filosofii politickou. Téma morální filosofie se v Platónově *Ústavě* objevuje již od první knihy a prostupuje prakticky celým dialogem. Ve své práci jsem se snažil dokázat, že nejdůležitější problematikou je v tomto ohledu otázka po spravedlivém životě jedince, potažmo celé společnosti.

Domnívám se, že snaha postihnout konkrétní projevy spravedlnosti je pro autora *Ústavy* od druhé knihy primárním zájmem. Otázku "Co je spravedlnost?", již Sókratés pokládá v první knize, nyní nahrazuje otázka: "Jak dosáhnout spravedlnosti v životě člověka, resp.obce?"

Zodpovězení nově položené otázky vyžaduje rozvinutí koncepce spravedlivého života jedince ve vhodném prostředí, v němž je možné spravedlnost uplatnit. Vhodným prostředím je myšlena ideální obec, která je teoreticky budována v intencích racionální morálky. Příkladem spravedlivého jedince je pro Platóna strážce této obce. V rámci analýzy jeho duševního a veřejného života jsem se pokusil poukázat na to, že rozvržení struktury dokonale spravedlivé obce *Ústavy* je pomocným prostředkem k pochopení spravedlnosti u strážce jakožto jedince v ní žijícího. Zároveň jsem tím dal najevo svůj obecný přístup k Platónově *Ústavě* jakožto morálnímu, nikoliv politickému dialogu.

V úvodních dvou kapitolách předkládané práce pojednávám o spravedlnosti v souvislosti s uspořádáním třech složek lidské duše, resp.třech společenských tříd ideální obce. Mým záměrem bylo předvést v tomto ohledu spravedlnost jakožto harmonické uspořádání těchto duševních složek, resp.společenských tříd a v intencích dialogického čtení zdůraznit jejich jednodělnost. Tato představa stran spravedlnosti se v pozdějších pasážích *Ústavy* mění. Primát v konstituci lidské duše, potažmo ideální obce, má od páté knihy rozum (vládce-filosof).

Prizma racionální morálky hraje v mé práci důležitou roli. Staví duševní a veřejný život strážců do nového světla. Z nejlepších (nejrozumnějších) strážců jsou vybíráni vládci ideální obce. Uvědomuji si Platónovu potřebu postulování rozumu jakožto nejvyšší duševní mohutnosti, pro možnost pozdějšího přijetí rozumného vládce, kterým je v ideálním případě filosof (milovník moudrosti). Racionalita je v *Ústavě* uplatněna nejen na duševní život obyvatel ideálního státu, ale také na jejich život veřejný.

Ústava je mnohými interprety pojímána především jako dialog politický.¹⁶⁰ Ve své práci jsem zohlednil jen ty aspekty politické filosofie, které mají přímou vazbu na téma spravedlnosti nebo se konkrétně dotýkají strážců ideální obce. Domnívám se, že samotné konstituování ideální obce není primárním tématem *Ústavy*. V předkládané práci jsem se pokusil dokázat, že jde spíše o doprovodný jev k problematice spravedlnosti u jedince.

Platón byl kritikem soudobých představ ohledně morálních hodnot u starověkých Řeků.¹⁶¹ Své názory na morálku prezentoval hlavně v *Ústavě*. Po bližším seznámení se samotným textem tohoto Platónova díla shledávám jako důležitější jeho morální poselství, než poselství politické.

Jsem si vědom toho, že mnoho důležitých myšlenek stran veřejného života strážců ideální obce *Ústavy* opomímám. Záměrem mé práce ovšem nebyla analýza všech problémů spojených s touto společenskou třídou. Zajímaly mě pouze ty aspekty duševního a veřejného života strážce, jež souvisí s tématem morální filosofie. Byť je problematika morálky v *Ústavě* velmi důležitá, uznávám, že není jediným námětem tohoto Platónova dialogu.

¹⁶⁰ Mezi významné interprety *Ústavy* patří například K.R.Popper. Tento novodobý myslitel přistupuje k *Ústavě* jako k dialogu řešícímu především téma politické filosofie, kterým je konkrétně návrh ideálního státu. Podmínkou uskutečnění ideálního státu je podle něj vládce-filosof, jakožto jediný vlastník pravdivého vědění. Autor *Ústavy* je Popperem označen za původce politické ideje totalitarismu. Viz.Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřítel I. Uhrnutí Platónem*. Praha 1994, s.123

¹⁶¹ Důkazem toho je například Platónova kritika morální autority Homéra, jíž jsem se věnoval v samostatné kapitole.

Pakliže bych měl v závěru krátce zhodnotit postavu samotného autora *Ústavy*, musím říci, že v mých očích figuruje především jako reformátor soudobé morálky. Platón v *Ústavě* navrhuje prakticky nový koncept výchovy a vzdělání. Od harmonického uspořádání duševních mohutností prosazovaného ve druhé a třetí knize dochází v závěru úvah o ideální polis a jejích vedoucích představitelích (strážcích a správcích) k požadavku rozumové vlády.

Obecně vnímám Platóna jako významného myslitele na poli morální filosofie. Dokázal zproblematizovat téma lidské přirozenosti, čímž obohatil dosud převážně kosmologickou filosofii o náhled na člověka a jeho postavení ve společnosti. Platón překonává svou dobu mimo jiné tím, že kriticky reflektuje negativní morální hodnoty a slabé vůdcovské schopnosti u vedoucích představitelů starořeckých městských států.

Pokud člověk není k vládnutí nadán svou přirozeností, pokud nemá dostatečně vyvinutou rozumovou složku své duše, je dle Platóna nutné, aby ve společnosti zaujal jemu odpovídající podřízenější postavení. Tím prospěje nejen sobě, ale také společnosti, v níž žije. Sobě prospěje tak, že snadněji skloubí vlastní duševní stránku s odpovídající rolí ve společnosti. Dojde u něj k harmonizování vrozených schopností s jejich praktickým uplatněním. Společnosti zase prospěje tím, že v roli odpovídající jeho schopnostem odvede daleko lepší výkon, než v té, na kterou duševně nestačí.

Problematické a provokativní u Platóna zůstávají některé konkrétní návrhy na aplikování zásady o rozumové vládě do skutečného života. Samotná vláda filosofa (milovníka moudrosti) ovšem představuje ideální stav, který, jak sám Platón na několika místech *Ústavy* přiznává, ve skutečném světě dosud neexistuje.¹⁶²

V rámci praktické politiky je absolutní vláda racionality neuskutečnitelná. Řekl bych, že po zkušenostech s pokusy o její aplikaci se ukazuje, že není ani žádoucí. Otázkou ale zůstává, zda je možné přijmout racionalitu za ideál lidské mravnosti, jak to činí ve svém dialogu

¹⁶² Resp., 497b1-2, 592a10-b6

Platón. Zkusme se na závěr zamyslet, zda je rozum skutečně nejvyšší duševní mohutností člověka.

Obávám se, že na tuto otázku nelze jednoznačně odpovědět. Osobně se přikláním k názoru, že racionalita hraje v oblasti morálky důležitou roli. Představa o rozumnosti přinášející do praktického života člověka tolik potřebnou uměřenost v žádostech má v mnoha ohledech svou nezpochybnitelnou a trvalou hodnotu dodnes. Díky tomu je také dialog *Ústava* stále inspirativním zdrojem myšlenek.

Anotace

Magisterskou diplomovou prací s názvem "*Pojetí duše a životních podmínek strážce v ideální obci Platónovy Ústavy*" jsem zpracoval jako analýzu dvou důležitých aspektů strážcova života. Jendím z nich je duševní stránka strážcovy osobnosti. Zde jsem se zaměřil především na téma skloubení dvou zdánlivě protikladných vlastností, vznětlivosti a mírnosti, jež ve své duši musí pravý strážce harmonizovat. Prostředkem k této harmonizaci je vhodný výchovný a vzdělávací proces prezentovaný Platónem ve druhé a třetí knize *Ústavy*.

Co se týká strážcova veřejného působení, tedy druhého významného aspektu jeho života, snažil jsem se jej prezentovat jako projev strážcovy duševní konstituce navenek. Strážce má primárně za úkol obec chránit. V průběhu Sókratova hovoru s Glaukónem a Adeimantem vychází postupně najevo obecná analogie mezi lidskou duší a obcí, v níž daný člověk žije.

V obou případech, ať již jde o lidskou duši či ideální obec, používá autor *Ústavy* triadickou strukturu. Pro duši uznává rozumovou, vznětlivou a žádostivou část s tím, že rozumu je později přiznána vládnoucí role. V obci jsou uvedené duševní mohutnosti personifikovány třídou vládců, strážců a manuálně pracujících. Strážcové jsou Platónem chápáni jako podmínka udržitelnosti ideální obce. Jejich dominantní duševní mohutností je vznětlivost. Ti nejlepší, rozuměj nejmoudřejší, mají možnost stát se vládci obce. Rozumní vládcové poté figurují jako podmínka možného uskutečnění ideální obce.

Cílem mé práce bylo prezentování strážce nejen jako podmínky udržitelnosti Platónem navrhované obce, ale také jako morálního vzoru pro obyvatele, kteří v ní pracují a strážce defacto živí. Za tímto účelem jsem pracoval především s textem samotného dialogu *Ústava*. Snažil jsem se o vystižení dobového kontextu stran důležitých pojmů, například již zmíněné vznětlivosti. Ve své práci jsem nezapomněl zohlednit některé relevantní postřehy pozdějších interpretů, mezi jinými jde například o postřehy Julie Annas.

Bibliografie

- Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*. New York 1981
- Annas, Julia: *Plato and Common Morality*. In: *The Classical Quarterly*. Vol.28, 1978, No.2, p.437-451
- Aristotelés: *Politika II*. Praha 2004
- Blackburn, Simon: *Platónova Ústava*. Praha 2007
- Bleicken, Jochen: *Athénská demokracie*. Praha 2002
- Bubík, Tomáš: *Spravedlnost v Platónském a biblickém pojetí*. Olomouc 2004
- Císař, Ondřej: *Platón, Aristotelés a jejich typy politických zřízení*. In: *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. (ed. Hloušek, Vít – Kopeček, Lubomír) Masarykova univerzita v Brně, 2003, č.16, s.49-56
- Čermák, Vladimír: *Platón – opravdu nepřítel otevřené společnosti?* In: *Politologický časopis*, roč.2, 1995, č.4, s.275-284
- Demos, Raphael: *A Note on Σωφροσύνη in Platos' Republic*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol.17, 1957, No.3, p.399-403
- Dorter, Kenneth: *Plato's Phaedo. An Interpretation*. Toronto 1982
- Gadamer, Hans G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha 1994
- Graeser, Andreas: *Řecká filosofie klasického období*. Praha 2000
- Greene, William Chase: *The Paradoxes of the Republic*. In: *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol.63, 1958, p.199-216
- Grube, G.M.A.: *Plato's Republic*. Indianapolis 1974
- Havlíček, Aleš: *Musí v obci vládnout filosofové?* In: *Reflexe* 5-6, 1992, s.8(1-11)
- Havlíček, Aleš – Karfík, Filip: *Platónova Ústava a Zákony*. Praha 1999
- Havlíček, Aleš – Karfík, Filip: *The Republic and the Laws of Plato*. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense. Prague 1998

Hobza, Pavel: *Oralita řecké kultury*. In: Filosofický časopis, roč.54, 2006, č.6, s.905-919

Horyna, Břetislav a kol.: *Filosofický slovník*. 2.vyd. Olomouc 1998

Kahn, Charles H.: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge 1996

Kalivoda, Robert: *Emancipace a utopie*. In: Studia comeniana et historica, roč.17, 1987, č.33, s.5-20

Klosko, George: *The Development of Plato's Political Theory*. 2.vyd. Oxford 2006

Novotný, František: *O Platónovi*. Díl první. Praha 1948

Novotný, František: *O Platónovi*. Díl druhý. Praha 1948

Novotný, František: *O Platónovi*. Díl třetí. Praha 1949

Nussbaumová, Martha C.: *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha 2003

Patočka, Jan: *Péče o duši II*. Praha 1999

Petrželka, Josef: *Platón o duši*. In: Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity. Řada filosofická, roč.47, 1998, č.45, s.47-54

Platón: *Faidón*. 4.vyd. Praha 2000

Platón: *Listy*. 3.vyd. Praha 1996

Platón: *Timaios, Kritias*. 2.vyd. Praha 1996

Platón: *Ústava*. 4.vyd. Praha 2005

Popper, K.R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Praha 1994

Reale, Giovanni: *Platón*. Praha 2005

Ricken, Friedo: *Antická filosofie*. 2.vyd. Olomouc 2002

Robb, Kevin: *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York 1994

Rosen, Stanley: *Plato's Republic. A Study*. Yale University 2005

Scruton, Roger: *Slovník politického myšlení*. 2.vyd. Brno 1999

Strauss, Leo: *Obec a člověk*. Praha 2007

Tait, Marcus D.C.: *Spirit, Gentleness and the Philosophic Nature in the Republic*. In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Vol.80, 1949, p.203-211

Vlastos, Gregory: *The Socratic elenchus*. In: The Journal of Philosophy. Vol.79, 1982, No.11, p.711-714

Vlastos, Gregory: *Justice and Psychic Harmony in the Republic*. In: The Journal of Philosophy. Vol.66, 1969, No.16, p.505-521

Wilson, J.R.S.: *The Argument of Republic IV*. In: The Philosophical Quarterly. Vol.26, 1976, No.103, p.111-124

Wyller, Egil A.: *Pozdní Platón*. Praha 1996

Internetový zdroj

Brown, Eric: *Plato's Ethics and Politics in the Republic*. In:
<http://plato.stanford.edu>/2003