

XII

Je spravedlivé jednání spravedlivé?

(Politeia)

V I. knize *Politeie* Kefalos v rozhovoru se Sókratem vypráví, jak mu jmění umožní strávit život spravedlivě, neboť nezůstane nikomu nic dlužen (331a–b). Sókratés jeho slova pochopí tak, že vrácení dluhů je spravedlivé. Zároveň však Kefalovi položí otázku, zda takové spravedlivé jednání nemůže být někdy nespravedlivé. Např. když někdo přijme od duševně zdravého člověka zbraň, který ale poté zešílí, a on nyní stojí před problémem, zda má za těchto okolností zbraň vrátit, a tak podle dohody jednat spravedlivě, nebo ji nevrátit, a tedy jednat nespravedlivě, avšak s ohledem na možná nebezpečí spravedlivě. Tímto příkladem se otevře téma spravedlnosti a spravedlivého jednání a nastolí otázka, co rozhoduje o tom, že jednání je, či není spravedlivé: je to dohoda jasně stanovující, co je, a co není spravedlivé, nebo jsou to okolnosti či kontext jednání, nebo něco zcela jiného.

V *Politeii* lze nalézt různá pojetí spravedlnosti, počínaje spravedlností jako jednáním podle zákonů či smluv, které lidé mezi sebou uzavírají, a konče spravedlností jako jednáním, jež vychází z harmonického stavu duše a tuto harmonii potvrzuje.¹ Odpověď na otázku, jaké jednání je spravedlivé, budeme hledat v diskusi o spravedlnosti ve IV. a V. knize *Politeie* a také v diskusi o vztahu spravedlnosti k dobru v knize VI. a VII.

1. Úvodem

Jak již bylo podrobně vyloženo v první části této knihy (*Dialog*), čtení Platónových dialogů jakožto dialogů předpokládá, že diskutující v *Politeii* zastávají určité myšlenkové pozice, na jejichž základě pak vznášejí námitky či vyjadřují souhlas s položenými otázkami či myšlenkami. Např. v úvodu II. knihy se hlavní postavy II. až X. knihy – Sókratés, Glaukón a Adeimantos – přihlásí ke třem možným pojetím vztahu spravedlnosti a dobra a během dialogu tato pojetí zastávají. Uvedený způsob čtení má na zřeteli vývoj problému s přijatými předpoklady a příslušnými kontexty v celém dialogu. Zároveň bere vážně to, že Platón inscenuje dialog tak, aby ukázal pochopení problému ze strany diskutujících a také předpoklady, na nichž spočívají jejich odpovědi. Platónův pohled na spravedlnost budeme tedy hledat v prvé řadě v důvodech a motivech inscenování dialogu.

Dialog *Politeia* má podtitul *peri dikaiú* čili o „O spravedlnosti“ nebo „O spravedlivém muži“, jak uvádí Guthrie,² a spravedlnost se jako červená nit táhne celým dialogem. Vše podstatné ve věci spravedlnosti začne až Glaukónovou nespokojeností se Sókratovou argumentací na konci I. knihy. Sókratés totiž Thrasymachovu tezi, že nespravedlivé jednání je výhodnější či užitečnější než spravedlivé, vyvrátí až poté, co užije slovo „dobrý“ ve dvou odlišných významech.³ Glaukón se proto obrátí na Sókrata, aby vysvětlil vztah spravedlnosti k dobru, tedy zda chce spravedlnost kvůli dobru samému, nebo kvůli dobru samému a pro jeho účinky, nebo pouze kvůli jeho účinkům či výhodám z něho plynoucích. Sám se přitom přihlásí k první variantě, totiž že spravedlnost je dobro, které chceme kvůli němu samému (358b). Sókratés se přihlásí ke druhé variantě a Adeimantos ke třetí.⁴ Každý z těchto tří diskutujících si v průběhu celého

¹ Ke spravedlivému zřízení založenému na smlouvě a zákonech srv. Platón, *Resp.* II,359a: „A odtud prý počali dávat si zákony a uzavírat mezi sebou smlouvy a nazvali nařízení dané zákonem zákonným a spravedlivým.“ O spravedlnosti jako harmonii se hovoří ve IV. knize: „spravedlnost [je] cosi takového..., když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohovělností navzájem přesahovaly, nýbrž když ... sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední, a jestliže jest něco jiného uprostřed; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným“ (443d–e).

² K. W. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, IV, str. 434–435.

³ Srv. N. Blöbner, *Zu Platon „Politeia“ 352d–357d*.

⁴ Adeimantos, podle něhož je spravedlnost spjata s výhodami či účinky, které dobro přináší, v celém dialogu vůbec neprojevuje svůj vlastní názor, nýbrž schovává se za názory druhých či většiny (*hoi polloi*) (363a, 367e, 419a).

dialogu drží svou pozici a na jejím základě klade otázky či na ně odpovídá.

Dříve než podáme výklad pojetí spravedlnosti v knihách IV–VII, musíme ve stručnosti uvést předpoklady, jež jsou v průběhu diskuse přijaty a jež mají pomoci vyložit nejen obtížnou problematiku spravedlnosti, ale, jak ještě uvidíme v následující XIII. kapitole, i nejlepší uspořádání obce.

2. Přijaté předpoklady

Vzhledem k tomu, že Glaukón s Adeimantem chtějí na rozdíl od Thrasymacha obhájit spravedlnost před nespravedlností, obrátí se oba na Sókrata s prosbou, aby vyložil „nejenom, že spravedlnost je lepší než nespravedlnost, nýbrž i jak působí jedno i druhé samo o sobě na toho, kdo je v sobě má“ (367e). Sókratés se tak začne „v myšlenkách“ (*en tó logó*, 369a) zabývat vznikem obce a hledat v ní spravedlnost, aby pak přešel k analogickému zkoumání spravedlnosti u jednotlivce. S Adeimantem se shodne na tom, že v první fázi vzniku obce

„... koná-li jeden člověk jednu věc podle své *fysis* a v pravý čas, vykoná se všeho více a lépe i snáze.“⁵
(370c)

Tím je přijat *první* z předpokladů,⁶ který nazveme předpokladem „jednodělnosti“ a který později ve IV. knize nabude podoby „dělat to své“ (*to ta hautú prattein*, 433b). Druhý předpoklad je přijat později, a to v souvislosti s úlohou strážců.

V první fázi vzniku obce, kterou charakterizuje zmíněná „jednodělnost“ a která je označovaná také jako „zdravá“ obec (*hygiés polis*, 372e), není – jak se ukazuje z Adeimantovy reakce – přítomen problém spravedlnosti a ani třída,⁷ která by spravedlnost v obci vykonávala. Avšak jak Adeimantos správně poznamenává, spravedlnost se do obce dostane vzájemným stykem mezi třídami či složkami společenství, který je vyvolán různými potřebami (*chreia*) jednotlivců (371e–372a). Ty s sebou přinášejí žádosti a tužby, jež se začnou podle Glaukóna projevovat tehdy, když lidé ve společenství začnou chtít mít víc, než jim poskytuje tzv. zdravá obec, která zajišťuje „pouze“ základní potřeby. Tehdy se začne obec rozrůstat a domáhat většího prostoru či území k užití všech profesí, což lze pouze na úkor jejích sousedů. K realizaci uvedených potřeb je nezbytná nová složka společnosti, a to strážci (*fylox*, m. č. *fylakoi*), kteří budou obec chránit nejen navenek, ale i uvnitř, a budou dohlížet na přijatý princip „jednodělnosti“, kdy každý dělá to své.

Otázka strážců zaměštnává diskutující až do VII. knihy. Nejprve je podán výklad jejich výchovy a vzdělání, tedy vymezení podob či zásad (*typoi*) výchovy strážců (376e–412b). Ta se uskutečňuje ve dvou směrech, v mútickém a gymnastickém. Nikoli však odděleně, nýbrž ve *vespolném souladu* (*synarmosthéton*, 411e), podobně jako když jsou dvě struny v harmonii. Poté přichází na řadu hledání strážců, u kterých musí být vyvolán zájem o obec (*kédemonas tés poleós*, 412c–d), což znamená, že mají být strážci svého přesvědčení (*dogma*, 413c), podle něhož je třeba činit to nejlepší pro obce (412e). Zdůvodnění jejich úkolu je předloženo formou mýtu „o zplozencích země“, jehož hlavním tématem je starost o obec (414e), která je ve druhé části mýtu specifikována tak, že strážci nesmějí dovolit, aby se k vládě dostali nepovolání, neboť podle věštby, nebudou-li vládnout schopní (*hikanoi*, 415a), dojde k „zániku obce“ (415c). Aby strážci byli „schopní“, musí se jim dostat náležitě výchovy, která jim má umožnit dobré vládnutí, tj. starost o štěstí obce, a nikoli jen o štěstí vlastní. Zároveň je jakoby v dodatku o životě strážců řečeno, že jejich život nemá být založen na hmotných statcích. Cokoli soukromého je

⁵ *ek dé tútón pleió te hekasta gignetai kai kallion kai rhaon, hotan eis hen kata fysin kai en kairó, scholén tón allón agón, pratte* (370c4–6). Upravený překlad F. Novotného.

⁶ Tento předpoklad bude v textu dále označena jako P1.

⁷ Výrazy *meros* překládáme jako část nebo třída.

nepřípustné, naopak je prosazován společný život (*koiné zén*, 416e), spolu se společným stolováním (*sysstitia*).⁸ Jednota a přátelský vztah mají být zárukou zachování obce. Při tomto způsobu života bude zachována (412a, *sózein*)⁹ nejen obec, ale i život strážců. V opačném případě nebudou vztahy v obci přátelské, nýbrž poroste nenávisť, osočování druhých, což v konečném důsledku povede k záhubě obce.

V této souvislosti je zde poprvé vyzdvíženo to společné před soukromým, tedy myšlenka, na které bude postaven výklad o nejlepší uspořádání obce v V. knize *Politeie*. Na Sókratovu alternativní¹⁰ otázku: „Hledíce tedy ke všem těmto důvodům, uznáme, že tak mají být zařízena obydlí i ostatní potřeby strážců, a učiníme to zákonem; či nikoli?“ (417b) odpoví Glaukón kladně, čímž se ztotožní s předloženou představou života strážců, kteří tvoří společenství lidí bez majetku, zlata a stříbra (416e), zkrátka bez soukromého vlastnictví.¹¹ V této fázi dialogu nechá jeho autor bez jasné odpovědi, co zajišťuje jednotu obce. Diskuse na toto téma se uskuteční až ve druhé části IV. knihy a v knize V.

Na Glaukónovo přitakání výše uvedenému životu strážců zareaguje negativně jeho bratr Adeimantos, a to námitkou, kterou prezentuje – podobně jako v celém dialogu – názor druhých, nikoli svůj vlastní.¹² Je totiž přesvědčen, že strážci bez majetku a bohatství nebudou vůbec šťastni, neboť nebudou mít to, co se běžně považuje za štěstí, totiž polnosti, krásné domy a již zmiňované zlato a stříbro. Avšak proti Adeimantově námitce postaví Sókratés příklad se sochou, kterou nečiníme krásnou pouze v detailech, nýbrž v její celosti, skrze kterou jsou krásné i detaily. Jednotlivé části dostávají svou podobu v kontextu celého díla, což v případě obce znamená, že její obyvatelé budou šťastni tehdy, bude-li šťastná obec jako celek. Po tomto vysvětlení změní Adeimantos názor a na Sókratovu alternativní otázku:

„... máme stanovit strážce hledíce k tomu, aby se jim dostalo co nejšťastnějšího živobytí, či hleděti na celou obec a dívati se, zdali oné se štěstí dostává?“ (421b)

odpoví zcela jednoznačně, že strážci mají strážít štěstí celé obce a nemají hledět na štěstí vlastní. Zároveň přijímá myšlenku, že prospěch celé obce se promítá do štěstí jejich jednotlivých složek, a to způsobem odpovídajícím jejich podílu na štěstí celé obce.¹³ Tím je vymezen úkol strážců a již nic nebrání tomu, aby bylo řečeno, co charakterizuje založenou obec (427c). Vymezením funkce strážců je přijat v pořadí *druhý* předpoklad.¹⁴

3. Spravedlnost ve IV. knize

K výkladu spravedlnosti ve IV. knize využijeme dvou výše uvedených předpokladů. Začneme místem 427d, kdy je konstatováno, že obec je založena. Sókratés se s Glaukónem shodne na tom, že právě založená obec je dokonale dobrá, což znamená, že je moudrá, statečná, uměřená a spravedlivá (427c). Zároveň se oba shodnou na tom, že když nejprve najdou tři z uvedených věcí, např. moudrost, statečnost a uměřenost, zbylá bude ta hledaná čtvrtá, tedy spravedlnost (428a). Avšak to čtvrté hledané lze chápat

⁸ *Sysstitia* byl ve Spartě či na Krétě zcela běžný způsob společného stolování mužů a mladých jinochů.

⁹ Další relevantní výskyty jsou v místech: 417a (zachování sebe i obce), 443e (jednání udržuje a zjednáva stav harmonie), 608e4 (to, co zachovává, je dobré).

¹⁰ Srv. T. Ebert, *Platon – ein Verächter der „Vielen“?*, str. 127.

¹¹ Všechny zde uvedené charakteristiky – že strážci nebudou mít vlastní majetek, že mzdu budou dostávat od ostatních občanů, že budou společně stolovat a společně žít – jsou znovu uvedeny v V. knize (464b–c), neboť pro jednotu obce či duše člověka je třeba být nezávislý na vlastnění jakéhokoli majetku.

¹² Viz např. Platón, *Resp.* 362e, 363e, 487b–d, 489a–b. Srv. T. Ebert, *Platon – ein Verächter der „Vielen“?*, str. 134–135.

¹³ Platón, *Resp.* 421c: „a když by tak veškerá obec prospívala a dobře byla zřízena, ponechati, aby jednotlivým stavům jejich přirozená povaha dávala náležitý podíl ve štěstí.“

¹⁴ Tento druhý předpoklad bude označen P2.

dvojím způsobem. Jednak mohou tři z uvedených ctností tvořit na sobě nezávislé části nějaké sumy či součtu,¹⁵ přičemž každá z nich dělá to své, a to v souladu s předpokladem „jednodělnosti“ (P1). Spravedlnost jako to čtvrté je potom ono „dělat to své“ (434c). Tato varianta vůbec nepředpokládá jakýkoli vzájemný vztah mezi jednotlivými částmi, pouze každá část musí nezávisle na ostatních dělat to své. V úvahu připadá ještě druhá možnost jak určit to čtvrté. Tři části budou „dělat to své“ a budou ve vzájemném vztahu, jenž nabude podoby jednoty či harmonie, a tento stav bude nazván spravedlností. Tím čtvrtým hledaným, tedy spravedlností, bude tudíž harmonický vztah tří částí (443d–e).

Pokud jde o Glaukóna, jeho pojetí spravedlnosti se ukáže na příkladech, které v této souvislosti uvede Sókratés. Tak např. je podle Glaukóna spravedlivé, když soudce dohlíží na to, aby nikdo neměl cizí majetek a nebyl zbavován svého (4333e). Glaukón také souhlasí s tím a považuje to za spravedlivé, když v obci nedochází k mnohodělnosti (*polypragmosuné*, 434a–b), ani k záměně jednotlivých činností, tedy k tomu, aby ten, kdo je „přirozeně“ určen k řemeslu, vykonával např. funkci strážce. V obou příkladech je spravedlnost pochopena jako „dělat to své“, aniž by se jednalo o jakoukoli formu spolupráce mezi jednotlivými částmi obce. To znamená, že se Glaukón v pojetí spravedlnosti přihlásí k první možnosti, tedy že spravedlnost se uskutečňuje, když jsou části na sobě nezávislé, vzájemně nespolečující, a když každá z nich „dělá to své“. Sókratés se ale s jeho pojetím neztotožní a postaví se k němu zdrženlivě:

„Neříkejme to ještě tak docela napevno; nýbrž teprve jestliže uznáme tuto vlastnost za spravedlnost i tam, kde se vztahuje k jednotlivému člověku.“ (434d)

Tím otevře prostor pro nové prodiskutování otázky spravedlnosti, tentokrát u jednotlivce. Oba diskutující se nejprve shodnou na tom, že i v duši – podobně jako v obci – jsou stejné druhy stavů či částí (435c1, 441c4). Dospějí však k závěru, že podoba spravedlnosti nezávisí pouze na tom, zda každý ze stavů duše dělá své, ale také na tom, zda všechny jako celek tvoří harmonický stav. Ten nastane, když člověk:

„vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele (*xynarmosanta tria onta*) právě tak jako tři tóny stupnice ... všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným (*panta tauta xyndésanta kai pantapasin hena genomenon ek pollón, sófrona kai hérmosenon*)“ (443d–e).

Hans Joachim Krämer ve své knize *Arete bei Platon und Aristoteles* k tomuto poznamenává: „Zvláštnost Platónova řešení je právě v *niterném* založení spravedlnosti.“ A dodává, že „toto odkrytí pravé spravedlnosti je jádrem IV. knihy“.¹⁶ Vedle tzv. formální či vnější stránky duše, můžeme-li tak nazvat předpoklad „jednodělnosti“, se při výkladu spravedlnosti u jednotlivce prosadí také stránka obsahová či niterná. Tím se naplní druhý předpoklad z úvodu IV. knihy, totiž že strážci nemají hledět „k tomu, aby se jim dostalo co nejšťastnějšího živobyť“, nýbrž mají „hledět na celou obec a dívati se, zdali oné se štěstí dostává“ (421b). Od pochopení tzv. obsahového předpokladu se odvíjí odlišné Sókratovo a Glaukónovo pojetí spravedlnosti ve IV. knize a poté i výklad spravedlivé či nejlepší obce v V. knize.¹⁷

Vraťme se ale ještě na počátek diskuse o spravedlnosti jednotlivce, která je uvedena otázkou, jež v podobném znění otevírá např. diskusi o jednotě *areté* v dialogu *Prótagoras* (329c–d). Jedná se o otázku, zda při jednotlivých činnostech či stavech duše (statečnost, moudrost a uměřenost) užíváme téhož činitele, či u každé jiného, nebo zda užíváme „celé duše při každé z těch činností, kdykoli se k ní vzchopíme“ (436a–b). Jinak řečeno jsou jednotlivé stránky duše samostatné, na sobě nezávislé, nebo je jejich správné uskutečnění možné pouze v jejich vzájemném souladu v rámci jednotné duše?

¹⁵ V textu se střídají slova *meros* (428e7, 429b2, 8, 431e10, 442b11, c5, 444b3), *eidos* (435c1, e2) a *genos* (441d8, 443d4). Výrazy překládáme jako část, druh, podoba či stránka.

¹⁶ Srv. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, str. 91–92.

¹⁷ K tématu spravedlivé a nejlepší obce viz XIII. kapitola: „Platónova kritika nejlepšího zřízení v V. knize *Politeie*“.

Dominantní postavení mezi uvedenými stránkami duše zaujímá stránka rozumová, neboť pouze ona pečuje o celou duši (441e) a má vědění o tom, co prospívá zbylým stránkám duše a z nich složenému celku (442c). Rozumová složka se přitom řídí jak celkem, tak i jednotlivými částmi, které přivádí k vzájemné součinnosti, aby tvořily harmonický vztah neboli aby nastolily spravedlnost v duši (443d). Takovýto vztah jednotlivých stránek duše je předpokládán také v IX. knize *Politeie*, v níž se dokazuje, že spravedlivý člověk je lepší než nespravedlivý. Ve třetím zde uvedeném důkazu se pak mj. říká, že rozkoš (*hédoné*) sama o sobě není pravdivá, nýbrž jen nastínovaná, a že pravdivá je pouze u člověka rozumného (*fronimún*, 583b4), který má na zřeteli vzájemný vztah jednotlivých stránek duše. Tím se potvrzuje, že teprve pod vedením moudrosti či rozumnosti se každá ze stránek duše realizuje správným způsobem, tedy ve vzájemném vztahu k ostatním stránkám (IX,587a, srv. IV,433b–c).

Pokud jde o jednání člověka, lze je nazvat spravedlivým tehdy, když se bude řídit uvedenými zásadami (443e4), tzn. když jednání nebude mít negativní vliv na harmonický stav duše. Přesto ale jen toto nestačí, aby bylo jednání spravedlivé. „Ve věcech majetkových nebo v pěstování těla anebo také v činnosti veřejné nebo ve stycích soukromých“ bude pokládáno za spravedlivé a krásné takové jednání, jež bude stav harmonie nejen zjednávat, ale také udržovat (443e6).

Shrneme-li to, co bylo řečeno o spravedlnosti ve IV. knize v souvislosti s jednotlivcem, pak každá ze stránek duše „činí to své“, nikoli však nezávisle na ostatních, nýbrž ve vzájemné spolupráci, jejímž cílem je harmonický stav duše (443d6) založený na přátelském vztahu.¹⁸ Spravedlivé je pak takové jednání, které vychází z niterného uspořádání duše, jež je ustavováno její rozumovou stránkou. Ta se od ostatních stránek liší tím, že má vztah ke všem ostatním, zatímco ony jsou jen úzce zaměřené a znají jen vlastní prospěch či rozkoš (srv. 442c, 582b).

4. Spravedlnost v VI. a VII. knize

Výměrem spravedlnosti jako harmonického stavu duše na konci IV. knihy není diskuse o spravedlnosti u konce. Dialog se ke spravedlnosti vrací ještě v závěru VI. knihy a v VII. knize *Politeie*, a to proto, aby byla ozřejmena její podstata, tj. její založení v dobru. Dosavadní cesta byla totiž kratší cestou (504b) – Glaukón se pro ni rozhodl při výkladu spravedlnosti jednotlivce ve IV. knize (435d) –, která ale nedospěla k otázce vztahu spravedlnosti a dobra, jak se o ní hovořilo v úvodu II. knihy. Spravedlnost byla sice mnohokrát spojována s dobrem, ale zatím bez náležitého vysvětlení jejich vzájemného vztahu. Teprve v momentě, když navážeme na spravedlnost jako na vzájemný vztah složek duše, které rozumová složka uvádí do harmonie, lze se ptát na založení spravedlnosti v dobru. Jeho objasnění je náplní tzv. delší cesty, jež je spojena s výkladem *megiston mathéma*, tedy největší nauky, jež je tématem závěru VI. a celé VII. knihy *Politeie*.

Výklad nejvyšší nauky (*megiston mathéma*) je v *Politeii* podán spolu s výkladem dialektického umění (*dialektiké techné*, 531d9 nn.). Dialektika je něco jako cesta (*poreia*, 532b; *hodos*, 532d–e), jež začíná „vyproštěním z pout“, a jako metoda (*methodos*, 533c9) je „odklízením“ předpokladů, aby byl upevněn jejich vztah k samotnému počátku (*autén tén archén hina bebaiósétai*, 533c).¹⁹ Dialektická metoda „jemně táhne za sebou duševní zrak, zabořený v pravém slova smyslu do jakéhosi barbarského bahna, a vyvádí jej vzhůru“ k ideji dobra (533c–d). „Odklízením“ předpokladů se myslí vydat o hypotézách počet (*logon didonai*, 533c) čili ukázat jejich meze, a to s ohledem na ideu dobra. „Vyvádění“ na cestě „vzhůru“ (*anó*) od hypotéz, které nejsou chápány jako počátky (*archai*), nýbrž jako skutečné hypotézy (*hypothesis*), má za

¹⁸ To, že hovoříme o přátelském vztahu, souvisí s výrokem ve IV. knize, že „věci přátel jsou společné“ (*koina ta filón*, 424a). V našem případě je tím společným obec či duše a na její podobě se podílejí jednotlivé části obce či stavy duše, které – utvářejí-li to společně – musí být v přátelském vztahu. K problému *koina ta filón* srv. kap. XIII: „Platónova kritika nejlepšího zřízení v V. knize *Politeie*“.

¹⁹ Na toto čtení řádků 533c8–d1: *autén tén archén hina bebaiósétai*, mě upozornil Ivan Chvatík. Většina interpretů totiž tuto větu chápe tak, že se má upevnit sám počátek, tedy idea dobra, což nedává dobrý smysl. Podobný

cíl nahlédnout (*noésis*) dobro, abychom lépe porozuměli hypotézám. Na cestě „zpět“ (*kató*) od ideje dobra se vracíme k hypotézám, jež se nám poté jeví jasnějšími. Pokud se ale právě platné hypotézy ukážou v dialektickém zkoumání jako nedostatečné, nahradíme je novými hypotézami (srv. *Phd.* 101d).

Pro spravedlnost z řečeného vyplývá, že není hypotézou ve smyslu počátku, z kterého může neomylně vycházet spravedlivé jednání, nýbrž hypotézou jakožto hypotézou, které musíme porozumět v jejích mezích, tzn. v její podmíněnosti a vázanosti na ideu dobra, k níž je náš pohled nasměrován (*epoblepein pros*) a k níž jsme vedeni *dialektiké techné*.²⁰ Spravedlnost je v tomto smyslu neutuchajícím procesem ustavování harmonie v duši, který se uskutečňuje s ohledem na dobro. Jednání se stává spravedlivým, uskutečňuje-li tento proces, jenž udržuje a znovu vyvolává (*tautén tén hexin sózé te kai synapergazétai*, 443e) stav harmonie v duši. Tudíž spravedlivé jednání vychází z duše člověka, v níž nepřevažuje žádná z jejích složek, aby tento její stav udržovalo.

5. Shrnutí

Na závěr se vraťme k úvodní otázce, tedy co rozhoduje o tom, že jednání je spravedlivé. Julia Annasová se ve své knize *An Introduction to Plato's Republic* ptá, zda běžné spravedlivé²¹ jednání učiní člověka spravedlivým. Jak sama nakonec uvádí a jak také plyne z naší interpretace, člověk se nestane spravedlivým, jedná-li spravedlivě v běžném slova smyslu, tzn. když např. Kefalos vrací druhým na základě dohod to, co jim dluží. Jeho jednání, opírající se o dohody a zvyky, nestačí k tomu, aby se někdo stal spravedlivým, k tomu je třeba, aby jeho jednání zjednávalo a udržovalo v duši harmonii a jednotu, a to s ohledem na dobro.²²

To, že spravedlivé jednání udržuje a zjednává stav harmonie (*sózé te kai synapergazétai*, 443e6), neznamená, že takové jednání musí být spravedlivé také podle nějakých vnějších kritérií. Člověk je ale spravedlivý tehdy, jedná-li tak, že jeho jednání upevňuje jednotu duše, a to prohlubováním jejího založení v dobro. Pokud jde o dobro, tak pro ně či pro cestu k němu je třeba se rozhodnout, nebo být na takovou cestu druhými přiveden.

Sókratés přitom popírá možnost logického zdůvodnění rozhodnutí se pro dialektickou cestu k dobru a jako jinou možnost uvádí, že „jest třeba donutit (*anankasai*, 519c7) lidi nejlepších přirozeností k té nauce“ (519c–d). Rozhodnutí se pro dobro či pro spravedlnost nemá vlastně příčinu ani v tom, že spravedlnost je užitečnější a lepší než nespravedlnost, jak se někteří interpreti domnívají na základě tří důkazů o větší užitečnosti spravedlnosti v IX. knize *Politeie*. Takovéto důkazy jsou určeny pouze pro ty, kteří volí nespravedlnost před spravedlností, neboť se jim zdá užitečnější. Autor dialogu, Platón, předkládá tyto důkazy pouze z toho důvodu, aby zastánce nespravedlivého jednání zviklal a zpochybnil jejich jistotu o větší užitečnosti nespravedlnosti před spravedlností. Podobnou úlohu má např. v dialogu *Gorgias* závěrečný mýtus o posmrtném životě. Jeho smyslem je zpochybnit Kallikleovo přesvědčení, že člověk má v obci Athéňanům sloužit, a nikoli je činit lepšími (521a), a přivést Kallikleu k jinému náhledu na smysl jednání v obci a na spravedlnost. Zpochybnění jeho přesvědčení se může stát prvním krokem k základnímu rozhodnutí se pro dobro.²³ A podobně i jiná argumentační troskotání mohou vést k rozhodnutí se pro

způsob interpretace najdeme také v knize F. J. Gonzaleze, *Dialectic and Dialogue*, kap. 8.

²⁰ Srv. H.-G. Gadamer, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, str. 23.

²¹ J. Annasová hovoří o „ordinarily just“ (*An Introduction to Plato's Republic*, str. 163).

²² Podobné rozlišení najdeme i v dialogu *Euthyfrón*, v němž je Euthyfrón obviněn z bezbožnosti (*anosion*), protože jednal způsobem, který byl označen za bezbožný. Ale také Sókratés je obviněn z bezbožnosti (*asebés*), nikoli však jako Euthyfrón za nějaký konkrétní čin, ale za to, jak se vůbec chová a jaký je. Rozdíl mezi Euthyfrónovou a Sókratovou bezbožností je v dialogu vyjádřen nejen odlišnými termíny, *anosion* a *asebés*, nýbrž také odlišným pojetím zbožnosti, jednou se totiž jedná o bezbožné jednání, podruhé o to, že jednajícím je bezbožný.

²³ V podobném duchu píše Wilhelm Weischedel ve své knize *Skeptická etika* (§ 69), že do hermeneutického kruhu se nevstupuje na základě rozhodnutí, jež lze prokázat nutnými argumenty, nýbrž že je to věc „základního rozhodnutí“.

dobro, ke kterému nevede předem logicky zdůvodněná cesta.

Podstata vztahu spravedlnosti a dobra se uskutečňuje v rámci *dialektické techné*. Zároveň ale to, že někdo je spravedlivý, zakládá spravedlivé jednání, jehož realizací se potvrzuje, nebo naopak popírá, že dotyčný je spravedlivý. Uvedenou propojeností dobra, spravedlnosti a spravedlivého jednání vzniká něco jako hermeneutický kruh. Vstoupit do něj lze jen na základě rozhodnutí a vystoupit pouze za cenu toho, že člověk přestane být dobrým člověkem, tedy že přestane realizovat jednu ze svých základních možností, kterou je zacílenost k dobru. To, že jakožto spravedliví jsme „nasměrováni“ k dobru, znamená, že spravedlivé jednání není možné bez vztahu k dobru. A naopak dobro se realizuje pouze tehdy, jsou-li tu spravedliví lidé, kteří jednají spravedlivě, tedy s ohledem na dobro.²⁴ Nezapomínejme však na to, že i když je jednání spravedlivých lidí spravedlivé, nemusí být spravedlivé na základě dohod mezi lidmi. Ty se totiž mění s přáními, žádostmi či touhami člověka. Nicméně spravedlivý člověk by neměl měnit své pevné zakotvení v orientaci na dobro, tedy měl by setrvale usilovat o vyvažování jednotlivých stránek své duše. Ty sice mohou být různě uspořádány, ale při orientaci na dobro budou vždy tvořit jednotu duše. Proto jednání spravedlivého člověka bude v tomto smyslu vždy spravedlivé, i když z pohledu spravedlnosti jako dohody mezi lidmi může být i nespravedlivé.

²⁴ Bez dobra není spravedlnost prospěšná, říká se v místě 505a.

XIII

Platónova kritika nejlepšího zřízení v V. knize *Politeie*
(*Politeia*)

V závěrečné kapitole se zaměříme na nejlepší uspořádání obce v V. knize *Politeie*. Budeme obhajovat tezi, že nejlepší obec zde vyložená není Platónovým ideálem, nýbrž Glaukónovou představou, jež vyplývá z předpokladů, ke kterým se Platónův bratr již dříve v dialogu přihlásil, konkrétně je rozvinutím jeho porozumění spravedlnosti ve IV. knize. Výklad postavíme na závěrech první části naší knihy, totiž že Platónovy dialogy jsou dramatická a agonální díla, elenktické rozhovory, jež probíhají na základě určitých pravidel hry, a to s cílem *vyvrátit* protivníka²⁵ a podnítit čtenáře k vlastní úvaze. Zároveň odlišíme Sókratovy otázky a jejich výklad od odpovědí Glaukóna a Adeimanta²⁶ a budeme také analyzovat Platónovo inscenování dialogu.

1. Úvodem

Politeia se již v době sepsání stala předmětem kritických úvah, neboť např. Aristotelés v II. knize *Politiky* odmítl myšlenku naprosté jednoty obce v podobě jednomyslnosti všech občanů a společných žen a dětí strážců.²⁷ Velká část pozdějších námitek proti Platónovi se týkala spíše aspektů politických než filosofických. Kdo však vidí v *Politeii* pouze dílo Platónovy politické teorie, přehlíží její důležitou stránku filosofickou.²⁸ To, co je v *Politeii* označeno za explicitně politické, je nejlépe uspořádaná obec (*hé arista politeuomené polis*, 462d7). V tradici má tato nejlepší obec jak své příznivce, tak své odpůrce. Pro jedny, jako např. pro Cicerona či Thomase Mora²⁹ je *Politeia* nejlepším textem o uspořádání státu. Pro druhé – a zde máme na mysli především K. R. Poppera – stojí Platón spolu s Hegelem, Marxem v jedné řadě totalitních myslitelů.³⁰

Také v současnosti jsou úvahy o společenství žen a dětí či o nejlepší *polis* v V. knize *Politeie* předmětem zájmu platónských badatelů. Při čtení známých pasáží v V. knize, např. pasáže o důmyslném losování, které spojuje muže a ženy ze třídy strážců (460a), nebo pasáže o bolesti celého společenství způsobené bolestí prstu jednoho z obyvatel obce, se někteří autoři neubrání otázce, zda Platón nejlepší *polis* míní vážně, nebo zda takové uspořádání obce záměrně vyhrocuje. „I slepý totiž vidí, že taková obec není možná,“ říká Gadamer ve své knize *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*.³¹ Tímto směrem půjde i předložená analýza, neboť budeme zkoumat, zda by Platónovu *Politeiu* nebylo možné chápat jako dílo,

²⁵ T. Ebert, *Platon – ein Verächter der „Vielen“?*, str. 124–147, zvl. str. 126–130.

²⁶ K úloze otázek a odpovědí v Platónových dialozích srv. např. *Alk.* I,112d–113a, *Prot.* 330e–331a, nebo Diogenés Laertios, *Vitae*, III,68. K otázce interpretace srv. kap. 1: „Dialog jako problém“.

²⁷ Aristotelés v prvních pěti kapitolách směřuje svou kritiku k Sókratovi, nikoli k Platónovi. Důvodem může být i respekt ke svému učiteli. Srv. komentář M. Mráze k II. knize Aristotelovy *Politiky* (*Aristotelés: Politika II*, str. 97).

²⁸ Filosofická stránka je přehlížena např. v úvodu Platónova dialogu *Timaios*, když se Sókratés po stručném připomenutí podstaty nejlepšího uspořádání v V. knize *Politeie* ptá přítomných pythagorejců, zda je nyní seznámil s tím nejdůležitějším ze včerejší diskuse, jež se měla odehrát v dialogu *Politeia*. Dostane se mu od nich souhlasné odpovědi. Žádný z nich ale vůbec neprotestuje proti tomu, že jim Sókratés neuvedl to nejdůležitější z diskuse v *Politeii*, totiž filosofickou diskusi o *megiston mathéma* a o dialektickém umění, jež tvoří vrchol celého dialogu.

²⁹ Podle Plinia následoval Cicero Platóna při psaní spisu *De re publica* (*Nat. hist. praef.* 22). V případě Thomase Mora není situace až tak jednoznačná. Např. Hythlodaios neboli Tlachal (jméno je složeno z řeckých výrazů *hythlos*, tedy tlach či žvást, a *daios* – od *daiein* – neboli zkušený či znalý), jedna z hlavních postav *Utopie*, se zcela staví ve věci společného majetku na stranu Platóna. Nicméně autor spisu, More, je vůči této myšlence kritický (srv. podrobněji A. Havlíček, *Je Morův spis „Utopie“ utopický?*, str. 29–45).

³⁰ Srv. K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I.

³¹ H.-G. Gadamer, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, str. 48. Podobným myšlenkám se vysmívá i Aristofanés ve své komedii *Ekklesiazusai*.

ve kterém jde o určitý druh ironie nebo kritiky.³²

V rámci naší interpretace patří Glaukón, Platónův bratr, od počátku II. knihy k důležitým postavám. O jeho politických názorech toho, bohužel, moc nevíme. To, že měl rád mladé hochy, jak uvádí D. Nailsová,³³ nic nevyovídá o jeho představách politických. Podle Xenofóna (*Mem.* III,6,1) jej přitahovala politická kariéra, avšak Sókratés jej od toho záměru nakonec odradil. Ve *Vzpomínkách na Sókrata* píše Xenofón, že Glaukón má jen teoretické znalosti a že o politické činnosti vůbec nic neví. To by vcelku odpovídalo jeho postojům v *Politeii*, konkrétně jeho obhajobě vlády filosofů králů v obci.

Důležité místo pro naši interpretaci nacházíme v V. knize (465b–466d). Dosažený závěr o štěstí strážců či jejich pomocníků se zde dostává do rozporu jednak s předpokladem, který byl Sókratem uveden na konci III. knihy a na začátku IV. knihy přijat Adeimantem (421c),³⁴ jednak se závěrem o spravedlivé obci ve IV. knize. V prvním případě se rozpor týká odlišného pojetí úlohy strážců. V úvodu IV. knihy *Politeie* se totiž diskutující shodli na tom, že *opravdový* strážce nemá usilovat o své vlastní štěstí, nýbrž o štěstí celé obce. Avšak na závěr tzv. druhé vlny v V. knize, jež pojednává o podobě a prospěšnosti (*ófeleia*) společenství mužů a žen strážců, je řečeno,³⁵ že v představeném společenství povedou strážci život „blaženější nad nejblaženější život, který žijí vítězové olympijské“ (465d).³⁶ Tedy výsledkem diskuse zde je, že vlastnímu štěstí strážců je dána přednost před štěstím celé obce. Sókratés na zmíněný rozpor upozorní Glaukóna připomenutím předpokladu ze IV. knihy.

„Pamatuješ se, ... že nás v dřívější části výkladu stihla čísi výčitka, jako bychom nečinili strážců šťastnými, když prý nemají nic, ač by mohli mít všechno jmění občanů? My jsme tuším řekli, že o tom budeme uvažovati jindy, udá-li se kdy příležitost, nyní však že strážce činíme strážci a obec že činíme, seč jsme, nejšťastnější, a ne abychom v ní přihlíželi jen k jednomu stavu, a ten dělali šťastným?“ (465e–466a)

Protože si na něj Glaukón vzpomíná (*memnémai*, 466a),³⁷ položí mu Sókratés následující otázku:

„Nuže, jestliže se nám nyní jeví život pomocníků [strážců] mnohem krásnější a lepší nad život vítězů olympijských, lze jej nějak srovnávati se životem ševců nebo některých jiných dělníků nebo se životem rolníků?

Myslím, že ne.“ (466a–b)

³² Srv. L. Strauss, *Člověk a obec*, kap. „O Platónově *Ústavě*“, str. 58–60.

³³ Viz D. Nails, *The People of Plato*, s. v. „Glaucón“, str. 155. Určité indicie nacházíme také v *Ústavě* na místech 368a či 474d–e.

³⁴ Glaukón při vymezení nejlepších strážců připustí, že základním rysem jejich povahy je spravovat obec s ohledem na dobro obce jakožto celku (412e, 413c). Nicméně Adeimantos odmítne důsledky plynoucí z takovéhoho přístupu – neboť jsou v rozporu s běžným pojetím moci –, nakonec ovšem na základě Sókratových argumentů souhlasí s tím, že *opravdový* strážce nemá usilovat o své vlastní štěstí, nýbrž o štěstí celé obce.

³⁵ Tento závěr je dosažen po Glaukónových jednoznačně souhlasných odpovědích: „Dozajista“, „Zcela jistě...“, „Správně“, „Ovšemže“ atd. (464c–465d). Před klíčovým tvrzením doslova říká: „To vidí i slepý“ (465d). Na konci druhé vlny dokonce souhlasí se všemi důsledky a také s „tisíci dalšími“ (471e).

³⁶ Nejlepší obec se vyznačuje také tím, že v ní nejsou žádné spory, nikdo nemá vlastní problémy, představy, pocity atd., neboť vše je všem společné. Lidé mají sice rozdílná těla, ale jsou jedné mysli (462c, 464d).

³⁷ V diskusi přijaté předpoklady, nejsou-li vyvráceny či zpochybněny, jsou závazné pro všechny účastníky dialogu. Viz např. pasáž v VII. knize *Politeie* (519d–520a), kde Glaukón po Sókratově upozornění – „Zapomněl jsi zase, příteli, že zákon nepečuje o to, aby se jedna třída v obci měla obzvláště dobře, nýbrž usiluje o to, aby tento stav nastal v celé obci; proto sjednocuje občany přemlouváním a i nucením působí, aby si vespolek udíleli z toho, co prospěšného by jednotlivci dovedli pro celek dělati, a sám dělá v obci takové muže, nikoli aby dopouštěl každému oddávati se osobním zálibám, nýbrž aby jich sám užíval jakožto pouta mezi občanstvem.“ – přiznává, že na předpoklad ze IV. knihy zapomněl (421b–c), ale že ho nyní přijímá.

Z Glaukónovy odpovědi je zřejmé, že štěstí řemeslníka v obci se nedá srovnávat se štěstím strážce. Tedy úloha strážce je jím pochopena radikálně odlišně od úlohy řemeslníků. Sókratés proto připomene své slova ze IV. knihy:

„Nícméně sluší se, abych i zde řekl svá tehdejší slova, že bude-li se strážce tímto způsobem [tj. prosazováním vlastního štěstí] pokoušeti o dosažení štěstí ... a nepostačí-li mu život takto uměřený a pevně založený, ... pak pozná, jak vpravdě moudrý byl Hésiodos, když řekl, že v jistém smyslu jest *půl více než všechno*.“ (466b)

I přes uvedené Sókratovy pochybnosti je Glaukón přesvědčen o správnosti svého přístupu.³⁸

Ve druhém případě se rozpor týká činnosti strážců. Ve spravedlivé obci mají strážci funkci pomocníků či ochránců a usilují o dosažení vzájemné harmonie stavů v obci či jednoty, kdy každá z částí se na základě své přirozenosti podílí na jejím utváření. V nejlepší obci v V. knize strážci sice také usilují o jednotu, ale ta má podobu společného života v míru či vespolné identifikace, a to identifikace s tím, co je jim společné. Důraz je položen nikoli na osobitý přístup každého ze strážců k celku obce, nýbrž na to společné, jež utváří společný, jednotný pocit.

Konfrontace Glaukónova pojetí štěstí strážce, který svůj vlastní prospěch chápe jako dobro obce, a nerozlišuje mezi nimi, s pojetím, kdy strážce má při spravování obce na zřeteli dobro své i obce, a je si vědom jejich rozdílu, nastává právě zde v V. knize a vede logicky k otázce: Proč Glaukón trvá na uvedeném pojetí strážců a jaký je záměr autora dialogu, Platóna, když proti sobě klade tato dvě pojetí strážců? Odpověď budeme hledat analýzou podstaty nejlepší obce v V. knize *Politeie*.

2. Nejlepší uspořádání obce v V. knize

Po výkladu povahy spravedlnosti ve IV. knize chce Sókratés přejít k novému úkolu (srv. 368c), tj. k otázce, zda je spravedlnost prospěšná. Glaukón mu však namítne, že je to každému zřejmé a že se tím nemusí zabývat (445a). Přesto se mu Sókratés pokusí na různých druzích špatnosti vysvětlit, proč se chce touto otázkou důkladně zabývat. Vedle jedné ctnosti existuje totiž vícero špatností, jimž odpovídají jednak čtyři druhy (*tropoi*) duší a jednak čtyři druhy ústav. Dříve než začne Sókratés pořadě procházet jednotlivé druhy, je jeho řeč přerušena Adeimantem, který přijde s námitkou, že probíraná *politeia* není dosud dostatečně vyložena. Jde totiž o to, že Sókratés ve IV. knize citoval přísloví, že „věci přátel jsou společné“³⁹ (*koina ta filón*, 423e–424a), aniž by podle Adeimanta dostatečně vysvětlil, jaký způsob společenství (*tis ho tropos tés koinónias*, 449c) má na mysli. Protože nejen pro Glaukóna, nýbrž také pro ostatní diskutující představuje společenství strážců se ženami zajímavý problém, všichni na Sókratovi požadují, aby se k němu vrátil. Poté, co se Sókratovi nepodaří je od jejich záměru odradit, nezbyvá mu nic jiného, než se pustit znovu a novým způsobem do „rozpravy o zřízení obce“ (450a) a dát na jejich otázky odpovědi (450c1), konkrétně jde o to, jaké bude společenství mužů, žen a dětí a jak budou děti vychovávány.

Přerušení původního Sókratova záměru má podle jeho oponentů vést k důkladnějšímu prodiskutování základního úkolu strážců obce, kterým je jejich vzdělání (*paideia*, 423e). Teprve to umožní strážcům ujasnit si všechny otázky, včetně otázky žen a dětí. Strážce se má přitom řídit příslovím: „věci přátel jsou

³⁸ Na Sókratovu námitku: „... a nepostačí-li mu život takto uměřený a pevně založený a, jak my pravíme, nejlepší, nýbrž posednut nerozumnou dětinskou představou o štěstí bude jí štván, aby si všechno v obci činil svým vlastnictvím, protože má moc, pak pozná, jak vpravdě moudrý byl Hésiodos, když řekl, že v jistém smyslu jest *půl víc než všechno*“ Glaukón odpoví: „Uposlechně-li [strážce] mé rady, zůstane při tomto způsobu života.“ (466b–c) A tak jej Sókratés ještě jednou nechá odsouhlasit předložené společenství žen, mužů a dětí: „Přijímáš tedy ... vyložené společenství žen s muži...? Přijímám.“ Zdůvodnění svého souhlasu Glaukón nikde nepředkládá, ale z jeho odpovědi se lze domnívat, že mu jde především o výhody, jež z takové pozice vyplývají.

³⁹ Novotný překládá „přátelům je vše společné“.

společné“.⁴⁰ To, co má přátele dávat dohromady, je „to společné“, jehož funkce je ale dvojí. Buď se přátelský vztah realizuje přes „to společné“, jež je předem dané, nebo „to společné“ je výtvozem až utváření přátelského vztahu. V tomto druhém případě se jedná o hermeneutický kruh, kdy přátelství nelze vysvětlit bez toho společného a to společné nepochopíme bez přátelského vztahu.

Sókratovi partneři mají však v V. knize mnohem větší zájem o konkrétní podobu toho společného, tedy o společenství žen a dětí strážců, než o výklad vztahu přátelství a toho společného. Zároveň chtějí vědět, zda takové společenství je nejlepší zřízení a zda je lze uskutečnit. Zřízení je nejlepší tehdy, je-li utvářeno společnými ženami, dětmi, společným majetkem, společnou činností ve válce atd., kdy jedině, co strážci obce vlastní, je jejich tělo. Diskuse na téma možnosti uskutečnění takového zřízení je ukončena v závěru VII. knihy Glaukónovým konstatováním, že Sókratés správně vyložil, jak se nejlepší obec může uskutečnit, jestliže se vůbec může uskutečnit (541b). Rozhovor se pak vrátí k záměru z konce IV. knihy, tedy k výkladu čtyř druhů špatnosti.

Jaký je tedy vlastně smysl „vložených“ knih V–VII, jež se odvinuly od požadavku diskutujících na Sókrata, aby jim zodpověděl jejich otázky? Co nového a pozitivního přinesla diskuse o tom společném pro další diskusi o výhodách spravedlnosti či nespravedlnosti? Zodpovězením těchto otázek bude možné úvahy o nejlepším uspořádání a o vládě filosofů v obci zasadit do odpovídajícího kontextu. Vzhledem k tomu, že knihy V–VII se zabývají otázkou toho společného (*to koinon*) a v předchozí diskusi o spravedlnosti „to společné“ nehrálo žádnou roli, zaměříme se nyní na tuto otázku.

a) „Věci přátel jsou společné“

Prísloví „věci přátel jsou společné“ (*koina ta filón*) sehrává při porozumění spravedlnosti jako harmonii důležitou roli. Lze je najít v různých podobách na několika místech Platónových dialogů. Nejznámější je jistě místo v V. knize *Politeie*,⁴¹ ale hovoří se o něm také v V. knize *Zákonů* (739b–c), kde jsou společné ženy, děti a majetek předpokladem jednoty společenství. V jiném významu je toto přísloví užito na konci dialogu *Faidros*, kdy se Sókratés po modlitbě k bohům ptá Faidra, zda má žádat ještě něco jiného, než aby se stal krásným ve svém nitru a aby mu „to vnější“ bylo v přátelském vztahu s „tím niterným“.⁴² Faidros k tomu pouze poznamená, ať se v této věci modlí i za něj, neboť věci přátel jsou společné (*koina ta tón filón*, 279c).⁴³ Také v dialogu *Gorgias* (507e) je přátelství vázáno na to společné, neboť v souvislosti s tím, kdo není s to žít ve společenství (*koinónein gar adynatos*), je řečeno, že kde není společenství, tam není ani přátelství (*hotó de mé eni koinónia, filia úk an eie*, 507e).⁴⁴ A nakonec připomeňme dialog *Lysis*, ve kterém je přísloví „věci přátel jsou společné“ odpovědí na otázku, kdo z dvojice přátel Lysis – Menexenos je bohatší (207c).⁴⁵

Platón nebyl první, kdo se problematikou společného vlastnění žen a majetku zabýval. O přátelství jako o „tom společném“ se dozvídáme z Euripidových tragédií *Orestés* (735, 1192) a *Andromaché* (376 nn.). V *Oresteovi* je Pyladés, přítel Oresteův, odhodlán s ním zemřít, neboť „přátelům je vše společné“, tedy i život. Menelaos v *Andromaché* zase hovoří o společném majetku, „přátelé přece nemají nic zvlášť –

⁴⁰ Otázka vzdělání či výchovy (*paideia*) není až do VII. knihy uspokojivě řešena. Z tohoto důvodu začíná VII. kniha rozlišením duše, která má *paideiu* a která ji nemá. Pokud jde o přísloví „věci přátel jsou společné“, je podrobně prodiskutováno v V. knize, lépe řečeno je podrobně vylíčen jeden ze způsobů společenství žen a dětí. Jde o Sókratovu odpověď na otázky oponentů, kteří přijdou s myšlenkou, že ženy mají dělat s muži všechno společně (451e1).

⁴¹ První zmínka je ale již ve IV. knize *Ústavy* (424a).

⁴² Platón, *Phdr.* 279b: *exóthen de hosa echó, tois entos einai moi filia*.

⁴³ Srv. též dialog *Lachés*, 181a (místo *koina* je zde *oikeia*).

⁴⁴ Na jiném místě dialogu *Gorgias* (510b–e) se o přátelství hovoří také v souvislosti s podobností, totiž že přítelem je podobný podobnému.

⁴⁵ Řecké rčení *ta koina tón filón* zde nepřekládáme spolu s Novotným jako „přátelům je vše společné“, nýbrž „věci přátel jsou společné“, jak činí Novotný např. ve *Faidrovi*.

a jsou-li to praví přátelé, mají vše společné“. A v Xenofóntově *Kýrově vychování* (VIII,4,36) a v Xenofóntových *Vzpomínkách na Sókrata* (II,6,23) je přátelství charakterizováno jako vztah mezi lidmi, založený na společném majetku.

Diskusi o *koina ta filón* nacházíme v II. knize Aristotelovy *Politiky*, konkrétně v 5. kapitole, v analýze společného a soukromého vlastnictví. Aristotelés cituje přísloví uvedené v Platónově *Politeii* a kritizuje myšlenku společného vlastnictví žen, dětí i majetku. V VIII. knize *Etiky Nikomachovy* věnované přátelství Aristotelés říká, že přátelství je založeno ve společenství (*en koinónia gar hé filia*, 1159b31–32), a v IX. knize, v souvislosti se sebeláskou, zase uvádí, že přítel miluji stejně jako sebe sama, neboť přátelství je rovnost a věci přátel jsou společné.⁴⁶

Diogenés Laertios v *Životech, názorech a výrociích proslulých filosofů* cituje v souvislosti s naším příslovím Bióna, který prý lpěl na zásadě: „Věci přátel jsou společné“ (*Vitae*, IV,53), ale také Diogena ze Sinopé, který zase tvrdil, že vše náleží moudrým, neboť vše náleží bohům, kteří jsou přáteli moudrých a přátelům je vše společné (*Vitae*, VI,37 a 72).⁴⁷ Původ přísloví nachází Diogenés Laertios u Pythagory. V VII. knize cituje sicilského historika Timaia, podle něhož Pythagoras⁴⁸ jako první vyslovil zásadu, že „věci přátel jsou společné a přátelství že je rovnost. Proto jeho žáci skládali své jmění v jedno“ (*Vitae*, VIII,10).⁴⁹ A v 11. oddílu X. knihy věnované Epikúrovi Diogenés uvádí, že Epikúros „nepokládal za správné, aby se soukromý majetek ukládal k společnému užívání, jak žádal Pythagoras, jenž říkal, že je mezi přáteli všechno společné“ (*Vitae*, X,11).

Myšlenku společného majetku probírá také Aristofanés v *Ženském sněmu*, kde za vlády žen má být všechno všem společné a všichni mají žít z téhož (v. 590), všichni mají snést svůj majetek na jedno místo, na agoru, a zde si např. brát oblečení (v. 673). Všem má být společné bydlení, všichni mají společně stolovat, ze společných žen si muži mohou zdarma vybrat tu, která se jim líbí (v. 614), a z jejich vzájemných vztahů se narodí všem společné děti (v. 635–637). Zkrátka „veškerá země“ se stane společným majetkem všech (v. 598).

S odkazem na naše přísloví se setkáváme také u latinsky píšících autorů, např. v Ciceronově spise *De officiis* (O povinnostech), a to v kapitole o druzích lidského společenství,⁵⁰ je přísloví chápáno jako pečování a udržování toho, co je nám přirozeně společné, neboť to přispívá ke společnému dobru. Cicero přísloví spojuje také s Empedokleovou myšlenkou, že podobné má rádo podobné⁵¹ a že přátelství činí z přátel jednu bytost a že to společné je právě ona jedna bytost.⁵²

⁴⁶ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* VIII,11,1159b31, IX,8,1168b7; a též *Eth. Eud.* VII,2,1237b33.

⁴⁷ Zcela opačně se o přátelství vyjadřoval jiný ze Sókratových žáků, Aristippos, podle něhož je přátelství nadbytečné (*Vitae*, II,89). U peripatetika Theofrasta najdeme však zmínku o tom, jak chce zanechat přátelům zahradu (*Vitae*, V,52).

⁴⁸ Toto přísloví je v tradici připisováno pythagorejčům; srv. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 300. V dialogu *Politeia* se nacházejí dvě přímé zmínky o pythagorejcích, případně o Pythagorovi (530d, 600b), přičemž v prvním případě se jedná o kritiku, ve druhém o distancování.

⁴⁹ O několik stran dále uvádí, že pythagorejci nelámali chléb, neboť se řídili tím, jak se přátelé v minulosti scházeli k jednomu společnému chlebu. Chléb totiž přátel spojuje (*Vitae*, VIII,35).

⁵⁰ Cicero, *De off.* I,16: „... jest třeba zachovávatí společenství všech věcí, které příroda stvořila k společnému užívání lidí, s tou výjimkou, že to, co je rozděleno podle zákonů a práva občanského má býti soukromě spravováno..., ale při ostatních věcech že se má dbáti zásady, jež je vyslovována řeckým příslovím: „mezi přáteli je společné“ (*amicorum esse communia omnia*)“; a I,56/51: „Ale ze všech společenských svazků žádný není významnější a žádný pevnější než ten, když mužové poctiví, povahou sobě podobní, jsou spojeni přátelstvím. Neboť ona čestnost (*virtu*) ... si nás získává, i když ji spatřujeme u jiného člověka, a činí nás přáteli toho, v jehož jednání se projevuje... Nic však nevzbuzuje více lásky a nic lidi více nesblíží než podobnost dobrých povah. Neboť na lidech, kteří mají tytéž snahy a tytéž náklonnosti, se pozoruje, že *jeden druhého má stejně rád jako sebe samého*, a splňuje se to, co Pythagoras žádá na přátelství, aby se v něm stala jedna bytost z několika.“ Překl. J. Ludvíkovského.

⁵¹ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1155b7.

⁵² Srv. Platón, *Resp.* 462c.

Z předloženého výčtu lze jen obtížně dospět k jednotné interpretaci přísloví. Přesto v něm lze vidět určitou tendenci, od vážně myšleného společného vlastnictví u pythagorejců až k zesměšnění této myšlenky Aristofanem či ke kritice u Epikúra. V *Politeii* nacházíme u diskutujících – Adeimanta, Polemarcha, Thrasymacha a nakonec i Glaukóna – zjevný zájem o tuto myšlenku,⁵³ ale zároveň rezervovaný či kritický postoj autorův, o kterém bude ještě řeč. Diskuse na toto téma se ujímá Glaukón, který obhajuje život strážců založený na přísloví „přátelům je vše společné“.

Diskuse na toto téma se zabývá nejen podstatou toho společného jako např. společného života mužů a žen v obci, ale také tím společným, které tvoří obec jednotnou. Hledají se vlastně nejlepší „zásady“ či principy, na kterých bude obec založena. Poté, co se ukáží přijaté zásady jako nejlepší (502c), začne diskuse o vzdělání strážců obce, aby se taková obec mohla uskutečnit. A její součástí je výklad filosofů, kteří byli vychováni v dialektickém umění.

b) Nejlepší obec

V souvislosti s pythagorejským příslovím „přátelům je vše společné“ nás zajímá také to, jaká myšlenková pozice stojí za přihlášením se k přísloví a v čem je na něm založená obec nejlepší. S tím souvisí ještě otázka, jaké je pojetí strážců v nejlepší obci a jaký je postoj autora dialogu k takovému pojetí.

Analýzu začneme výkladem struktury V. knihy *Politeie*. Celá diskuse je zde formálně rozdělena do tří částí, na tzv. první, druhou a třetí vlnu. Na začátku první vlny dostane Sókratés od Glaukóna na alternativní otázku, zda mají ženy strážců dělat s muži vše společně, nebo zda mají být zaměstnány pouze v domácnosti, jednoznačnou odpověď, že vše mají činit společně (451e1). Tento názor se stane předmětem posměchu a vážného zpochybňování. Sókratés na místě fiktivní osoby⁵⁴ namítá, že toto řešení – žena jakožto strážkyně – odporuje předpokladu P1⁵⁵ ze II. knihy, který má nyní podobu: „každý [má] podle své přirozenosti vykonávat jen jednu činnost“ (453b). Přirozenost (*fysis*) žen není totiž stejná jako přirozenost mužů, proto ženy a muži nemohou vykonávat stejnou činnost. Chce-li však Glaukón obhájit svou myšlenku, musí dokázat, že přirozenost muže a ženy je stejná v ohledu, v jakém o něm hovoří předpoklad P1. Celou věc by bylo možné „vyřešit“ uměním slovního sporu (*antilogiké techné*, 454a) a uvést, že přirozenosti jsou odlišné, a tudíž muži a ženy nemohou vykonávat stejnou činnost. Sókratés však navrhne dialektický přístup (*dialegesthai*),⁵⁶ který metodou rozlišování pojmů (*eidé diairúmenoi*) dospěje k hledanému druhu přirozenosti. Výsledkem Glaukónových odpovědí na otázky oné fiktivní postavy je,⁵⁷ že má na mysli ten druh přirozenosti, kdy

„u jednoho... stránka tělesná činnosti rozumové náležitě slouží, u druhého odporuje“ (455b9).

Taková *fysis* člověka nesouvisí ani s jeho vnější podobou, ani s jeho pohlavím,⁵⁸ ale pouze se vztahem rozumové a tělesné činnosti. Výsledkem diskuse je tedy vymezení stejné přirozenosti (*hé auté fysis*, 456a) u mužů a žen, a to za předpokladu podřízení se tělesné složky složce rozumové. Vyjdeme-li z předpokladu P1, budou ti, kteří mají stejnou *fysis*, vykonávat tutéž činnost. V případě mužů a žen strážců to znamená,

⁵³ Srv. Platón, *Resp.* 449d: „již dávno čekáme a myslíme, že se někde zmíníš o způsobu plození dětí ... i o celém společenství žen a dětí“; 450a: „Vězte, pravil Glaukón, že i já hlasuji v této věci s vámi.“

⁵⁴ Celá tato pasáž (453a–465c) se odehrává jako dialog s fiktivní osobou, kdy námitky vznášá fiktivní osoba, již hraje Sókratés, a Glaukón je v roli odpovídajícího, který tak prezentuje své názory.

⁵⁵ Předpoklad P1 byl zaveden v XII. kapitole a tvrdí se v něm, že každý dělá to své.

⁵⁶ Glaukón prokáže neznalost dialektické metody; schopen je pouze *eristického* umění. K rozdílu *eristiky* a *dialektiky* srv. zde kap. 9: „Vztah filosofie a politiky“.

⁵⁷ Např. v místě 455b říká Sókratés Glaukónovi: „Nuže tedy, řekneme mu, odpovídej: Když jsi tvrdil, že někdo jest...“, nebo v místě 455c se Sókratés ptá Glaukóna: „či jest něco jiného než toto, podle čeho jsi [ty] určoval člověka k jednolitým úkonům přirozeně schopného a neschopného“ a dostane odpověď: „Nikdo ... nefekne něco jiného.“

⁵⁸ Není totiž rozhodující, zda je člověk vysoký či malý, holohlavý či vlasatý (454c), nebo zda plodí či rodí (454d–e).

že ženy budou strážit společně s muži.⁵⁹ Ten, kdo zastává tento názor, nadřazuje rozumovou složku složce tělesné, kdy rozumová složka je v člověku tím nejlepším a vládne složce tělesné.⁶⁰

Nyní zbývá už jen zodpovědět otázku, zda je něco takového možné a zda je to pro obec nejlepší.⁶¹ Na možnosti se diskutující shodli (456c), když prokázali, že přirozenost žen je vzhledem ke strážení obce táž jako u mužů. O prospěšnosti prohlásí, že strážci jsou považováni za nejlepší mezi občany⁶² a ženy strážkyně zase za nejlepší mezi ženami,⁶³ proto má-li obec v čele nejlepší muže a nejlepší ženy, musí být z nich složená obec nejlepší. To, že taková představa zcela neodpovídá tehdy běžnému společenství, je vidět ze Sókratova komentáře k jednomu z důsledků těžce přirozenosti u mužů a žen. I když se mnohým mužům zdá cvičení nahých žen v palaistrách směšné, měli by si uvědomit, že je to ve prospěch nejlepšího účelu (452a–b, 457b).

Po zodpovězení prvního problému neboli po odražení tzv. první vlny, přichází vlna druhá (457b). K zákonu o společné práci mužů a žen přistoupí nyní zákon, podle něhož ženy a děti strážců jsou mužům strážcům společné. Podobně jako v případě prvního zákona je také nyní třeba vyložit, zda tento druh společenství je možný a zda přináší prospěch (*ófeleia*, 457d). Dříve než dojde k diskusi o možnosti uvedeného společenství, nechá si Sókratés předem potvrdit její nezvyklý průběh, totiž že se nejprve probere otázka, zda je takové společenství nejlepší, a až poté, zda je vůbec možné (458a). Možností společenství se zabývá až tzv. třetí vlna.⁶⁴ To, zda takové společenství přináší nějaký prospěch obci, souvisí s tím, co je největší dobro pro obec (*to megiston agathon*, 462a). Diskuse se tak dostává k druhému z předpokladů (P2),⁶⁵ neboť se v ní řeší problém dobra obce čili dobra společenství mužů a žen strážců.

Abychom mohli hájit tezi, že obec se společnými ženami a dětmi strážců představuje nejlepší uspořádání obce, je třeba učinit dva kroky. Nejprve musíme vědět, jaké jsou vzájemné vztahy ve společenství strážců (458c–461e). Poté musí být řečeno, co je největším dobrem pro obec (462a–e). A teprve až budou tyto kroky učiněny, lze uvažovat o tom, zda je takové společenství největším dobrem (463a–465d). K prvnímu kroku Glaukón uvádí, že ženy strážců budou společně s muži strážit, žít i cvičit, přičemž to v nich probudí vedle tělesné síly také erotickou touhu. Vzájemné obcování však nemůže být bez řádu (*ataktós*), neboť musí být co *nejprospěšnější* (458b, e). K mužům jsou tak vybírány ženy s co možná nejpodobnější *fysis*, neboť stejným způsobem se páří i zvířata, tj. nejlepší s nejlepšími.⁶⁶ Muži a ženy, kteří tvoří rodinné společenství, si tak nejsou *cizí*. To má za následek, že všechny děti narozené v určitém časovém období jsou bratry a sestrami. V obci je přitom uplatňován princip selekce, neboť úřad strážců se stará pouze o dobré děti, ty horší či nezuživé „odstraní ... na místě tajném a nezjevném“ (460c).

⁵⁹ Srv. Platón, *Resp.* 456b: „Přišli jsme tedy okružní cestou k dřívější myšlence a uznáváme, že není proti přírodě dávat ženám strážců účast v músice i gymnastice.“

⁶⁰ To, že rozumnost či rozumová složka (*frónésis*) – na rozdíl od žádostivosti (*epithymia*) – je tím nejlepším, je poprvé řečeno v místě 431a–c.

⁶¹ V této fázi dialogu již nejde o to, zda je takové obec spravedlivá.

⁶² Když Sókratés položí Glaukónovi otázku, zda strážce považuje za nejlepší – podobně jako ve IV. knize *Ústavy* (431b–c) – prohlásí ji Glaukón za směšnou a víc o ní nediskutuje (456d).

⁶³ O ženách není v této pasáži (456d–e) řečeno – na rozdíl od mužů –, že jsou nejlepší mezi občany, neboť jak víme např. z Aristotela (srv. *Pol.* 1175b33), ženy nepatřily mezi občany (srv. J. Bleicken, *Athénská demokracie*, str. 102). Proto také všechny úvahy o jejich zrovnoprávnění v „ideální obci“ jsou liché.

⁶⁴ Srv. stejný postup v dialogu *Charmidés*, zde kap. 10: „Obec, v níž vládne *sófrósyné*“. Tento postup je zvolen proto, že v opačném případě by vůbec nedošlo na diskusi o tom, zda je taková obec nejlepší, pokud by se neprokázala její možnost.

⁶⁵ Tento předpoklad, totiž že strážce usiluje o dobro obce, nikoli své vlastní, byl zaveden a diskutován ve XII. kapitole.

⁶⁶ Glaukón souhlasí s tím, že u zvířat má být potomstva co možná nejvíce od těch nejlepších, nikoli ode všech stejně (459a). Pak se Sókratés obrátí na Glaukóna s otázkou: zda „je tomu právě tak i s lidským rodem“. Pokusí se tak minimálně nechat otevřenou možnost pochybování o takovém vztahu. Pro Glaukóna je to však zcela samozřejmá věc a vůbec o tom nepochybuje: „Však jistě tomu tak jest...“ (459b–c).

Výsledkem je vláda jedné čisté rasy.⁶⁷ Sókratés se však k takovému společenství mužů a žen nejlepší obce příliš nehlásí, když na konci této pasáže (461e) říká: „Toto a takové je tedy, Glaukóne, společenství žen a dětí u strážců tvé obce (*soi tés poleós*).“⁶⁸

Po objasnění vztahů ve společenství může začít diskuse o tom, co je největším dobrem obce (462a), aby pak bylo možné rozhodnout, zda je obec se společnými ženami a dětmi tou nejlepší obcí. Glaukónova představa největšího dobra obce vychází z myšlenky její *jednoty*.⁶⁹ Jako příklad jednoty je uvedena slast (*hédoné*), o které platí, že společná účast (*koinónia*) na slasti spojuje, naopak soukromé slasti lidi rozdělují. Aplikováno na obec to znamená, že všichni v obci budou reagovat jednotně.⁷⁰ Lidé budou při téže věci a v témže smyslu *zároveň* (*hama*) říkat buď „to mé“ nebo „to ne-mé“ (*to emon, to úk emon*, 462c). Důležité je, že to lidé říkají zároveň, jinak by nedošlo k jednotě. Platón nechá rozlišit něco jako absolutní a relativní jednotu, když podle Glaukóna pro nejlepší zřízení stačí, aby „nejvíce občanů (*pleistoi*) při téže věci a v témže smyslu užívalo slov ‚to jest mé‘ a ‚to není mé‘“ (462c), nemusí to tedy být všichni.⁷¹ Obec založená na jednotě se tak podobá jednomu člověku, který, když se uhodí do prstu, tak to „ucítí veškeré společenství vízící tělo s duší v jednotném řádu činitele v něm vládnoucího, a celé zároveň zabolí, když něco utrpěla část“ (462c–d).⁷² Přesnější vyjádření je na řádku 464b2, kde se říká, že taková obec připomíná tělo člověka, a to vztahy jeho částí k bolesti a libosti.

Je-li největším dobrem obce její jednota, zbývá ještě otázka, zda společenství mužů a žen strážců tvoří nejlepší obec a jaká je přitom úloha strážců. Jak bylo již řečeno výše, v obci se společnými muži a ženami jsou si všichni ze strážců bratry a sestrami nebo otci a matkami, zkrátka nejsou si navzájem cizí, a to nejen co do jména, ale také co do jednání, což znamená, že když se někomu ze strážců povede dobře, budou také všichni ostatní strážci souhlasně říkat já se mám dobře (*to emon eu prattei*, 463e), a naopak. Tím je dosaženo společného zájmu a nejvyšší míry společenství v libosti a bolesti (464a) neboli účasti všech na tom společném (*koinónein*, 464a), a tedy jednoty společenství. A tak lze říci, že dobro obce se společnými muži a ženami strážců se uskutečňuje v její jednotě, kdy všechny části zároveň a ve stejném smyslu dělají totéž.⁷³

Pokud jde o třídu strážců, „mají“ v ní všichni vlastní jen tělo, ostatní bude společné (*ta d' alla koina*, 464d9), včetně myšlení.⁷⁴ Nic je nerozděluje, ani majetek, neboť nejsou vlastníky něčeho materiálního, ani dětí či příbuzných (464e). Jsou zcela osvobozeni od výdělečných zaměstnání, výživy se jim dostává od ostatních tříd, nic osobního nevlastní, neboť osobní majetek by společenství rozděloval, místo aby je sjednocoval. Mezi jednotlivými strážci neexistují žádné spory, neboť jsou zcela zbaveni všech problémů a žijí život „blazenější nad nejblazenější život, který žijí vítězové olympijských“ (465d).

⁶⁷ Z názoru, že pouze ti schopní (*hikanoi*, 415a, 456b) mají vládnout, vyvozuje Glaukón myšlenku čisté rasy strážců (*eiper ... kathanan to genos tón fylakón esesai*, 460c).

⁶⁸ V souvislosti s naší interpretací upozorňujeme ještě na to, že Sókratés následující pasáž uvádí slovy: „Ty [Glaukóne] tedy, jejich zákonodárce...“ (458c) a uzavírá podobnými slovy: „Toto a takové je tedy, Glaukóne, společenství žen a dětí u strážců tvé obce“ (461e) (kurziva A. H.). Sókratés i na jiných místech připomíná Glaukónovi, že jde o jeho strážce, viz např. 463a.

⁶⁹ V textu se doslova říká, že dobro obce je „to, co ji svazuje a činí jednotnou (*ho an xyndé te kai poié mian*)“ (462a–b).

⁷⁰ Srv. J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis*, str. 185.

⁷¹ Nejedná se tedy o absolutní jednotu, nýbrž relativní. Vyplývá to z toho, jak se Sókratés ptá Glaukóna, zda obec bude nejlépe uspořádaná, bude-li jich *co nejvíce* říkat u téže věci a v témže smyslu „to jest mé“. A Glaukón se domnívá, že taková obec bude daleko nejlépe uspořádaná (462c). To, že hovoří o „co nejvíce“ lidech znamená, že absolutní jednota, tedy když to budou říkat všichni, není možná.

⁷² Platón, *Resp.* 462c11–d2: *pasa hé koinónia hé kata to sóma pros tén psychén tetamené eis mian syntaxin tén tú echontos an auté éstheto te kai pasa hama synélgésen merús ponésantos holé.*

⁷³ Srv. s tím obecnou a společnou vůli u G. W. F. Hegela, *Základy filosofie práva*, § 258.

⁷⁴ I když v textu není nikde explicitně zmínka o stejném smýšlení, tak z tvrzení, že až na tělo je vše společné, vyplývá, že společné je i myšlení. A když lidé společně myslí, tak se prezentují stejnými názory.

Strážci tedy neprosazují vlastní zájem na úkor zájmu celku. Do jisté míry naplňují i předpoklad P2, když usilují o dobro obce. Problém je ale v tom, že představa štěstí celé obce je v V. knize jiná, než ta, která ve IV. knize vidí štěstí jako harmonii či soulad jednotlivých složek celku. Je to dáno tím, že strážci sice obec činí co nejšťastnější, ale štěstí obce je v tom, že všichni dělají totéž, že se všichni zároveň radují, nebo truchlí, že říkají „to jest mé“, nebo „to není mé“ a že také všichni myslí stejně. Nejlepší obec tedy neuskutečňuje předpoklad „jednodělnosti“, jenž tvořil předpoklad spravedlivé obce. Na druhé straně obec založená na jednotě klade důraz na obsahové kritérium, když usiluje o jednotu obce. Tato jednota není však jednotou pluralitní, kdy každá ze složek dělá co do své přirozenosti své, nýbrž je jednotou vzniklou účastí všech složek na něčem společném, jehož podoba je v rukou vládnoucího činitele, v tomto případě rozumu či filosofů (srv. 462d–e).

c) Vláda filosofů

Diskusi na téma společné ženy a děti předcházelo hledáním podstaty spravedlnosti a její prospěšnosti. V páté knize *Politeie* se ale již neřeší problém spravedlnosti, nýbrž „to společné“ v obci. Jde tudíž o dvě různé věci, což dokládá mj. celá diskuse o pythagorejském rčení – jež je vyvolána z popudu ostatních diskutujících, včetně Thrasymacha, a proti vůli Sókrata –, která je vlastně po výkladu spravedlnosti novým výkladem o zřízení obce, vycházejícím z přísloví „přátelům je vše společné“. Nejedná se tedy o pokračování diskuse na stejné téma jako ve čtvrté knize.

Téma společenství mužů a žen strážců vyústí nakonec v Glaukónovu výzvu, aby Sókratés podal zdůvodnění možnosti takového společenství.⁷⁵ Ten ale nepodá přímou odpověď na požadavek po možnosti takové nejlepší obce, nýbrž na existujících obcích ukáže, jaké změny je třeba v nich uskutečnit, aby v obcích nastal konec béd a realizovalo se prodiskutované zřízení.⁷⁶ Glaukón, který se chce nechat přesvědčit o tom, že takové společenství je možné, dostane nakonec od Sókrata dnes již klasickou odpověď:

„Nestanou-li se ... v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nepadne-li obojí v jedno, politická moc a filosofie ... není pro obec ... konec béd ... a také nikdy dříve se neujme ... tato ústava, o které jsme nyní vyložili, a nespátří světla slunečního.“ (473d–e)

Touto odpovědí se otevře nová otázka, jaká je vlastně *fysis* filosofů (485a). Filosofové se tudíž stanou hlavním tématem centrálních knih *Politeie*. Po objasnění jejich podstaty se ukáže jako nutné propojení filosofie a politiky. Nejprve se sice diskutuje o negativním pohledu občanů na filosofy, neboť jsou v očích většiny neužiteční (487d), ale postupně se diskuse dostane k filosofům, kteří jsou naopak přínosem pro obec a kteří vládnou dialektickým uměním. Ti, použijeme-li příměru se sněním a bděním, v žádném případě nesní, neboť rozlišují jsoucno o sobě od toho, co má na něm účast (476c). Naopak ti ostatní či zdánliví filosofové považují obojí za totéž. Rozdíl mezi nimi je také v tom, že zdánlivým filosofem je prožitek krásné věci chápán jako prožitek krásy samé, kdežto pravý filosof mezi nimi rozlišuje. Také v příměru s jeskyní ti, kteří jsou připoutáni za zídou, nerozlišují mezi obrazem a originálem, obraz je pro ně originál. Aby tak začali činit, musí vystoupit z jeskyně a pak se do ní vrátit.

Kaciřskou myšlenkou, že filosofové se mají stát králi, je učiněn přechod od výkladu strážce či politika k výkladu filosofa, aby se pak diskuse opět k politikovi vrátila a ukázala nezbytnou souvislost filosofie a politiky. A také aby ukázala, co si má politik osvojit, aby byl dobrým politikem a nezneužíval moc ke

⁷⁵ Glaukón na konci druhé vlny (471c–e) hovoří zcela přesvědčen o tom, že v „jeho“ obci, kdyby se ukázalo, že ji lze uskutečnit, bylo by vše nejlepší. Jediné, co po Sókratovi ještě chce, je důkaz možnosti takové obce. Akceptuje nejen všechny důsledky, které Sókratés vyvodil z toho, že obec je nejlepší, nýbrž i mnohé, na které zapomněl.

⁷⁶ Srv. L. Strauss, *Člověk a obec*, str. 127.

svým osobním cílům. Běžně je filosof chápán jako neužitečný, proto se filosofové v jiných obcích raději zdržují mimo obec, žijí, jak se říká, ve věžích ze slonovinové kosti. Ale filosofové, které má Sókratés na mysli, jsou vychováni tak, že mají vztah k celému společenství i k jeho jednotlivým členům, a proto se vrací do obce a jsou obci prospěšní. Mají na zřeteli jednotu společenství, které je dosaženo nikoli pouze přihlášením se všech k tomu společnému, nýbrž vzájemnou spoluprací složek, jež pod vedením složky rozumové nabývá podoby harmonie. To společné je pro obec nezbytné, aby se obec nerozpadla, ale není to její cíl. Tím je ustavení harmonické jednoty obce. Pokud by vše skončilo jen u toho společného, potom by všichni mohli dělat jen jednu činnost. Všichni by se radovali, nebo truchlili, nebyl by ale mezi jednotlivci žádný rozdíl.

Politeia směřuje právě k tomu, aby ukázala různá pojetí jednoty obce. Jedním z nich je jednota, která nastane ztotožněním se všech částí s něčím společným či přihlášením se ke společnému, druhým je jednota, která je sice ustavena vztahem částí k tomu společnému, ale každá z částí se na základatě tohoto vztahu svým dílem podílí na utváření této jednoty. To, co části usilující o utváření jednoty dává dobromady, co je sjednocuje, je to společné, ke kterému se všechny části vztahují. A tím společným je dobro.

3. Shrnutí

Naším záměrem bylo upozornit na místa, v nichž Platón inscenováním dialogu ukázal, jak Glaukón porozuměl přijatým předpokladům, a také vyložit, proč se Glaukón během diskuse dostává do rozporu s těmito předpoklady.⁷⁷ I když Sókratés Glaukóna upozorní na to, že jeho závěr o blažených strážcích je v rozporu s předpokladem ze IV. knihy, Glaukón se k této skutečnosti vlastně nevyjádří. Představu nejlepších strážců nijak neobhájí a bez bližšího vysvětlení trvá na svém, neboť jím dosažené závěry jsou v jeho očích tím nejlepším a nejvýhodnějším.

Zřízení obce v Glaukónově pojetí je vládou „lepšího“ nad „horším“, přičemž filosofové či rozumová složka představují to lepší. Ti horší pak musí uznat mocenské postavení toho lepšího a v žádném případě nesmí dojít k výměně těchto pozic. Tím je ustavena hierarchie s dominantním postavením rozumové složky. Takové pojetí nejlepšího zřízení je ale Platónem postaveno do kontrastu k pojetí spravedlnosti jako určité součinnosti složek, kdy rozumová složka má sice nejdůležitější postavení, nikoli však na „vrcholu pyramidy“, nýbrž jako koordinátor složek za účelem jejich vzájemného sladění. Odpovídá to podstatě rozumové složky, která jako jediná ví, co je prospěšné nejen každé ze složek, ale také celku, jehož jsou složky součástí.

Protože Glaukón v V. knize stále jen hovoří o tom nejlepším, o nejlepší obci, nejlepších strážcích atd., na rozdíl od původně zamýšlené spravedlivé obce či spravedlivých strážců, označujeme obec v jeho pojetí nikoli za spravedlivou, nýbrž za nejlepší. Takto uspořádaná obec nemá ale nic společného se spravedlností jakožto uspořádaným celkem částí, nýbrž je to „spravedlnost“, v níž je nadřazena a absolutizována jedna ze složek celku. Strážce nejlepší obce tak nemůže být strážcem obce spravedlivé, neboť při správě obce nehledí na ni jako na celek složený z různých částí, nýbrž ji spravuje jako celek vytvořený jednotným a jednohlasným přihlášením se k těmto částem jako jednotu stejně se projevujících částí.

V tzv. nejlepší Glaukónově obci má nejvyšší postavení ten, kdo je nejlepší, a tím je vládce filosof ztělesňující rozum. Vše ostatní v obci, co není vedeno rozumem, se mu nemůže rovnat a musí mu sloužit. Obec se společnými ženami strážkyněmi je důsledkem myšlenky vlády absolutního rozumu, neboť právě rozum, který je oddělený od ostatních, především tělesných složek, může dosáhnout svého maxima v podobě totální vlády rozumu. Strážci jako reprezentanti obce se pak podílejí na totalitním rozumu v podobě jednotného názoru.

⁷⁷ Během diskuse se Glaukón nejen dostává do rozporu s přijatými předpoklady, ale také na ně zapomíná. Jak již bylo řečeno výše v pozn. 450, v VII. knize opět zapomene na předpoklad P2, ale pak si díky Sókratovi vzpomene a k předpokladu se přihlásí (519e–520a).

Co je tedy smyslem této Platónovy kritiky? Domníváme se, že autorovi dialogu *Politeia* jde především o uznání a ospravedlnění role rozumu. Problémem však je, jakou funkci má rozum mít. Jednou z možností je, že rozum, podobně jako žádostivost v jiném uspořádání duše či obce, bude ostatním složkám neomezeně vládnout. Jinou možností je, že rozum bude vše uskutečňovat pro dobro celku a jeho částí. A právě v tom vidíme Platónovu myšlenkovou pozici, jež na jedné straně uznává významné postavení rozumové složky, ale na druhé odmítá její absolutní postavení.

To, že hovoříme o Platónově kritice Glaukónových názorů, má své opodstatnění v Platónově inscenování protikladu mezi Glaukónovým pojetím strážců nejlepší obce a pojetím strážce, jenž si hledí svého „přesvědčení“ (*dogma*), kterým je konání toho nejlepšího pro obec (413c). Také řeč o dvou obcích, spravedlivé a nejlepší, je důsledkem Glaukónova nepochopení pravé spravedlnosti. To je také důvod, proč bylo v V. knize pojednáno o problému nejlepší obce, i když spravedlivá obec byla již založena. Nejlepší obec je dílem filosofů, kteří hledí na věci o sobě. Naopak spravedlivá obec je spjata s těmi filosofy, kteří více než o konstrukce dokonalých vzorů usilují o harmonii vlastní duše:

„Takový člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohodělností navzájem přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou a sladí ty tři činitele...; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným.“ (433d–e)