

## SPRAVEDLNOST A PŘIROZENOST V PLATÓNOVĚ ÚSTAVĚ

Jakub Jirsa

Podobnost mezi jedincem, resp. jeho duší, a obcí je jednou z nejnámějších a nejkomentovanějších tezí Platónovy *Ústavy* (zejm. 368c–369a, 434d–c). V následujícím textu bych rád ukázal, že duše a obec si jsou podobné svojí funkční strukturou, která zdůrazňuje *přirozenost* jistých činností pro jednotlivé části duše či obce. Tento aspekt je podle mne důležité zohlednit právě při interpretaci pojetí spravedlnosti v *Ústavě*. Bez důrazu na přirozenost jakožto to, co je nám vlastní, nelze správně pochopit, co Platón míní „konáním svého“, když hovoří o spravedlnosti v obci i v duši. Tento aspekt jeho teorie spravedlnosti je také důvodem, proč se Platón mohl domnívat, že všichni obyvatelé Kallipolis (tedy nejen vládcí či strážci) budou šťastní způsobem, který odpovídá jejich přirozenosti.

Předkládaná interpretace tak zdůrazňuje aspekt Platónovy argumentace, který je interpretu přehlížen: princip „konání svého“, který vyložím níže, je založen na lidské přirozenosti a výkladu toho, co je nám na základě naší přirozenosti vlastní. Zdůraznění tohoto aspektu, který je úzce spojen s Platónovou argumentací ohledně přirozeného *ergon* lidské bytosti (352d7 nn.), nejen projasňuje Platónovu argumentaci, ale zároveň vyzdvihuje důležitý, leč opomíjený princip jeho praktické filosofie: argument ohledně vlastního *ergon* na konci I. knihy *Ústavy* a následně chápání ctnosti jakožto dokonalosti v tomto nám vlastním *ergon*.<sup>1</sup>

### Problém se spravedlností

Nejprve se zaměřím na základní rysy koncepce spravedlnosti, z nichž vyvstane potřeba výkladu podobnosti mezi duší a obcí, v rámci kterého

---

<sup>1</sup> K roli *ergon* v Platónově *Ústavě* se zběžně vyjadřuje G. Santas, *Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic* (= *Methods of Reasoning*), in: G. Santas (vyd.), *The Blackwell Guide To Plato's Republic*, Oxford 2006, str. 125–145; na téma přirozenosti při výkladu *Ústavy* upozorňuje A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, London 1970, str. 151–158, jeho výklad se však týká pouze přirozenosti, nikoli její role v politické a etické argumentaci v *Ústavě*.

se dostanu k tematizaci přirozenosti a přirozeného díla. Spravedlnost ve společenství a spravedlivá obec je ve IV. knize *Ústavy* vymezena takto:<sup>2</sup>

(T 1) „Jednodělnost (oikeiopragia)<sup>3</sup> stavu výdělečného, vojenského a strážcovského, když totiž v obci každý z těchto koná své, to jest zase naopak spravedlnost a to činí obec spravedlivou.“ (434c7–10)

Platónovi jde v první řadě o příslušnost k jedné ze tří částí společnosti v jím rozvržené obci, nicméně hovoří dokonce i o vlastním výkonu jednotlivých povolání v rámci těchto společností (viz 443c5–7). Pří náležitost do těchto částí je dána na základě přirozené povahy (*fysis*) jedince (423d2–6, 434b1, viz níže) a nesmí být narušována násilnou, vertikální sociální mobilitou, ať už na základě majetku jako v oligarchii, množství jako v demokracii či síly jako v tyranii (434a–b). Spravedlnost je tedy vymezena jako „držení a konání vlastního a svého“ (*hé ú oikeiú te kai heautú hexis te kai praxis*, 433e12–434a1). Toto držení a konání svého a vlastního se týká jak každé ze tří částí, ze kterých se skládá obec, tak také individua a jeho vlastního života.<sup>4</sup>

Tento přístup nachází své uplatnění nejen ve snaze vystihnout spravedlivou společnost, ale také při výkladu o spravedlnosti jednotlivého člověka. Když se Platón snaží vymezit spravedlnost jedince, vychází ze stejného principu konání svého, který však upravuje tak, aby odpovídal psychologickému vymezení spravedlnosti:

(T 2) „Musíme si tedy pamatovat, že i každý z nás bude spravedlivý a konající své, pokud v něm bude konati své každá ze složek, které v něm jsou.“ (441d12–e2)

Složky duše jsou tedy v harmonickém souladu, pokud každá z nich „koná své“. Konání svého zde odkazuje na *ergon*, dílo každého z nás, které je zde normativně chápáno také jako úkol a které bylo v I. knize vymezeno jako to, co každý z nás výhradně nebo nejlépe vykonává

<sup>2</sup> Není-li uvedeno jinak, uvádím překlad Fr. Novotného.

<sup>3</sup> Pojem *οικειοπραγία*, který Novotný překládá jako „jednodělnost“, je Platónův novotvar; označuje stav, kdy každá ze složek společnosti koná to, co jí náleží, a nepřebírá dílo jiných složek.

<sup>4</sup> G. Vlastos, *The Argument in the Republic that „Justice Pays“ (= Justice Pays)*, in: *The Journal of Philosophy*, 65, 1968, str. 668. Následující interpretace nezohledňuje problematiku případného otroctví v Platónově *Ústavě*, která by si zasloužila vlastní pojednání.

(*Resp.* 353a, viz níže). Toto konání svého je popsáno jako harmonický soulad částí duše (443d5–e2). Spravedlivý celek se tedy mimo jiné vyznačuje harmonií svých částí.

Platón chápe psychologickou spravedlnost, tj. spravedlnost v duši jednotlivce jako to, na čem se zakládá spravedlnost obce (viz T 18 níže). To ostatně potvrzuje následující pasáž, která se věnuje jednání (*prattein*) člověka se spravedlivou duší (viz T 2):

*(T 3) „... a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli koná něco buď ve věcech majetkových, nebo v pěstování těla, anebo také v činnosti veřejné, nebo ve stycích soukromých, pokládaje i nazýváje ve všech těchto činnostech spravedlivým a krásným to jednání, které by tento stav udržovalo a spolu jej zjednávalo, moudrosti pak ono vědění, kterým jest toto jednání řízeno, a nespravedlivým takové jednání, které vždy tento stav ruší, nemoudrosti pak ono mínění, kterým jest řízeno zase toto jednání.“ (443e2–444a2)*

Tématem této pasáže je kritérium pro spravedlivé jednání v obci: spravedlivé jednání je takové, které přispívá ke stavu, ve kterém každá z částí obce koná své (viz interpretaci T 18), nespravedlivé jednání tento stav (*hexis*) ve společnosti narušuje.

Dosavadní rozbor odhaluje dva možné problémy. První problém je následující: Lze Platónův výklad spravedlnosti nějak spojit s běžným, intuitivním chápáním spravedlnosti a spravedlivého jednání, které spravedlnost spojuje především s jednáním vůči druhým,<sup>5</sup> nebo se nám Platón snaží pod názvem „spravedlnost“ podstrčit cosi zcela odlišného, jak tvrdí například Popper?<sup>6</sup> Druhý problém je poněkud komplikovanější.

<sup>5</sup> Zde nemám na mysli žádné konkrétní antické či moderní pojetí spravedlnosti, nýbrž jen její zaměřenost vůči druhým, což můžeme pokládat na základě dochovaných pramenů za standardní rys spravedlnosti v antickém světě (viz Glaukónovo představení jednotlivých oblastí, ve kterých se spravedlnost projevuje, Platón, *Resp.* 359c–360c; Aristotelés, *Eth. Nic.* V,3; Démostenés, VII,26). Samozřejmě i dnešní koncepce spravedlnosti pracují běžně s předpokladem, že spravedlivé jednání je spravedlivé vůči někomu a spravedlnost jednání je pak posuzována na základě toho, jak se k druhému (či druhým) vztahujeme.

<sup>6</sup> K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I, přel. M. Calda, Praha 1994, str. 89–90. Podle Poppera Platón užívá pojem „spravedlnost“ (*dikaiosyné*) ve zcela jiném slova smyslu, než je jeho běžný význam. Podobně D. Sachs, *A fallacy in Plato's Republic*, in: *Philosophical Review*, 72, 1963, str. 141–158 upozorňuje, že není jasné, jak spolu souvisí spravedlnost jako harmonie složek se spravedlností v běžném slova smyslu, kdy hovoříme o spravedlivě jednající osobě či spravedlivě uspořádané obci. K této debatě viz např. R. Demos, *A Fallacy in Plato's Republic?*,

Konání svého jednotlivých složek duše znamená, že rozumová složka vládne ostatním. Pokud vládá rozumu znamená, že dotyčný jedinec je moudrý, což je ctnost nejvíce relevantní pro filosofy-vládce, je otázkou, zda ti, kteří nejsou moudří, vůbec mohou být spravedliví. Pokud ne, pak by spravedlivá obec obsahovala většinu nespravedlivých obyvatel.

Podívejme se na první otázku, zda Platón poskytuje nějaké vodítko, jak jeho pojetí spravedlnosti spojit s intuitivním chápáním role spravedlnosti ve společnosti, kterou v *Ústavě* zastává Glaukón. Když se Glaukón v II. knize *Ústavy* ptá, zda Sókratés může ukázat, že je lepší být spravedlivý než nespravedlivý (357a5–b2), jeho pojetí je v souladu s tím, co o spravedlnosti a nespravedlnosti říká Aristotelés<sup>7</sup> nebo i Démostenés,<sup>8</sup> když hovoří o jejím běžném chápání. Glaukón mluví o „úctě k rovnosti“ (359c6) či o „zdržování se cizího majetku

---

in: *The Philosophical Review*, 73, 1964, str. 395–398; J. Schiller, *Just Men and Just Acts in Plato's Republic*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, str. 1–14; G. Vlastos, *Justice Pays*; G. Vlastos, *Justice and Psychic Harmony in the Republic* (= *Justice and Psychic Harmony*), in: *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, str. 505–521; G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic* (= *The Theory of Social Justice*), in: G. Vlastos (vyd.), *Studies in Greek Philosophy*, II, Princeton 1995, str. 69–103; R. Kraut, *Reason and justice in Plato's Republic*, in: E. N. Lee – A. P. D. Mourelatos – R. M. Rorty (vyd.), *Exegesis and Argument*, Assen – Van Gorcum 1973, str. 207–224; J. Annas, *Plato and Common Morality*, in: *The Classical Quarterly* (N. S.), 28, 1978, str. 437–451; E. Brown, *Minding the Gap in Plato's Republic*, in: *Philosophical Studies*, 117, 2004, str. 275–302; R. G. K. Singpurwalla, *Plato's Defense of Justice in the Republic* (= *Plato's Defense*), in: G. Santas (vyd.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden – Oxford 2006, str. 263–282.

<sup>7</sup> Aristotelés v *Etice Nikomachově* hovoří o spravedlnosti jednak jako o celé ctnosti, která je dokonalou ctností ve vztahu k druhému (1129b26–27), jednak jako o ctnosti částečné (1130b16–17), kterou nejprve spojuje s rovností (1129a34, 1130b9) chápanou proporcionálně (1131b16), resp. geometricky (1131b12–13), a vymezuje ji proti *pleonexii* (1130a17). Nespravedlivý podle Aristotela „jest tedy ten, kdo nedbá zákonů, dále člověk, který si osobuje více (*ho pleonektés*), a konečně ten, kdo nešetří rovnosti“ (1129a32–34; přel. A. Kříž). V *Rétorice* pak mnohem přímočařejí vymezuje spravedlnost jako ctnost, „skrze niž má každý své (*ta hautón echúsin*) podle zákona“, a nespravedlnost (*adikia*) jako vlastnost „skrze niž každý má cizí (*ta allotria*), proti zákonu“ (1366b9–11; přel. A. Kříž).

<sup>8</sup> Démostenés, *De Halonneso*, 26, uvažuje o Filipových požadavcích vůči Athénám a tvrdí, že mu Athéňané nemusí postoupit Amfipolis jen proto, že Filip vydal nařízení, že město je jeho. Tuto nespravedlnost popisuje takto: „je totiž možné mít to, co je cizí, a ne všichni mají, co je jejich vlastní“ (ἔστι γὰρ ἔχειν καὶ τὰλλότρια, καὶ οὐχ ἅπαντες οἱ ἔχοντες τὰ αὐτῶν ἔχουσιν). Tento odkaz je relevantní nehledě na spory o autorství řeči, i Hegesippus by byl vhodným zdrojem.

a nedotýkání se ho“ (360b6). Ostatně celý příběh o Gygově předkovi je vyprávěn zcela v souladu s dobovou představou o nespravedlnosti, která spočívá v podvodu, krádeži, vcházení do cizích domů, cizoložství a vraždě (360a–c).

Výše (viz T 3) byly vyjmenovány oblasti činnosti spravedlivého člověka: záležitosti majetku (*peri chrématón ktésin*), činnost veřejná (*politikon ti*) a styky soukromé (*peri ta idia symbolaia*). Ve všech se podle mne jedná o vztah k druhým, jelikož soukromé vlastnictví a rozdíl mezi veřejným (pro Řeky politickým) a soukromým dává smysl pouze ve společenství více osob. K majetkovým vztahům se Platón vrací i ve IV. knize, když vysvětluje fungování spravedlnosti v obci: správci se mají jako soudci snažit, aby „žádný neměl cizího majetku ani nebyl zbavován svého“ (433e). Gregory Vlastos pak navrhuje interpretaci, že „konání svého“ a „držení svého“, které se objevuje v definici spravedlnosti (433e12–434a1), se vždy týká druhých osob. Spravedlivý tedy jedná tak, aby on sám měl, držel, co je mu vlastní, stejně tak jako druhá osoba aby měla, držela, co je zase vlastní jí.<sup>9</sup> Takto by „konání svého“ mohlo být spojeno s běžným chápáním spravedlnosti a nespravedlnost s *pleonexii*, touhou mít více, než člověku náleží.

Jistě, spravedlnost je chápána především ve vztahu jednajícího k druhým osobám, např. spoluobčanům.<sup>10</sup> Nicméně jak se dále ukáže, Platón se snaží zohlednit i další aspekt spravedlnosti, kterým je vztah obce ke svým občanům, resp. vztah občanů k požadavkům obce (např. zajištění dávek pro obec). Tento aspekt spravedlnosti jednotlivce vůči obci (*pros tén polin*) je poprvé zmíněn a rozpracován Thrasymachem (343d6–7). Spravedlnost *pros tén polin* má dva aspekty: daně a příspěvky (*eisforai*), které jednatel odevzdává obci, na straně jedné, a dávky (*lépseis*), které od obce dostává.<sup>11</sup> Spravedlivá obec je podle Platóna představena především jako obec, která se chová spravedlivě ke všem svým občanům a s ohledem na to, co je každému vlastní, neupřednostňuje žádnou z částí společnosti, takže nikdo obci neodvádí a od obce nedostává víc, než je mu vlastní a přirozené. Konání a držení svého tedy zahrnuje i náleži-

<sup>9</sup> G. Vlastos, *The Theory of Social Justice*, str. 76; srv. upravený Vlastosův závěr in: N. D. Smith, *An Argument for the Definition of Justice in Plato's Republic*, in: *Philosophical Studies*, 35, 1979, str. 373–383.

<sup>10</sup> Viz např. kritika Platónova pojetí in: J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, str. 119.

<sup>11</sup> Podle Thrasymacha spravedlivý jedinec obci přispívá vždy více než nespravedlivý, a naopak dostává méně než onen (viz 343d–e).

té dávání a dostávání. Tímto se také v Platónově pojetí spravedlnosti ukazuje další aspekt blízký jejímu běžnému pojetí jako ctnosti týkající se primárně vztahu dvou jednotlivců či společnosti a jednotlivce (viz interpretace pasáže 420b4–c4 v T 11).

Stále však zůstává otevřený problém, zda ve výsledku není spravedlivá obec tvořena z většiny nespravedlivými obyvateli, jelikož nároky na spravedlnost (moudrost a harmonie duše) jsou příliš vysoké, než aby jich mohl dosáhnout kdokoli jiný než filosof.<sup>12</sup> Tomu zdánlivě nasvědčuje i to, že „konání svého“ každé ze složek duše v psychologické definici spravedlnosti znamená vládu rozumu a nápomocnost vznětlivé složky (441e4–6). Tento přístup však přehlíží, že Platón ve své argumentaci následně explicitně uvádí, jak tohoto stavu dosáhnout:

*(T 4) „V soulad pak je (složky duše) asi uvede, jak jsme vykládali, náležitá směs músickeho umění (músikés) a gymnastiky, která jednu z nich napíná a živi krásnými myšlenkami, druhou pak povoluje krotic ji harmonii a rytmem.“ (441e8–442a2)*

Tato pasáž odkazuje na III. knihu, kde se ukázalo, že jak *musiké*, tak *gymnastiké* jsou provozovány za účelem zlepšení stavu duše a těla (410c5–6). Výsledkem músickeho vzdělání je láska ke kráse (*ta tú kalú erotika*, 403c6–7)<sup>13</sup> a gymnastika působí nejen zdraví těla (404e), ale vede také ke zdrženlivosti (403d–e). Zde Platón argumentuje tak, že výsledkem výchovy strážců bude jejich zdrženlivost nejen v pití, které je explicitně zmíněno, ale i v ostatních požitcích, takže strážci nebudou potřebovat nad sebou strážce. Neexistence strážců pro strážce již totiž předpokládá, že strážci nebudou mít nezdrženlivé žádosti. Pokud by Platón připustil, že strážci mohou mít nezdrženlivé žádosti (např. touhu se opít, přejít apod.), nemůže vyloučit existenci strážců těchto strážců, kterou pokládá za směšnou (*geloion*, 403e7).

<sup>12</sup> Srv. B. Williams, *Plato against the Immoralist*, in: *The Sense of the Past*, Princeton 2006, str. 106. Podle Williamse se nižší vrstvy obyvatel v obci nemohou starat samy o sebe, „protože nemají žádný vlastní princip řádu a ukázněnosti“.

<sup>13</sup> M. Schofield, *Music all powerful*, in: M. L. McPherran (vyd.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge 2010, str. 229–248, podrobně ukazuje, jak zásadní a důležité je músicke vzdělání pro duši a Platónovu koncepci dokonalého státu. Ostatně úpadek Kallipolis začíná v okamžiku, kdy dojde k počtářské chybě v eugenických výpočtech, která je zapříčiněna zanedbáním músickeho vzdělání, a strážci se tak stanou „méně músickeými“ (*amúsoterói*, 546d), viz Z. Hitz, *Degenerate regimes in Plato's Republic*, in: M. L. McPherran (vyd.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge 2010, str. 113.

Výsledkem této elementární výchovy je jedinec, který je „dokonale músiccký a má nejlepší smysl pro harmonii“ (412a). I nefilosofům je tedy poskytnuto vzdělání, které vede k ustanovení harmonické, a tedy spravedlivé duše.<sup>14</sup> Všem strážcům se dostane základního músicckého a gymnastického vzdělání, které vede k harmonii v jejich duši (383c3–4, 386b10–c1, 402c1–2 aj.). Ohledně vzdělání třetí části, řemeslníků a obchodníků, se z textu mnoho nedovíme.<sup>15</sup> Struktura vzdělání vypracovaná ve II. a III. knize *Ústavy* je určena pro strážce, resp. filosofy-vládce. Nicméně na několika místech je zmíněno, že jistá výchova se týká i řemeslníků a obchodníků (viz 456d8–10, 467a1–5). Představitelé třetí části obce, „zaměstnavatelé a živitelé“ (463b3), jsou vzdělávání či vyučení v jednotlivých řemeslech, což jim umožňuje náležité plnění jim přirozené role.<sup>16</sup>

### Obec a duše

Pro vysvětlení zásadní role, kterou má „konání svého“ ve struktuře argumentu Platónovy *Ústavy*, je potřeba věnovat pozornost předpokladům jeho metody zkoumání spravedlnosti. Aby mohl Sókratés ukázat, co je spravedlnost a nespravedlnost a jaké mají důsledky v našich životech (368c6–7), rozhoduje se pro použití následujícího postupu:

*(T 5) „Poněvadž pak my nejsme badatelé z povolání, myslím, abychom si zařídili své zkoumání tak, jako kdyby lidem, nemajícím příliš ostrý zrak, bylo uloženo přečísti z dálky drobné písmo a pak někdo upozoroval, že táž písmena jsou také jinde větší a na něčem větším: tu by se, myslím, ukázalo velkou výhodou, přečísti napřed tato a potom se dívat na menší, jsou-li vskutku táž.“ (368d2–7)*

V následujícím zkoumání hraje jednotlivec (*anér heis*) roli malých písmen a celá obec (*holé polis*) odpovídá větším, lépe čitelným písmenům. Na obci je podle Sókrata spravedlnost a nespravedlnost viditelnější, a proto bude se svými spolubesedníky nejprve zkoumat obec a následně

<sup>14</sup> Ke vztahu výchovy a spravedlnosti srv. E. Brown, *Minding the Gap in Plato's Republic*.

<sup>15</sup> Srv. C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings, The Argument of Plato's Republic* (= *Philosopher-Kings*), Princeton 1988, str. 186–191; R. G. K. Singpurwalla, *Plato's Defense*.

<sup>16</sup> Eric Brown se dokonce domnívá, že toto vzdělávání se v řemeslu postačuje pro vycvičení žádostivé části duše, viz E. Brown, *Minding the Gap in Plato's Republic*, str. 285–286.



jednotlivce, zdali jsou co do podoby spravedlnosti podobné či nikoli (*en té idea*, 369a2–3).<sup>17</sup> Později ve IV. knize Platón vyloží princip, na jehož základě ospravedlňuje tento postup:

*(T 6) „Nuže tedy, děl jsem, myslíme si něco většího a něco menšího. O čem by každý řekl, že to jest totéž: zdalipak jest to po té stránce, po které o tom platí označení ‚totéž‘ nepodobné či podobné? – Podobné. – Tedy také spravedlivý muž nebude se nic lišit od spravedlivé obce co do samého znaku (eidos) spravedlnosti, nýbrž jí bude podoben. – Ano, podoben.“ (435a5–b3).*

*Je Platón skutečně vinen logickou chybou, která mu je již od Aristotela vyčítána,<sup>18</sup> totiž že si neuvědomuje možný rozdíl mezi významy jednoho pojmu vypovídáného o dvou různých předmětech? Domnívám se, že nikoli, protože pokud je podle Platóna a a b F (tj. dvě entity mají tutéž vlastnost), pak jsou a a b v ohledu k eidos F skutečně stejné. Platí totiž, že je-li vlastnost F zapříčiněna danou ideou, pak se tato idea ve všech jednotlivinách projevuje stejně, resp. jedním způsobem, případně lze vice versa říci, že všechny jednotliviny participující na jedné ideji na ní participují jedním a tímž způsobem. Pokud tedy správně určíme, že a je F a b je F, můžeme si být podle Platóna jisti, že a i b jsou F stejným způsobem.<sup>19</sup> Primárně lze tedy spravedlnost vypovídat o duši a obci, které jsou komplexními strukturami, v nichž každá část „koná své“. O spravedlivém jednání (či zákonech) můžeme hovořit natolik, nakolik podporují a odpovídají ko-*

<sup>17</sup> Pojem *idea* by mohl naznačovat odkaz k ideji spravedlnosti. Nicméně termín *idea* nepatří mezi běžná označení ideji v Platónově terminologii a zde lze rozhodně hovořit i o *podobě* spravedlnosti (na rozdíl od *Resp.* VI,507b nebo X,596b). Platón může samozřejmě vědomě použít tento pojem se dvojným účelem: Sókratovi spolumbesedníci pojmu rozumí bez jakýchkoli metafyzických konotací, nicméně informovanému čtenáři se dostane náznak složitější struktury, na které se analogie mezi duší a obcí zakládá.

<sup>18</sup> Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* 1096a23 nn., srv. 1096a11–16; 1129a11 nn.

<sup>19</sup> V dialogu *Menón* Sókratés trvá na tom, že je-li ctnost jedna, a nikoli ctnost muže odlišná od ctnosti ženy apod., pak jsou všichni lidé ctností jedním a tímž způsobem (*Men.* 73c2; srv. *Hipp. Ma.* 295d6). Podobně argumentuje například Ioannis Evrigenis: „Socrates does not equate the two things unconditionally, he merely argues that if two things are like with respect to a certain characteristic then they will not be any different with respect to the form of that characteristic.“ I. D. Evrigenis, *The Psychology of Politics: the City-Soul Analogy in Plato's Republic*, in: *History of Political Thought*, 23, 2002, str. 604; srv. C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings*, str. 108.



nání svého v rámci výše zmíněných komplexních entit, tj. duše a obce (viz 443e–444a).<sup>20</sup> Proto může Platón tvrdit, že muž je spravedlivý stejným způsobem (tó autó tropó) jako obec (441d5–6).

Přechod od spravedlivého jednotlivce ke spravedlivému společenství se odehrál již v I. knize Ústavy (explicitně na 351c). Podobnost mezi obcí a duší je poprvé explicitně představena na řádcích 368d2–7 (T 5 výše) a následně znovu zmíněna v 435a–b (T 6). Bezprostředně před výše citovanou pasáží (T 6) však Sókratés popisuje samu metodu zkoumání:

(T 7) „Nuže, co se nám objevilo tam (v obci), přenášejme na jednotlivce, a jestliže se to bude shodovati, bude dobře; pakli se bude objevovati u jednotlivce něco jiného, vrátíme se zase k obci a budeme zkoušeti, a pozorující jedno vedle druhého a jako dvě dřeva o sebe trouce snad bychom dosáhli, že by z toho jako z dřev o sebe třených vyšlehla spravedlnost; a jakmile se ukáže, ustálíme ji sami u sebe.“ (434e3–435a3)

Platón tedy vychází z předpokladu, že jsou-li obec i jednotlivec spravedliví, jsou spravedliví jedním a tímtež způsobem, jak jsem právě vyložil. Ohlášená metoda hledání spravedlnosti v jednotlivci však není slepou aplikací závěrů získaných ze zkoumání spravedlnosti v obci.<sup>21</sup> Postup vzájemného ověřování výsledků zkoumání spravedlnosti v jedinci a obci vzdáleně připomíná Rawlsovu metodu reflektivního ekvilibria.<sup>22</sup> Platón zde metodu vzájemného porovnávání popisuje jako tření dvou dřev o sebe, díky kterému nakonec vyšlehnou plamen poznání spravedlnosti. Pokud by se ukázalo, že některé závěry z hledání spravedlnosti v obci nelze uplatnit na jednotlivce, je třeba se vrátit k obci a prověřit, zda nedošlo k chybě při hledání. Následuje proces vzájemného porovnávání, který by měl vposledku

<sup>20</sup> Srv. J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, str. 148.

<sup>21</sup> K metodám zkoumání spravedlnosti v Ústavě viz G. Santas, *Methods of Reasoning*; k této pasáží viz J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, str. 147. Nutnost odůvodnění užívání stejných jmen pro dvě entity Platón explicitně zmiňuje v dialogu *Sofisté*s (218c).

<sup>22</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1999, str. 42–45. Velmi obecně lze říci, že hlavní myšlenkou reflektivního ekvilibria je vzájemné porovnávání obecných principů spravedlnosti s jednotlivými přesvědčeními o spravedlivém jednání či institucích. Výsledkem zjištění rozdílu pak může být na základě úvahy jak změna našich partikulárních přesvědčení, tak úprava obecných principů. Toto víceúrovňové porovnání tak vede k postupnému zpřesňování principů spravedlnosti a vposled i k větší koherenci mezi těmito principy a našimi přesvědčeními.

*ústít v koncepci spravedlnosti, která by byla koherentní jak pro jednotlivce, tak pro obec.*<sup>23</sup>

### Organická interpretace státu

Sama analogie mezi jedincem a obcí je tradičně interpretována dvěma způsoby. První bývá v literatuře běžně označován jako organický přístup, podle něhož je stát cosi jako vlastní organismus, jemuž jsou jednotlivci plně podřízeni. Podle druhého přístupu jde především o analogii struktury obou entit, resp. analogii vztahů jejich částí.

Jedním z moderních zastánců organické interpretace Platónovy analogie mezi obcí a státem je Karl R. Popper:

*(T 8) „... ideální stát se Platónovi pro svoji soběstačnost jeví jako dokonalý jedinec, a jednotlivý občan – ve shodě s tím – jako nedokonalá kopie státu. Tento názor pojímající stát jako nadorganismus či Leviathana uvádí do západního myšlení takzvanou organickou či biologickou teorii státu.“*<sup>24</sup>

Podobně například interpreti Cross a Woozley píší:

*(T 9) „Platón zastával organické pojetí státu, který pokládal za nad-individuum, jehož jsou jednotliví lidé členy, či dokonce sluhy. Jejich funkcí je vést takový život, který by přispíval k celkovému životu obce, stejně jako funguje mozek, končetiny a svaly jednotlivého člověka.“*<sup>25</sup>

Pokud zastánci této organické interpretace zároveň zohlední pasáže hovořící o službě a podřízenosti občanů státu, mohou tvrdit, že obec může být považována za šťastnou, přestože jednotliví obyvatelé (či některé skupiny obyvatel) šťastni nebudou.<sup>26</sup> Lze pro tuto interpretaci

<sup>23</sup> Tato metodologická pasáž citovaná v T 8 není v sekundární literatuře náležitě zohledněna, přitom podle mne poskytuje možnou odpověď na námitku, že Platón prostě uplatní předpoklad zároveň jako závěr své argumentace o podobnosti mezi obcí a jednotlivcem. Tato námitka je vznesena např. in: J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, str. 149, a pracuje s ní i N. Blössner, *The City-Soul Analogy*, in: G. R. F. Ferrari (vyd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, str. 345–385.

<sup>24</sup> K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I, str. 78.

<sup>25</sup> R. C. Cross – A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London 1964, str. 132; přel. J. J.

<sup>26</sup> Tamt., str. 76 a 135; K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, I,

najít oporu v *Ústavě*? Jedním z možných textů, o něž by bylo možno opřít tuto interpretaci, je popis jednoty obce:

*(T 10) „Ve které tedy obci nejvíce občanů při těžké věci a v témže smyslu užívá slov ‚to jest mé‘ a ‚to není mé‘, ta má nejlepší zřízení? – Dáleko nejlepší. – A která se takto nejvíce blíží jednomu člověku? Jako asi když se někdo z nás uhodí do prstu, ucítí to veškeré společenství, které váže tělo s duší dohromady v jeden řád vládnoucího činitele, a celé zároveň zabolí, když něco utrpěla část; a v tom smyslu říkáme, že člověka bolí prst. ... – Co se týče tvé otázky, člověku se nejvíce blíží obec nejlépe uspořádaná.“ (462c10–d7; překlad upraven)*

Tato pasáž je podle mne nejsilnějším dokladem, který je uváděn ve prospěch organické interpretace, avšak i tak tento doklad nepokládám za přesvědčivý. Pasáž lze totiž interpretovat s ohledem na bezprostřední kontext, ve kterém se nachází, naopak jako doklad proti tezi, že Platón zastával organické pojetí státu. Platón se obává rozkolu uvnitř obce a absence zájmu o společnou věc, která by vedla k vnitřním bojům, jež dobře znal z Athén své doby. Dobrem je pro obec to, co ji spojuje, zlem to, co ji roztrhává a činí z ní mnohé obce v jedné (462a–b). Nejsilnější vazby vznikají právě ze sdílené strasti a slasti (462b4–6). Proto Platón přichází s úvahou, že by bylo nejlepší, kdyby společenství dokázalo reagovat na potřeby jednoho ze svých členů tak, jako když jedinec reaguje na bolest svého prstu.<sup>27</sup> Teze o organickém pojetí státu je i v tomto případě spíše přehnanou snahou, která pasáž vytrhuje tuto pasáž z vlastního kontextu.

Druhou pasáží, na kterou zastánci organické teorie upozorňují, je začátek IV. knihy, kde Sókratés odpovídá na Adeimantovu námitku, jak mohou být vládci a strážci obce spokojeni a šťastní, když nesmí vlastnit žádný majetek a neužívají slasti a výhod jako běžní vládci (419a). Sókratés odpovídá, že tito vládci jsou nejen nejšťastnější ze všech (což se vysvětlí až v IX. knize *Ústavy*), ale navíc že:

*(T 11) „Nezakládáme své obce hledíce k tomu, abychom měli jeden stav vynikající měrou šťasten, nýbrž aby celá obec byla co nejšťastnější. ... Nyní tedy vytváříme, jak myslíme, tu šťastnou obec, ne tak,*

kap. 6; S. Halliwell, *Plato: Republic 5*, Wiltshire 1993, str. 172–173; J.-F. Pradeau, *Plato and the City*, Exeter 2002, str. 60.

<sup>27</sup> Stejně tak L. Brown, *How Totalitarian is Plato's Republic (= How Totalitarian)*, in: E. N. Ostenfeld (vyd.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus 1998, str. 17.

*že bychom šťastnými činili výhradně jen několik málo lidí v ní, nýbrž celou obec.“ (420b4–c4)*

Opakovaný důraz na štěstí celé obce (*holé hé polis*) se zdá být dostatečným dokladem toho, že šťastná obec může existovat i bez šťastných obyvatel.<sup>28</sup> Tento dojem se však musí při podrobnější interpretaci rozplynout. V protikladu zde totiž nestojí štěstí obce oproti štěstí jednotlivých občanů, nýbrž vždy oproti štěstí určité skupiny v obci.<sup>29</sup> Jednou se hovoří o části či třídě, *hen ti ethnos*, která nemá být zvýhodněna oproti celé obci (420b6–7), podruhé o skupině nemnohých, *oligoi ... tines* (420c3–4) a opět o celé části či skupině, *hen ti genos* (519e2–3). Sókratés tvrdí, že v ustanovení Kallipolis nesmí být žádná skupina obyvatel preferována před jinou, tj. že struktura obce nesmí upřednostňovat blaho či štěstí jedné skupiny obyvatel před ostatními. Ostatně z následujícího připodobnění obce k soše je zřejmé, že Sókratovi jde o „náležitý podíl ve štěstí daný přirozenou povahou“ každého stavu (421c4–6).<sup>30</sup> Všechny skupiny či části ideální obce by tedy měly být šťastné způsobem, který odpovídá jejich přirozenosti. Platón tedy předpokládá, že všichni občané jsou šťastní odpovídajícím způsobem, což je zcela opačný závěr, než by vyplýval z organické interpretace.

### Strukturální interpretace

Dalším z důvodů pro odmítnutí organického čtení je mj. počáteční a klíčová otázka *Ústavy*, zda je lepší život člověka spravedlivého nebo nespravedlivého. Tato otázka se ptá na povahu života jednotlivce a bylo by směšné, kdyby Platón při tematizaci individuálního dobrého života najednou změnil téma a začal argumentovat ve prospěch dobrého života obce, který by byl nezávislý na povaze života jednotlivých občanů. Ať už je závěr o analogii duše a obce jakýkoli, zrušení individuality občanů a jejich štěstí by bylo v přímém rozporu se záměrem celé *Ústavy*.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> G. Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, IV, London 1988, str. 139; K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 154; srv. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, str. 220–221.

<sup>29</sup> G. Vlastos, *The Theory of Social Justice*, str. 81–83.

<sup>30</sup> *Resp.* IV, 421c4–6: ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἢ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας. Podobný závěr lze nalézt in: L. Strauss, *Člověk a obec*, přel. M. Mocek, Praha 2007, str. 113.

<sup>31</sup> L. Brown, *How Totalitarian*, str. 18.

Strukturální přístup zdůrazňuje, že Platónovi jde explicitně o podobnost *struktury* duše a obce.<sup>32</sup> V případě této interpretace jde o analogii vztahů ve složení duše a obce, jak Platón shrnuje na začátku V. knihy:

*(T 12) „Takovou obec i ústavu jmenuji dobrou a správnou a právě tak i takového muže; ostatní pak špatnými a pochybnými – je-li tato správná – jak co do uspořádání obcí, tak co do zásadního ustrojení duše v jednotlivých lidech.“ (449a1–5)*

Na této analogii je pak založen vztah obce a jedince, který spočívá v tom, že relevantní, tj. morální a psychologické vlastnosti obce vycházejí z vlastností jejich obyvatel:

*(T 13) „Zdalipak tedy nemusíme uznávat, že v každém z nás jsou tytéž jevy a vlastnosti jako v obci? Vždyť snad odjinud tam nepřišly. Bylo by věru směšné, kdyby se někdo domníval, že cit ... se nedostal do obcí z jednotlivců, kteří totiž mají takovouto pověst ...“ (435e1–6)*

Jednoduchá strukturální interpretace má však i slabé stránky. Pokud tvrdíme, že obec je *F*, jelikož jsou její obyvatelé *F*, pak je porušen princip jednoznačnosti, na kterém Platón vystavěl celou svoji analogii obce a duše (viz výše 435a5–c2). Princip jednoznačnosti totiž vyžaduje stejné vysvětlení sdílené vlastnosti, což by v případě jednoduché strukturální analogie vedlo k nekonečnému regresu.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Viz C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings*, str. 236 nn.; J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*; B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic* (= *The Analogy of City and Soul*), in: *The Sense of the Past*, Princeton 2006, str. 108–117.

<sup>33</sup> Viz M. Woods, *Plato's Division of the Soul*, in: *Proceedings of the British Academy*, 73, 1987, str. 28: „for if being *F* for a city consists in having as members things that are *F*, an independent explanation will have to be given of what it is for an individual to be *F*, otherwise the definition will lead to an infinite regress.“ Bernard Williams upozorňuje na možný rozpor mezi tvrzením „Obec je spravedlivá, jestliže jsou její obyvatelé spravedliví“ a skutečností, kdy je i většina spravedlivé obce složena z *epithymetické* části obyvatel. Williams proto navrhuje přeformulovat základní princip strukturální analogie na pravidlo: *Obec je F, pouze pokud jsou vedoucí, nejvlivnější či převládající občané F*. Domnívám se však, že ani tato formulace neodpovídá textu. Podle Williamse platí analogie pouze mezi obcí a *de facto* jejími vládci. Proti této interpretaci analogie hovoří přinejmenším komplikovanější výklad o ctnostech v obci, jelikož obec je zvána moudrou pro svoji nejmenší část obyvatel (428e7) a odvážnou opět pro jinou, tentokrát širší část (429b1–3). Aby byla tato interpretace udržitelná, musel by Williams zohlednit, že různé morální či psychologické vlastnosti obce mohou být odvozeny z různých společenských částí či skupin.

### Vlastní, přirozená místa a funkce

Pro správné pochopení strukturální analogie je potřeba výklad doplnit o koncept přirozeného místa ve společnosti, resp. *přirozené funkce* či díla (*ergon*) každého jednotlivce v obci či části duše v jednotlivci. Tento interpretační krok je podle mne klíčový pro pochopení Platónovy argumentace v *Ústavě*. Úvaha o funkci či dílu vlastnímu každé entitě se v *Ústavě* objevuje již na konci první knihy v pasáži, kde Thrasymachos odmítá pokračovat v diskusi a veškerý prostor přenechává Sókratovi. Ten tak představí první variantu svého zkoumání, „zdali spravedliví také lépe žijí než nespravedliví a jsou-li šťastnější“ (352d2–4).<sup>34</sup>

Termín *ergon*, který překládám jako „funkce“ či „dílo“, je vymezen jako to, co daná entita „buď výhradně nebo nejlépe vykonává“ (352e3), a později jako „to, co vykonává buď sama jediná, nebo nejlépe ze všech ostatních“ (353a10–11). Tuto vlastní činnost může daná entita vykonávat buď lépe, nebo hůře: pokud ji vykonává dokonale, dospívá ke své dokonalosti (*areté*), v opačném případě hovoříme o špatnosti (*kakia*). Pokud tedy v provádění vlastního díla (*ergon*) není dokonalost (*areté*), dané provádění je špatné (*kakon*), a dané dílo je tedy špatné. Například vlastním dílem očí je zrak, jelikož žádný jiný orgán nemá možnost vidět. *Areté* zraku je – řekněme – jeho ostrost. Pokud někomu chybí ostrost zraku, například nerozezná písmenka v knize či dvě postavy na protějším chodníku, dotýčný má špatný zrak, špatně vidí.

Sókratés tuto úvahu následně aplikuje na duši (*psyché*), jejímž vlastním dílem či funkcí je žití (353d9). Závěrem předchozích úvah pak podle Sókrata bylo, že dokonalostí (*areté*) duše je spravedlnost, špatností (*kakia*) pak nespravedlnost (353e7–8).<sup>35</sup> Je-li tedy dokonalost

B. Williams, *The Analogy of City and Soul*, str. 110. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, str. 114–115, kritizuje Williamsovu interpretaci z jiného důvodu, jelikož neodpovídá nejméně demokratickému uspořádání obce v VIII. knize *Ústavy*.

<sup>34</sup> Viz obdobnou argumentaci in: Aristotelés, *Eth. Nic.* I,7.

<sup>35</sup> Sókratés odkazuje na 350c a 352b, kde k tomuto závěru dospěl. „Spravedlivý tedy se nám ukázal dobrým a moudrým (*agathos te kai sofos*), nespravedlivý nemoudrým a špatným (*amathês te kai kakos*).“ (350c10–11) Následně je řečeno, že Thrasymachos toto vše uznal (*homologése men panta tauta*, 350c11). Na 352b6–8 je spravedlivý člověk nazván „moudřejším, lepším a způsobilejším k jednání“ než nespravedlivý. Tuto část argumentace zpochybňuje N. Blössner, *Zu Platon, ‚Politeia‘ 352d–357d*, in: *Hermes*, 119, 1991, str. 65–66. Nicméně Blössner nebere ohled na skutečnost, že Thrasymachos s tvrzením, že spravedlnost je dokonalost duše, souhlasí ještě předtím, než odmítne pokračovat v řádné diskusi (souhlas je popsán na řádce 350c12, Thrasymachos odmítá se Sókratem rozmlouvat zřejmě i proto, že musel

potřebná k dobrému provedení vlastního díla, jako je ostrost zraku potřebná k dobrému vidění, pak platí, že spravedlnost jakožto dokonalost duše je nutně potřebná k dobrému žití. Ve výsledku tedy platí, že spravedlivý muž bude dobře žít (*eu biósetai*, 353e10) a nespravedlivý bude žít špatně.<sup>36</sup>

Jak upozorňuje Gerasimos Santas,<sup>37</sup> Platón na tento argument ohledně *ergon* odkazuje i v následujícím textu *Ústavy*. O *ergon* se hovoří na klíčových místech úvahy o specializaci činností v obci, kdy se poprvé zmíní „vlastní dílo“ (369e2), přirozenost jednotlivce určující jeho vlastní dílo (370b2) a konečně i vhodný čas (*kairos*) k dané činnosti (370b8). Závěrem této pasáže je první vymezení spravedlnosti v obci: „koná-li jeden člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti a v pravý čas“ (370c3–4). O úloze strážců se také hovoří jako o jejich *ergon* (374d8) a konečně termín *ergon* je užíván i ve IV. knize při výkladu spravedlnosti v obci (421c, 434a–c, srv. T 16).

Vlastní *ergon* je dáno přirozeností (*fysis*) jedince (370a7–b2, 453b10–c2; srv. 452e–453a).<sup>38</sup> Pojem *fysis* zde hraje velmi důležitou

---

souhlasit s touto premisou, jeho nevole je vyjádřena vzápětí v pasáži 350d9–e4). Sókratův závěr je tedy v tuto chvíli platný alespoň natolik, nakolik vyvrací Thrasy-machovu pozici za pomoci premis, které Thrasy-machos sám uznává.

<sup>36</sup> N. Blössner, *Zu Platon, ‚Politeia‘ 352d–357d*, str. 66 nn., tvrdí, že v argumentu dochází k záměrné ekvivokaci pojmu „dobrý“, resp. *areté* jako zdatnosti či výbornosti na straně jedné, a morální ctnosti na straně druhé. Tato interpretace však nemá oporu v textu a Blössner vychází pouze z vlastního přesvědčení, že „dobře žít“ nemůže být dobrým *ergon* duše (str. 66). Na rozdíl od Blössnera se domnívám, že zde k žádné ekvivokaci nedochází a Platón míní celý argument vážně. Blössnerovy pochyby jsou pochopitelné, ale podle mne pocházejí z anachronického neporozumění antické etice. Pro Platóna i pro Aristotela je argument o lidském díle (*ergon*) důležitým krokem v jejich výkladu zdatnosti (*areté*) a dobrého života. Ačkoli to čtenáři, jehož porozumění etickým tématům bylo více či méně vědomě formováno křesťanstvím a kantovským přístupem k morálce, může připadat podivné, *areté* lidské duše je Platónem i Aristotelem vyložena analogicky jako *areté* očí, koně či kabátů. Pro podrobnější výklady, které se soustředí na Aristotelovo užití tohoto argumentu, avšak osvětlují i argumentaci v první knize Platónovy *Ústavy*, viz J. Jirsa, *To ergon tou anthropou*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* (2014, v tisku) nebo S. Clark, *The Use of ‚Man’s Function‘ in Aristotle*, in: *Ethics*, 82, 1972, str. 269–283; D. Achtenberg, *The role of the ergon argument in Aristotle’s Nicomachean Ethics*, in: *Ancient Philosophy*, 9, 1989, str. 37–47.

<sup>37</sup> G. Santas, *Methods of Reasoning*, str. 137–138.

<sup>38</sup> Platón, *Resp.* 453b10–c2: „Nesluší se tedy ukládat každému z obou pohlaví jiné dílo (ἔργον) dle jeho přirozenosti (τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν)? – Ovšem.“; 370a7–b2: „... žádný z nás se nerodí zcela podoben druhému, nýbrž při různosti



roli. Platónovi se daří využít hned několika významů tohoto pojmu; prvním je sociální či rodinný původ, jímž je zde přirozenost jedince vázána na přirozenost jeho biologických rodičů (srv. nuance ve výkladu mýtu o třech kovech v 414d nn., zejm. 415c). Dalším relevantním významem je „přirozené nadání“, které v Platónově textu čtenáři asociuje výše zmiňované specifické *ergon*.<sup>39</sup> Individuální *fysis* občanů lze podle Platóna upravit výchovou a vzděláním (424a4–b1); tak je možná jistá mobilita, která zcela nezávisí na původu jedince, ale je založena na zlepšování jeho *fysis* – nadání či zde zřejmě i charakteru. Platónovo užití pojmu *fysis* také odkazuje ke skutečnosti, k idejím. Platón hovoří o idejích spravedlnosti či krásy jako o *přirozené* spravedlnosti a krásě (*to fysei dikaion kai kalon*, 501b2) a obdobně v pasáži o vztahu artefaktů a idejí popisuje ideu lavice jako „jsoucí v přirozenosti“ (*hé en té fysei úsa*, 597b5–6; srv. 597d7–8).<sup>40</sup> Odpovídá-li tedy *ergon* dané *fysis*, nejde jen o cosi náhodného, ale jde o vztah k tomu, jaký daný jednotlivec skutečně je.<sup>41</sup> Přirozenost je zde tedy chápána jako něco skutečného a její rozdílnost v jednotlivých občanech je základem rozdílu mezi různými *erga*, díly či funkcemi v obci, které jim přirozeně, tj. skutečně náležejí.<sup>42</sup>

### Místa v obci a přirozenost: konání svého

Nyní se pokusím ukázat, jaký význam má úvaha o přirozenosti v rámci koncepcce spravedlnosti, která je založena na „konání svého“. Vraťme se ještě jednou na začátek IV. knihy, kde Sókratés tvrdí, že úkolem není učinit některou vybranou skupinu obyvatel šťastnou, ale že šťastná má být celá obec (T 11, viz interpretace výše). Jednou z dalších možných

---

vrozené povahy jest každý způsobilý k jiné práci (διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξει).“

<sup>39</sup> Viz H. G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, s. v. φύσις, významy I. a II.4.a.

<sup>40</sup> Srv. L. Strauss, *Člověk a obec*, str. 129.

<sup>41</sup> Tato poznámka nepředpokládá ani ideu jednotlivce, ani ideu člověka (Srv. Platón, *Alc.*, I, 129b, 130c–d), jde jen o důraz na skutečnost, nikoli na nějaké nahodilé rysy či zájmy daného jedince.

<sup>42</sup> Viz A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, str. 158: „In mankind, for Plato, *phusis*, is in most contexts highly variable, and serves to distinguish one individual (or type) from another.“ Tři hlavní skupiny obyvatel („type“ jak píše Adkins) jsou pak skupiny obyvatel s podobnou *fysis*, ve které převažují aspekty určující příslušnost dané skupině.

námitek proti organickému čtení této pasáže je příklad sochaře, který Sókratés v této pasáži zmiňuje:

*(T 14) „A jako kdybychom malovali sochu a někdo k nám přišel a káral nás, že nenanášíme nejkrásnějších barev na nejkrásnější části těla – neboť oči, nejkrásnější část, prý nejsou natřeny nacheť, nýbrž černí –, patrně správně bychom se proti němu hájili těmito slovy: Podivný muži, nedomnívej se, že musíme malovati oči tak krásné, že by se ani nepodobaly očím, a právě tak i ostatní části těla, nýbrž hled' na to, zdali činíme krásný celek, dávající jednotlivým částem, co jim náleží; proto také zde nás nenut', abychom vystrojili své strážce takovým blahobytem, který by z nich učinil spíše všechno jiné než strážce.“ (420c4–e1)*

Důraz je zde kladen na dávání každému, co *mu náleží* (*ta prosékonta*), což je v případě spravedlivé obce míněno nikoli jako odměna či trest, ale především jako *role v obci, která dotyčnému dle jeho přirozenosti náleží*, tj. to, v čem spočívá i jeho „konání svého“. Platón tedy vytváří svoji obec jako strukturu, ve které jsou všechna místa obsazena jednotlivci, jejichž přirozenosti tato místa nejvíce vyhovují, a proto jim náležejí. Právě důraz na tato přirozená místa upřesňuje analogii mezi obcí a duší.<sup>43</sup> K obsazení míst dle přirozenosti by se mělo dospět prostřednictvím kontroly, kterou vládcí vykonávají nad výchovou v obci:

*(T 15) „Tím by mělo být dáno najevo, že i ostatní občany [tj. nejen strážce; J. J.] jest třeba přivést k tomu, k čemu má kdo přirozené nadání, a to jednoho každého k jednomu dílu, aby každý, zabýváje se jen jedním svým dílem, měl v sobě jednotu, a ne mnohost a tak aby i veškerá obec zachovávala přirozenou jednotu a ne mnohost.“ (423d2–6)*

---

<sup>43</sup> V případě obce může pomoci následující příklad: V obci nalezneme například skupinu truhlářů, podle jejichž schopností lze o dané obci říci, zda vyniká v truhlářství či nikoli. I kdyby však shodou okolností všichni ševci uměli truhlařit mnohem lépe než cech truhlářů, výpověď o obci a produkce nábytku by se přesto řídila cechem truhlářů. Proto Platón klade takový důraz na to, aby správná místa byla obsazena lidmi s odpovídající přirozeností. Pokud totiž cech truhlářů bude přijímat své členy nikoli na základě skutečných truhlářských kvalit, ale například na základě výše majetku, obec nebude v oblasti truhlářství prospívat, přestože by třeba každý švec dokázal udělat vynikající stůl či postel.

To, k čemu je každý přirozeně nadán (*pros ho tis pefyken*), je jeho vlastní dílo (*ergon*), kterým se dotyčný má zabývat.<sup>44</sup> Nespravedlnost a úpadek obce, tj. jakási její nemoc, je pak líčena jako násilné uzurpování si nepatřičných míst (v případě tzv. nižších částí) nebo nepatřičného majetku (v případě vládce, který by se chtěl nechat zlákat k tyranii, srv. 466b–c). Pokud by se struktura přirozených míst či funkcí v obci rozpadla a „rolník nebude rolníkem ani hrnčič hrnčičem“, pak se obec, jež se zakládá právě na vlastních dílech (420e8–421a2), vydá na cestu rozkladu a záhuby. Přirozeností daného díla (*ergon*) se míní to, že dotyčný je přirozeně dobře schopen jej vykonávat, dovede se mu snadno naučit, v daném oboru je kreativní, a tedy se mu v něm i dobře povede (445b–c). Každý tak má v obci zastávat to, co mu je vlastní, a nepokoušet se obsadit místa, která mu přirozeně nenáleží:

*(T 16) „Avšak myslím, kdykoli někdo, kdo je svou přirozeností (fysei) určen k řemeslu nebo k nějaké jiné výdělečné činnosti, později spoléhaje buď na bohatství, nebo na množství, nebo sílu, nebo na něco jiného takového, pokouší se dostat na místo bojovníka, nebo některý z bojovníků na místo rádce a strážce, aniž jest toho hoden, a když tito si navzájem vyměňují své nástroje a svá práva, nebo když se jeden a týž pokouší dělati toto všechno najednou, tehdy, myslím, i tobě se zdá, že takováto záměna oborů a mnohodělnost jest záhubou obce.“ (434a9–b7)*

Ten, kdo je svojí přirozeností strážce, bude určitě obci prospěšnější v pozici strážce. Sám tam také povede šťastnější život, než kdyby musel svůj den trávit smlouváním na tržišti. Takový strážce by zřejmě na tržišti umřel nudou dříve než v boji, a naopak povahou kupec by asi trpěl ve funkci strážce. Proto může Platón hovořit o obrazu spravedlnosti, když ve IV. knize vzpomíná na obraz spravedlnosti (*eidolon ti tés dikaiosynés* 443c4–5), podle nějž „jest správné, aby člověk přirozeně založený k ševcovství ševcoval a nic jiného nedělal, tesař by pak tesařil a tak dále“ (443c5–7). V tomto obrazu jsou tedy zohledněny jak individuální odlišnosti *fysis* vhodné pro to či ono povolání, tak primárně odlišnosti ve *fysis* odpovídající třem hlavním skupinám obyvatel.

<sup>44</sup> Srv. J.-F. Pradeau, *Plato and the City*, str. 63: „In the most excellent city, as thus defined, a citizen clearly relates to his city through his function. This is the role (to exercise the function that is his), his contribution to all that is needed by the entity formed by all the citizens.“

### Přirozené funkce částí duše

Podobně můžeme podle Platóna hovořit i o přirozených či vlastních funkcích jednotlivých částí duše. Jelikož duše i obec si jsou podobné co do *eidos* spravedlnosti (viz výše T 6 a navazující interpretace), Platón přechází k obdobnému zkoumání duše:

*(T 17) „Avšak věru obec se ukázala spravedlivou, když obsažené v ní tři druhy osob konaly každá své (to autón hekaston epratten), kdežto uměřenou, statečnou a moudrou se jevila pro některé jiné stavy a způsoby týchž druhů. – Pravda. – I o jednotlivci tedy, příteli, budeme takto souditi, že má ve své duši právě tytéž druhy (ta auta tauta eidé), a pro tytéž jejich stavy (ta auta pathé), jako byly tam, že má dostávatí správně týchž jmen jako obec.“ (435b4–c2; překlad upraven)*

V každém z nás jsou tedy tytéž „jevy a vlastnosti“ (T 13) jako v obci. Následně Platón předkládá argumentaci, která má prokázat předpoklad, že duše je obdobnou strukturou tří částí stejně jako obec (436a–441c). Závěrem této pasáže je psychologická definice spravedlnosti (T 2): spravedlivý jedinec je ten, v němž koná své každá z částí duše (441d12–e2). Platón se tak vrací k původní otázce po životě spravedlivého jedince, která vyvolala dosavadní zkoumání (viz začátek druhé knihy *Ústavy*, 357a–b):

*(T18) „Vskutku, byla, jak se podobá, spravedlnost cosi takového, ale ne že by mínila vnější konání svého, nýbrž vnitřní, v pravém smyslu slova ‚sebe‘ a ‚své‘, když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohověstností navzájem přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice ... všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným ...“ (443c9–e2)*

Primární je tedy pro Platóna spravedlnost jednotlivce, která opět spočívá v tom, že každá z vnitřních složek koná své, tj. to, k čemu je přirozeně také nejlépe nadána. Rozumové složce přináležejí vláda v duši, jelikož rozum je moudrý a při svém dílu jako jediná část bere ohled na celek duše (441e4–7). Má tak v sobě jako jediná „vědění o tom, co prospívá jedné každé z nich tří i společnému, z nich složenému celku“

(442c5–8).<sup>45</sup> Úkolem vznětlivé části duše je pomoc rozumu a kontrola nad složkou žádostivou, která je přirozeně nejnenasytnější (441e–442b). Platón hovoří o přirozenosti jednotlivých částí zejména s ohledem na hierarchickou strukturu duše: rozum je z výše uvedených důvodů přirozeně určen k vládě, další složky duše k službě rozumu (444a–c). Překročení tohoto přirozeného ustanovení jednotlivých úkolů pak je nespravedlnost či jiná duševní špatnost (444b1–8; srv. *fýsei* v 444b4). Jistá hierarchie je tak obsažena již v principu konání svého samém, kdy vlastním výkonem jedné části duše je vlada nad ostatními částmi.

Platón dovádí do důsledku svůj důraz na přirozenost úkolů vlastních jednotlivým složkám duše, když představuje analogii mezi tělem a duší:

*(T 19) „... působiti zdraví znamená uváděti složky v těle ve shodě s přírodou (kata fysin) do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působiti nemoc to, aby jedna složka vládla druhé proti přírodě (para fysin) anebo byla od ní ovládána. – Tak jest. – Neznámá-li tedy také působiti spravedlnost, uváděti složky v duši ve shodě s přírodou (kata fysin) do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti, kdežto působiti nespravedlnost to, aby jedna složka vládla druhé anebo byla od ní ovládána proti přírodě (para fysin)? – Ba jistě.“ (444d3–12)*

Stav duše, v němž každá její část koná své (*ta oikeia*), nepřebírá práci ostatním (*mé tallotria prattein*) a nemíchá se do činností vlastním ostatním částem duše, je tedy nazýván spravedlností (T 18). Tyto činnosti, díla jsou pro jednotlivé části duše přirozené. Ve výsledku je tedy to uspořádání duše, v němž každá její složka koná to, co jí je přirozené, zdatností (*areté*), dobrým stavem duše (*euxia psychés*, 444e1). Jedním z podstatných závěrů Platónovy morální či politické psychologie v *Ústavě* tedy je, že „co jest komu nejlepší, to jest mu také nejvlastnější“ (586e2). Postup sledování vlastního díla každou částí tak podle mne vede ke štěstí obce, kterému lze rozumět i jako štěstí jejích obyvatel.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Rozum také ostatní části duše přemlouvá a přesvědčuje, aby souhlasily s jeho vládou (442c11–d1), zatímco nižší složky duše ostatní ve své vládě „zotročují“ (442b1, 553d2, 554a7, 569c3–4, 575a1–2).

<sup>46</sup> Oproti tomu viz M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, str. 220–221. Tento princip je dále užít např. Aristotelem při výkladu o nejvyšší možné blaženosti příslušející člověku; *Eth. Nic. X*, 7, 1177b31–1178a8: „Nemá tedy člověk, jak mravokárci

Důležité je právě spojení nejvlastnějšího (*to oikeiotaton*) s nejlepším (*to beltiston*), které je podle mne propojeno právě pomocí koncepce přirozených, vlastních děl (viz výše, T 16, T 18).<sup>47</sup> Je-li totiž to nejlepší zároveň nejvlastnější, pak dosahování dokonalosti či ctnosti není ničím jiným než naplňováním toho, co jednotlivec či obec přirozeně je. Nejvlastnější je v tomto ohledu život pod vedením rozumu, který řídí a usměrňuje další dvě části duše (586d4–7), čímž dociluje toho, že náš život je plný nejpravdivějších požiteků, jelikož „naplňování se věcmi přirozeně příslušnými jest libé“ (585d11).<sup>48</sup>

### Závěr

Při interpretaci struktury Platónovy nejlepší obce a lidské duše je tedy třeba mít na paměti, že nejlepší možné uspořádání je to, které je obci a duši nejvlastnější či přirozené ve výše uvedeném slova smyslu. Každá společnost má funkce či místa, které je nutné obsadit nejlépe těmi, kteří jsou pro tyto funkce přirozeně nejlépe vybaveni, kterým jsou tato místa takzvaně vlastní. Taková obec pak bude nejen zdárně fungovat a naplní představu o nejlepší obci (kdy praví lidé budou na pravých místech), ale zároveň zajistí i blažený život svým občanům. Platónova obec je tedy výsledkem pokusu o vytvoření systému, který by zaručil, že jednotlivá místa v obci budou obsazena jednotlivci, jejichž přirozenost nejlépe odpovídá nárokům, které jsou na ně v těchto funkcích kladeny.

Jak jsem ukázal výše, občané vykonávající vlastní funkci v obci také nejvíce naplňují svůj vlastní život a zároveň dosahují nejvyšší míry blaženosti odpovídající jejich přirozenosti. Stejně tak i naplnění

---

hlásali, jen lidsky smýšlet, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovat se na věci smrtelné, nýbrž má se snažit, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činit všechno za tímto účelem, aby žil ve shodě s tím, co je v něm nejvyššího, neboť i když jest to nepatrné vnějším leskem, vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká. Ba zdá se, že toto u každého tvoří jeho právě já, ježto jest nejvyšší a nejlepší (εἶναι ἑκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον); bylo by to tedy něco zvláštního, kdyby člověk nechtěl žít svým vlastním životem (αὐτοῦ βίον), nýbrž životem někoho jiného. Nyní se bude hodit i to, co jsme řekli dříve: nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co jest mu přirozeně vlastní (τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ). Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž to jest nejvíce člověk (τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος). A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený.“

<sup>47</sup> Srv. J. Adam, *Plato: The Republic, Edited with Critical Notes, Commentary, and Appendices*, II, Cambridge 1963, str. 358, ad 586e29. Viz též spojení libosti s „naplňování se věcmi přirozeně příslušnými“ (*Resp.* 585d11).

<sup>48</sup> Platón, *Resp.* 585d11: τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδὺ ἐστι.

přirozené hierarchie jednotlivých složek duše vede ke spravedlnosti, která je nejvlastnější a nejpřirozenější podobou lidské duše. Tento nejvlastnější stav je, jak tvrdí Platónův Sókratés, také stavem nejlepším.

Tento závěr je obranou Platónovy argumentace proti nařčení z chybných myšlenkových kroků v jejím průběhu, jež údajně způsobují, že *Ústava* nedosahuje svého vytyčeného cíle, totiž obhajoby přednosti a prospěšnosti spravedlnosti před nespravedlností. Otevřený zůstává problém Platónova pojetí státu a lidského štěstí, resp. předpoklady jeho argumentace, se kterými není nutné souhlasit, i když se sama argumentace ukáže jako korektní. Tento přetrvávající problém lze ukázat na následujícím citátu:

*(T 20) „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 navzájem udíleli z toho, co prospěšného by každý z nich mohl poskytnout pro celek, a sám (zákon) dělá v obci takové muže, nikoli aby dopouštěl každému oddávati se osobním zálibám, nýbrž aby jich sám užíval jakožto pouta obce.“ (519e1–520a4; překlad upraven)<sup>49</sup>*

Štěstí jednotlivých občanů se tedy nutně váže na jejich přirozené dílo ve společnosti, jak jsem ukázal výše. Cílem zákona však není štěstí jednotlivce, nýbrž jednota obce (srv. 462a–b).<sup>50</sup> Štěstí jednotlivce se vlastně jeví jako prostředek k dosažení této jednoty – zajisté jde o prostředek, který je pro obyvatele Kallipolis v jejich životě důležitý, stále však jde jen o prostředek. Platónovým cílem tedy není primárně štěstí a blaho občanů, ale jednota obce, jíž je dosaženo i za pomoci „přemlouvání a nucení“. Spíše než v argumentaci *Ústavy* je tedy třeba kritiku Platónova pojetí státu soustředit na samy předpoklady, ze kterých tato argumentace vychází.

Filosoficky relevantní však zůstává pokus propojit ctnosti s lidskou přirozeností prostřednictvím výkladu o tom, jaké dílo či funkce (*ergon*) je nám skutečně vlastní. Platónova *Ústava* představuje první pokus

<sup>49</sup> Tato pasáž byla Popperem chybně přeložena a následně interpretována jako naprosté podřízení individuality státu. Občané se však *navzájem* dělí o plody své práce, tak aby dosáhli maximální možné míry prospěchu ze specializace odpovídající zásadě „konání svého“. Viz K. R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 80, proti Popperovi srv. G. Vlastos, *The Theory of Social Justice*, str. 82–83.

<sup>50</sup> Srv. L. Brown, *How Totalitarian*, str. 21–22.



o takovouto koncepci, jejíž hlavní princip následně přejímá i Aristotelés<sup>51</sup> a která nalézá svoji odezvu i v současných výkladech etiky či politické filosofie inspirovaných antickými zdroji.<sup>52</sup> Tento přístup si zaslouží pozornost, jelikož jde o snahu založení morální filosofie v přirozenosti lidského jedince, na tom, co je nám bytostně vlastní. Výše představená interpretace tak zároveň odkrývá kořeny tradice etiky ctností ve vztahu k politické filosofii.<sup>53</sup>

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel legt eine neue Interpretation der Polis-Seele-Analogie aus Platons *Politeia* vor. Es wird behauptet, ein korrektes Verständnis dieser Analogie gründe auf Platons Theorie der menschlichen Natur und der natürlichen Aufgaben (*erga*), die einem jeden aufgrund seiner Natur (*physis*) zugesprochen werden.

## SUMMARY

The article offers a new interpretation of the city-soul analogy in Plato's *Republic*. It argues that a correct understanding of the analogy ought to be based upon Plato's theory of human nature and of the natural tasks (*erga*) assigned to everyone and each according to their own nature (*physis*).

---

<sup>51</sup> Srv. argumentaci ohledně *ergon* a toho, co je člověku vlastní, in: Aristotelés, *Eth. Nic.* 1097b22–1098a20 a 1177b26–1178a8.

<sup>52</sup> Např. M. Nussbaum, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in: J. E. J. Altham – R. Harrison (vyd.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge – New York 1995, str. 86–131; táž, *Aristotelian Social Democracy*, in: R. Bruce Douglass – Gerald M. Mara – Henry S. Richardson (vyd.), *Liberalism and the Good*, New York – London 1990, str. 203–252; A. C. MacIntyre, *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*, Praha 2004; D. B. Rasmussen – D. J. Den Uyl, *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics*, University Park (PA) 2005.

<sup>53</sup> Text vychází jako součást výzkumu podpořeného grantovým projektem GAČR P401/11/0568. Děkuji Hynku Bartošovi, Jakubu Jinkovi a Aleně Teskové za připomínky k pracovní verzi textu.