Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

PLATÓNOVA ETIKA CTNOSTÍ – PERPEKTIVA CHARLESE H. KAHNA

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

Mgr. Richard ZIKA, Ph.D.

Autor:

Tereza JANKOVÁ

Praha, 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci s názvem *Platónova etika ctností – perspektiva Charlese H. Kahna* vypracovala samostatně pod vedením Mgr. Richarda Ziky, Ph.D. s použitím uvedené literatury. Současně souhlasím, aby tato práce byla zveřejněna v tištěné nebo elektronické podobě ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 26. června 2015 ....…….

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce Mgr. Richardu Zikovi, Ph.D. za trpělivé vedení, odborné rady a připomínky. Chtěla bych poděkovat také Mgr. Davidu Bartoňovi, který mi k práci poskytl cenné materiály.

Obsah

Úvod 5
1. Etika 7
1.1. Antický etický ideál 9
1.2. Etika ctností – *areté* 10
1.3. Ctnost v Platónově pojetí 11
2. Platónovy dialogy 14
2.1. Kahnovo pojetí Platónových dialogů 16
2.2. Přechodné dialogy 18
2.2.1. Lachés 20
2.2.2. Charmidés 21
2.2.3. Euthyfrón 23
2.2.4. Prótagoras 24
2.2.5. Menón 27
2.2.6. Ústava – Kniha II., III., IV., VI., VII. 28
3. Ctnost z perspektivy Ch. Kahna 37
3.1. Ctnost v definičních dialozích 37
3.2. Ctnost jako techné v *Prótagorovi* 38
3.3. Jednota ctností v *Prótagorovi* 38
3.4. Sókratovský paradox v *Prótagorovi* a *Menónovi* 39
3.5. Ctnost z pohledu *Ústavy* 40
Závěr 42
Seznam použitých zdrojů 44

Úvod

Kdykoli uvažujeme o lidské společnosti, je nutné brát v úvahu také etické myšlení společnosti. To je základem soužití lidí, pokud chtějí jako společenské uskupení prosperovat a usilovat o to, aby všichni žili dobře. Etické myšlení souvisí s povědomím lidí o mravech společnosti a také s morálními zásadami, které musí dodržovat, ale není to totéž. Etika více apeluje na svědomí lidí a uplatňuje se v oblasti vlastního individuálního jednání a rozhodování. Lidé si sami musí uvědomit, jaké možné způsoby jednání se pro danou situaci nabízí a zvažovat to nejlepší možné řešení.

V této oblasti můžeme zaznamenat první velký pokrok v antickém Řecku. Se vznikem poleis, řeckých městských států, se významným způsobem zformovalo etické myšlení, které do jisté míry přetrvalo i do dnešních dnů. To umožnily podmínky rozkvětu řecké demokracie a s tím související i rozvoj myšlení a tedy vznik filosofie. Filosofové začali hledat odpovědi na rozličné otázky týkající se světa a člověka v něm. Jedním ze zájmů lidí milovných moudrosti byla také otázka po způsobu lidského života a jednání. Jak má člověk jednat, aby byl ve svém životě opravdu šťastný a aby byla šťastná a prosperující i obec, ve které žije? Středem zájmu antické etické filosofie byla především otázka dobra a zla, a ctnosti. Etika byla v antice tématem, které neušlo zájmu téměř žádného filosofa.

Platón, jeden z nejlepších filosofů antiky, pojednává ve svých spisech o základních otázkách lidského bytí, vědění, poznání a jednání. Jeho osobitý způsob psaní svých dialogů a také jeho filosofie z něj dělají také jednoho z nejvýznamnějších filosofů vůbec. Dílčí část jeho filosofie věnuje pozornost praktické filosofii, etice ctnosti, na kterou je tato práce zaměřena.

Práce nejprve pojímá etiku z širší historické a společenské perspektivy a nabízí tradiční pohled na Platónovo etické učení a z části také na jeho ontologickou nauku. Naproti tradičnímu pohledu na Platóna a jeho tvorbu, stojí v převaze perspektiva netradiční, perspektiva Charlese H. Kahna, která může pro tradiční pohled představovat jistou výzvu.

Druhá část práce se věnuje Platónovým dialogům. Nejdříve poskytuje srovnání dvou pohledů na Platónovo myšlení, které každý z pohledů interpretuje jiným způsobem. Jedná se o pohled unitářský, zastávající Platónovu jednotu myšlení, a pohled vývojový, který se přiklání k jeho myšlenkovému vývoji. Dále vedle tradičního členění Platónových dialogů poskytuje tato část práce Kahnovu interpretaci jejich pořadí, které ale nutně neznačí chronologickou posloupnost. Jde pouze o doporučené pořadí jejich čtení. Práce se dostává až k důkladnému

rozboru vybraných raných a středních Platónových děl, kterým je také věnován největší prostor. Jejich analýza je zásadní pro pochopení Platónova etického učení.

Třetí část práce rozebírá témata dialogů a z nich vyvstávající problematiku ctnosti, a to z Kahnovy odborné filosofické perspektivy s doplněním autorova vlastního pohledu. Závěr práce představuje především otázku učitelnosti ctnosti, jednotu ctnosti a problematiku akrasie, která vede k tzv. sokratovskému paradoxu, a na tyto otázky poskytuje odpovědi, které jsou představeny v *Ústavě*.

1. Etika

Slovem etika se v češtině téměř automaticky pojí dvě další slova – mrav a morálka. Tato slova původně označovala totéž, což plyne také z jejich etymologie. Řecký termín *éthos* - zvyk, označoval určitý celek principů, jimiž by se měli lidé ve společnosti řídit. Z latinského výrazu *mós* – vůle, a *moris* – zvyk, se vyvinula morálka. Třetí výraz – mrav, je české označení pro obecně přijímaný a společností vyžadovaný způsob chování. V průběhu staletí se tato tři slova stala předmětem filosofického rozboru a jejich významy se začaly různit. Je však poměrně obtížné najít pro každé z nich vlastní, přesně vymezené místo, jelikož každý, kdo se vymezením těchto pojmů zabýval, tak činil s jistou mírou odlišnosti. Pro tento účel by se dalo použít vymezení Jana Sokola (2010). Jako první rozlišuje Sokol společenský mrav, tedy souhrn způsobů jednání určité společnosti. Mrav vyjadřuje to, jak by se měl člověk chovat ve společnosti, aby jej společnost nepovažovala za nebezpečného, aby jedince přijala. Společnost se ale ne vždy chová správně a v určitých situacích je třeba se ji vzepřít. Zde tedy v protikladu ke společenskému či kolektivnímu mravu stojí individuální morálka. Ta se obrací k jednotlivci, který má za úkol, třeba i sám, postavit se proti zlu. Individuální zákazy a příkazy můžeme najít již ve starozákonním desateru, nejcitovanější je v tomto případě příkaz z knihy Exodus: „Nepřidáš se k většině, když páchá nepravosti.“[1] (Sokol, 2014). O svém jednání je třeba také přemýšlet a hledat ten nejlepší možný způsob. V tom nám nepomohou žádná pravidla, ale musíme se obrátit sami na sebe. Právě toto hledání nejlepšího nazýváme etikou. (Sokol 2010, s. 170-183; Sokol, 2014)

Etika je také filosofickou naukou, která se řadí mezi disciplíny praktické filosofie. V nejširším slova smyslu se zabývá lidským chováním a jednáním vzhledem k mravním požadavkům, zkoumá hodnoty ovlivňující svobodné lidské jednání. (Stručný filosofický slovník, 1966). Mezi další důležité pojmy se řadí blaženost, štěstí, slast, životní hodnoty, svoboda atd. „Otázky týkající se toho, co lidé „mají“ dělat, vedou k základním otázkám o povaze a účelu lidského života.“ (Thompson 2004, s. 14). Autoři zabývající se etikou tedy pracují s otázkami, které se týkají správného jednání, šťastného a smysluplného života, objektivního a subjektivního dobra, otázkami volby, a podobně. Jak již bylo uvedeno výše, lidé by neměli dělat vždy jen to, co dělají ostatní a co je tak považováno za určitou normu. Úkolem člověka je rozpoznat dobro od zla, udělat to, co je správné, a žít tak tím nejlepším

[1] „Nepostoupíš po množství ke zlému, a nebudeš se přimlouvati k rozepři, tak abys se uchýlil po větším počtu k převrácení soudu.“ (Exodus, 23,2).

možným způsobem. Stane-li se pak takové jednání člověku jistým habitem a samozřejmostí, můžeme o něm říci, že je ctnostný. To je dnešní pohled na etiku. (Thompson, 2004).

Etika má ale hluboké kořeny, které sahají až do dávných starověkých civilizací. Při hledání prvních zmínek o mravnosti a etice bychom nejdále došli až do starověké Číny a Indie. V tomto období ještě mluvíme o předteoretickém období etiky. (Gluchman, 2003). Již zde lidé cítili potřebu zaznamenat své zkušenosti s lidským jednáním a předat je dále.

Avšak již sám řecký původ slova etika napovídá, že značný rozvoj etického myšlení proběhl právě ve starověkém Řecku. Etické myšlení tohoto období však nelze považovat za homogenní. Na přelomu 9. a 8. st. př. n. l. začali Řekové hojně zakládat městské státy, takzvané poleis, a společenské soužití v nich vyžadovalo již propracovanější zásady chování a jednání, které byly vázány na všechny obyvatelé státu. Vedle toho se ale rozvíjelo i etické myšlení, které nebylo vynucované, ale apelovalo na individuální jednání jednotlivce. V těchto městských státech archaické doby byly vzorem etické zvyklosti a zásady, které formulovala ve svých výrocích skupina tzv. sedmi mudrců. Tyto výroky jako např. *méden agán - ničeho příliš*, nebo *gnóthi seauton – poznej sebe sama,* v sobě nesly pravidla archaické řecké etiky a představovaly určitou pomoc či vodítko v situacích individuálního rozhodování. Díky rozkvětu řecké filosofie v klasickém období, tedy v 5. – 4. st. př. n. l., se tato tradiční etika stala předmětem zájmu a kritiky tehdejších filosofů a začala se rozvíjet jako zvláštní teoretická disciplína. Etické otázky „vyhranil rozvoj občanského soužití v demokratických městských státech.“ (Stručný filosofický slovník, 1966).

Za první teoretiky v tomto ohledu můžeme považovat Démokrita, sofisty a Sókrata. Démokritos, označovaný jako filosof předsokratovský, rozvíjí eticko-politické myšlenky. Vyzdvihává význam prospěchu celku a začlenění občana do řádu polis, což bylo v antické demokracii důležité. Cílem osobního života by pak podle Démokrita mělo být štěstí (*eudaimoniá*) a dobrá mysl (*euthýmiá*). (Encyklopedie antiky, 1974). Sofisté podrobili etiku značné kritice, čímž vyvstala na povrch relativnost mnoha jejích zásad. (Encyklopedie antiky 1974; Popelová, 1948). Z tohoto zpochybnění vede cesta za mravní jistotou, ke které se dopracovává Sókratés a jeho následovníci, Platón a Aristotelés. I Sókratés si pokládal otázku po štěstí a smyslu života. Při odpovědi na ni se opět setkáváme s pojmem *eudaimonia* – cílem života je tedy dosažení blaženosti, která je následkem ctnostného života. (Encyklopedie antiky, 1974). Později rozvíjelo etické otázky ještě mnoho dalších filosofických směrů. Nesmíme opomenout dobu helenistickou, ve které významně rozvinuli mravní teorii i praxi

především stoikové a epikurejci. Stoická etika se také táže po smyslu lidského života, a spatřuje jej ve ctnostném životě, kterého lze dosáhnout pouze nalezením vnitřního klidu v duši. Cílem života je i zde *eudaimonia*. Epikurejská etika se zabývala hledáním osobního štěstí, které podle ní spočívá ve slasti, které ztotožňuje s dobrem. Slast však musí být umírněná, aby se z ní nestala strast. (Long, 2003).

Díky myšlenkám Sókrata, Platóna a Aristotela zažila morální filosofie v období vrcholné antiky, tedy kolem 4. st. př. n. l. svůj rozkvět. Běžně dnes označujeme antickou etickou tradici jako etiku ctnosti - uplatňovaly se v ní především dva pojmy: *areté,* tedy zdatnost, ctnost či znamenitost, a *eudaimonia*, neboli spokojenost či dobrý život. (Meyer, 2008). S těmito pojmy pracovala téměř každá antická etická teorie a souvisí se základní etickou otázkou, zvanou sókratovskou. Tato otázka se táže po smyslu života, po tom, jak by se mělo žít, abychom žili šťastný a spokojený život, a o co by měl člověk v životě usilovat. Je tedy smyslem života pravé štěstí, tedy dobro, nebo snad moc a bohatství? Spočívá dobrý život ve sledování vlastních zájmů a konání všeho ve svůj prospěch, v podléhání libostem a naplňování svých žádostí? Nebo naopak v uměřeném slušném jednání a v omezení sebe sama? Platónovo stanovisko je zřejmé: pouze morálně dobrý život má smysl a jen ten vede ke štěstí a blaženosti. (Meyer, 2008).

1.1. Antický etický ideál

Období antiky bylo kolébkou mnoha novot a ideálů, které se zachovaly po staletí a které jsou předmětem uznání a následování i v dnešní době. Zejména antické filosofii vděčíme za to, že dala vzniknout novému způsobu myšlení a podala teoretická řešení dobových problémů, nebo nad nimi alespoň otevřela diskusi. Předmětem nové moudrosti se stalo také lidské jednání, které bylo nutno přizpůsobit požadavkům nové společnosti. Do struktur lidského myšlení se musely vštípit určité vzorce chování, ale také etické ideály, které by stálo za to následovat a vyrovnat se jim.

Co se týká mravnosti, antice se skutečně povedlo nejen „teoreticky mravnost odůvodnit, ale také skutečně ztvárnit mravní ideály, aby působivě přetvářely nejen své současníky, ale i po dlouhém časovém odstupu stále nové a nové generace.“ (Popelová 1948, s. 21). Na tom se podíleli jak filosofové, tak také básníci (zejména řecká tragédie), historikové a řečníci. Ze starého mytického ideálu temného homérského období, ideálu, jež ztělesňoval fyzicky silný jedinec, oblíbenec určitých bohů, se v klasickém období rodí ideál zdatného muže, který vyniká občanskou ctností – *areté*. Takový „hrdina“ pátrá po tom, jak žít dobrý

život, přičemž je po všech stránkách moudrý, spravedlivý, zbožný, statečný a uměřený. Jeho úspěchy již nejsou závislé na bozích, ale pouze na něm samotném, svou mravní povahu si musí vypěstovat sám vlastním rozumem a vůlí, a pomalu se tak propracovávat k dokonalosti. (Popelová, 1948). Takový etický ideál vychází z filosofie a je postaven nad bohy. K vykreslení takového ideálu přispěl velkou měrou Platón, který tímto způsobem vylíčil ve svých dialozích Sókrata.

Ideál je ideálem proto, že má být vzorem pro společnost. Určuje mravní zásady, pomáhá lidem správně se rozhodovat v obtížných situacích, pomáhá jim ukázat cestu ke správnému životu. Otázkou zůstává, zda takového ideálu lze s lidskou přirozeností skutečně dosáhnout, nebo zda se jedná pouze o představu. V každém případě je pro společnost nutností. Lidé se musí chovat způsobem, který je dobrý pro celou společnost, nikoli pouze ve svůj prospěch a na úkor ostatních. Pokud by každý sledoval jen své zájmy a touhy bez ohledu na okolí, společnost by brzy přestala fungovat.

Dále se budu věnovat ústřednímu tématu etické filosofie, které se zachovalo od dob antiky až do současnosti. Tímto tématem je *areté* – zdatnost, či ctnost, která byla cílem všech výborných občanů. Na tuto problematiku měly zásadní vliv myšlenky tří velkých filosofů – Sókrata, Platóna a Aristotela.

1.2. Etika ctností – *areté*

Řecký výraz *areté* je ekvivalentem latinského *virtus*, což v českém jazyce můžeme vyjádřit jako dokonalost, zdatnost či ctnost. (Enycklopedie antiky, 1974). Při hlubším zkoumání věci ale zjistíme, že se výrazy zdatnost a ctnost svým významem odlišují. (Novotný, 2003). Chceme-li *areté* do českého jazyka přeložit přesně, použijeme spíše označení zdatnost, které se zdá mít širší význam. *Areté* je totiž doslova označení pro „vlastnost či činnost, ve které se projevuje vynikající schopnost, a to jak člověka, tak i zvířete či věci. Například *areté* nože je dobře řezat*"* (Encyklopedie antiky, 1974). Je to tedy určitá schopnost čehokoli, v případě, že je to dobré[2]. Výraz ctnost je také označením pro výbornou vlastnost, ale týká se pouze chování, její význam je tedy spíše etického či mravního charakteru. Je označením pro mravní dokonalost, kterou můžeme definovat jako *získaný habitus*, vypěstovaný návyk k dobrému chování, který svému vlastníkovi umožňuje rychle a při tom dobře jednat. Nabývá tak významu harmonické dokonalosti celého člověka. (Anzenbacher, 1994; Sokol, 2014). Vypěstovat si ctnost však stojí mnoho úsilí a udržet si ji je snad dokonce nemožné, jak říká

[2] Dále ve třetí kapitole budu používat zdatnost či ctnost podle konkrétního překladu F. Novotného.

Sókratés v dialogu *Prótagorás*, při interpretaci Simónidovi básně. Jako opak ctnosti můžeme označit neřest, tedy také jistý vypěstovaný zvyk, ale ke špatnému jednání. (Encyklopedie antiky, 1974).

Jak bylo již výše zmíněno, ctnost je ústředním tématem tradiční etiky. Její problematikou se zabývala spousta filosofů již od starověku a je předmětem zájmu i dnes. K problematice ctnosti ve starověku autorsky významně přispěli především Platón a Aristotelés, přičemž dnes můžeme čerpat ze spisů, které se dochovaly. U obou autorů nacházíme jistou paralelu v pojetí ctnosti. Spojuje je myšlenka ctnosti jako všeobecné směřování k dobru. Podle Platóna je pak ctnost věděním dobrého a zlého. Kdo tohoto vědění dosáhne, nemůže již dělat nic než dobro, protože člověk podle Platóna koná zlo pouze z nevědomosti dobra. Platón ve svých dialozích popisuje různé mravní ctnosti, mezi základní ctnosti pak patří čtyři: moudrost, statečnost, uměřenost, spravedlnost. (Anzenbacher, 1994). O této problematice bude více pojednáno dále. Aristotelés navazuje na Platónovu etiku ctností. Vedle etických nebo také mravních ctností rozlišuje ctnosti teoretické (*dianoetické*). Mravní ctnost pak definuje jako určitou *střednost* mezi dvěma krajnostmi, přičemž střed chápe jako vrchol dobra. (Aristotelés, 1996).

Tyto dva příklady starověkého pohlížení na etiku ctností se jistým způsobem liší od pohledu středověkého a dnešního. Starověká etika ctností se zakládá výhradně na filosofii, středověká tradice na starověk sice navazuje, ale významným způsobem již etiku jako takovou i etiku ctností pojí s křesťanskou tradicí. Významným středověkým autorem v tomto ohledu je katolický filosof Tomáš Akvinský. V návaznosti na Aristotela a Platóna rozlišuje dvě kategorie ctností. Jedná se o již známou kategorii mravních ctností (čtyři hlavní ctnosti, které nacházíme u Platóna). Ctnosti navíc rozšiřuje o kategorii ctností teologických, mezi něž patří víra, naděje a láska. Těchto sedm ctností tvoří základ etiky katolické nauky i v dnešní době, a zakládá morální zásady, kterými se řídí křesťanská společnost. (Popelová, 1984).

1.3. Ctnost v Platónově pojetí

Byť se nabízený pohled na problematiku ctností může zdát jasný, po prozkoumání Platónových dialogů se přesvědčíme o opaku. Platónovo uvažování o ctnosti je nejen problematické, ale také nejednoznačné a to zejména zaměříme-li pozornost na jeho rané a přechodné dialogy, které pojednávají o mravním chování i o ctnosti samotné v největší míře. Mezi tyto dialogy řadíme především dialog *Euthyfrón*, který se zabývá zbožností, dialog *Lachés*, který řeší statečnost a dialog *Charmidés*, který pojednává o rozumnosti. V dialozích

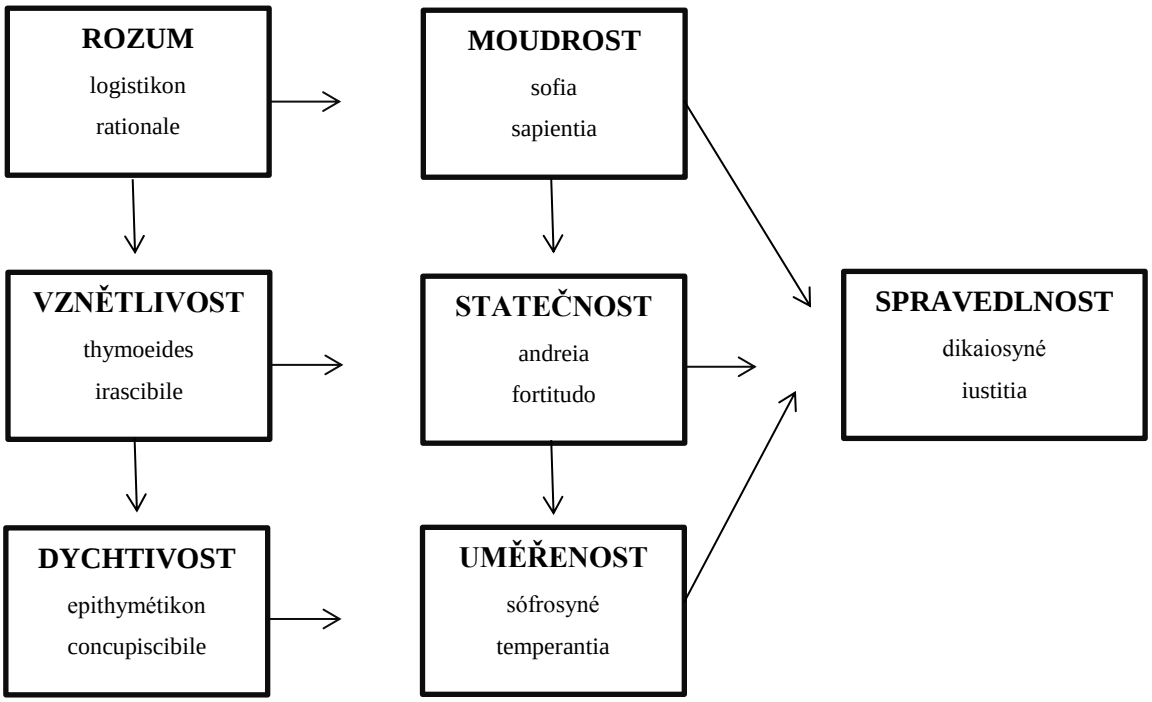
Prótagoras a *Menón* vyvstává kolem pojmu ctnosti několik zásadních a problematických otázek, které budou dále předmětem mého rozboru. Je to především otázka po ctnosti, co to je, zda jí lze učit, popř. naučit, zda je jednotná aj. Charakteristická je pro tyto dialogy skutečnost, že na své otázky neposkytují odpověď. Mnohá řešení nacházíme až v *Ústavě*.

Abychom mohli cele porozumět Platónovu etickému učení, je nutné alespoň nastínit jeho ontologii a epistemologii, tedy nauku o idejích a poznání. Idea je označení pro *obecné rysy bytí*, pro to, co je *jsoucí samo o sobě*, co je věčné a trvající mimo náš smyslový svět. (Encyklopedie antiky, 1974). Lidská duše je idejím podobná svou nesmrtelností a tak rozdílná od pomíjivého těla. Před narozením pobývala ve světě idejí, takže si ideje matně pamatuje a to by nás mělo motivovat k tomu, abychom je hledali. Ideu nelze poznat smysly, jako vše ostatní, co kolem nás vnímáme, nýbrž pouze rozumem, který, jak níže ukážeme, je jednou ze tří částí duše. Rozum je prostředkem, který nás může dovést k pravému vědění o věci – *epistémé*[3]. O všem, co nazíráme skrze naše smysly, můžeme mít pouze subjektivní mínění – *doxa*[4]. (*Ústava* VI, 507_B, 510_E; VII 534). To Platón líčí ve svém známém podobenství o jeskyni, kde lidé, sedící připoutaní sledují pouhé odrazy skutečných věcí, promítající se na stěnu jeskyně ze světa idejí za nimi. Člověk může dosáhnout pravého poznání, *epistémé*, jen když se osvobodí od divadla stínů a vydá se za idejemi jsoucími vně jeskyně. (*Ústava* VII, 514-518). Mezi idejemi existuje jistá hierarchie. Nejvýše postavená je idea dobra, čímž se také dostáváme ke stěžejnímu bodu Platónovy etiky. „Idea dobra je původcem všeho pravého a krásného, poskytla lidem pravdu a rozum. Jí musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati, ať v soukromí, ať v obci.“ (*Ústava* VII. 517_C). Idea dobra je tedy zdrojem všech hodnot, a aby ji člověk porozuměl, musí se vydat cestou rozumu. (Thompson, 2004). To znamená opustit ono stínové divadlo v jeskyni, odvrátit se od smyslové zkušenosti a jít za skutečnými podstatami věcí, za pravými jsoucny. Poznání idejí je cílem lidského života. Toho můžeme docílit prostřednictvím ctností. Vydá-li se člověk cestou ctnosti, dojde k nejvyšší ideji dobra, protože ctnost, jak ji definuje Platón, je vědění dobrého a zlého, a získá-li někdo toto vědění, nemůže již konat nic než dobro.[5]

Jak již bylo nastíněno výše, lidská duše se skládá ze tří částí: z rozumu, vznětlivosti a žádostivosti[6]. (*Ústava* VI, 504). Takto Platón zdůrazňuje tři hlavní síly, které vycházejí

[3] *Epistémé* řecky vědění.
[4] *Doxa* řecky mínění.
[5] Popření akrasie.
[6] Jinde také dychtivost.

z člověka a v největší míře působí na jeho činy: „V každém z nás jsou tytéž jevy a vlastnosti jako v obci.“ (*Ústava* IV, 435_E). Tím se dostáváme ke klasifikaci základních ctností, jelikož Platónova teorie ctností vychází z jeho učení o duši. Přehledné schéma částí duše a z nich vycházejících ctností nabízí Arno Anzenbacher (1994, s. 134)[7]:



Takto vypadá ilustrace propojení částí duše a ctností. Rozum stojí nejvýše, jelikož představuje duchovní část duše. Jeho prostřednictvím může člověk dospět opravdového poznání, poznání idejí. Aby byl rozum schopen ovládat smyslové části duše, musí nejprve dosáhnout moudrosti. V tomto stavu rozum přichází k vznětlivosti a ta tak nabývá statečnosti. Takto usměrněná vznětlivost se vztahuje k dychtivosti, usměrňuje ji a směruje ji k dobru. Stejně i dychtivost dosahuje ctnosti, uměřenosti. Funguje-li řád duše tímto způsobem, dospíváme ke čtvrté ctnosti, spravedlnosti. Každá duševní síla musí pod vládou rozumu konat to, co jí náleží, poté dochází ke spravedlnosti a celkové ctnosti. (Anzenbacher 1994, s. 135).

Tyto základní ctnosti najdeme v Platónově učení v kontextu ideální struktury státu či obce. Ve státě má být na prvním místě moudrost, která se vykazuje tou částí obyvatel, stojící v čele státu. Statečnost státu se soudí podle té části, která za něj válčí. Uměřenost se od prvních dvou liší, jelikož působí v celé obci, nikoli konkrétně v nějaké její části. Spravedlnost přichází tehdy, je-li tento řád splněn a koná-li každý to, co mu náleží. (*Ústava* IV, 433).

[7] Nejvýše název český, poté řecký a poslední latinský.

2. Platónovy dialogy

I po více než dvou tisíciletích můžeme Platóna považovat za jednoho z nejvýznamnějších a nejvlivnějších filosofů vůbec. Platón zásadně ovlivnil dění na poli filosofie minimálně po celou dobu trvání antiky, a skrze dialogy se jeho myšlenky dostaly také do povědomí širokého okruhu lidí. Není náhodou, že si Platón pro prezentaci své filosofie vybral tento neobvyklý způsob sdělovací svých myšlenek – dialog. Ukazuje to snad jeho oblibu v nepřímém sdělování svých myšlenek a možná i nechuť okázale odhalovat svůj postoj. (Kahn 1998, s. 37).[8]

Jestli Platón prostřednictvím své tvorby zamýšlel proměnit morální a rozumovou kulturu své doby, tak se mu to rozhodně povedlo. Není se tedy čemu divit, že se jeho dílo stalo předmětem zájmu řady autorů. Jeho dialogy byly podrobeny nečetnému množství vědeckých i laických rozborů a interpretací. Důvodem tohoto velkého zájmu o Platónovo dílo není pouze touha proniknout do tajů jeho filosofie a poskytnout její výklad či podrobit ji kritice, ale také zájem o jeho literární um, o odhalení rafinovaného plánu, který snad při psaní zamýšlel. (Kahn, 1998).

Od počátku 19. st. můžeme sledovat dva hlavní směry při intepretaci Platónových dialogů. Každý z těchto směrů zastává odlišný způsob čtení Platónových dialogů, způsob, jakým lze na dialogy pohlížet. (Kahn 1998, s. 14). První směr navazuje na F. Schleiermachera, který jako první formuloval myšlenku, že Platón zastával jednotnou filosofickou vizi, kterou uplatnil při psaní většiny svých dialogů. Zdůrazňuje tak vzájemnou souvislost a propojenost myšlenek v jednotlivých dialozích. (Patočka 1991, s. 20). Stoupenci tohoto *unitářského směru* zastávají Schleiermacherovo tvrzení, že Platónův světonázor byl po celý jeho život neměnný. Jeho životní nauka se podle nich různým způsobem zrcadlí v jednotlivých dialozích, které se zabývají jedním problémem z mnoha hledisek. Dohromady však tvoří pevné těleso, jednotnou filosofii, které byl Platón po celý svůj život věrný. Skutečnost, že se dialogy od sebe různí, pak vysvětlují odlišnými literárními momenty. (Kahn 1998, s. 15).

Od tohoto pohledu se odklonil K. F. Hermann, který se začal zabývat otázkou vývoje Platónova myšlení a filosofie, a byl první, kdo určil jeho ranou tvorbu pomocí sókratovského období. Na jeho myšlenky navazují zastánci tzv. *vývojového směru*, který můžeme označit za tradiční. Ti tvrdí, že Platónovo myšlení podléhalo vlivům různých faktorů a proto také prošlo

[8] Citované strany z Kahna (1998) 6 – 42 jsou převzaty z pracovního překladu Tatiany Sinenkai.

jistým vývojem. Tyto změny myšlení se podle zastánců vývojového pohledu měly odrazit především v nauce prezentované v dialozích, které měl údajně psát v různých myšlenkových stádiích svého života. K. F. Herman se pokusil rozluštit časovou posloupnost, ve které Platón své dialogy psal. Tento pokus však skončil neúspěchem. Hermann nicméně rozeznává tři stádia Platónova spisovatelského období: sókratovské období, kdy je Platón pod přímým vlivem myšlenek svého učitele; dialektické období, které odpovídá době, kdy byl Platón na cestách; a poslední konstruktivní období. (Patočka 1991, s. 20).

Na Schleiermacherovu a Hermannovu filologickou interpretaci po dlouhé odmlce navázal až L. Campbell. Koncem 19. st. vyšla jeho stylometrická studie, která poskytla rozdělení dialogů do tří po sobě jdoucích skupin – skupina raných, středních a pozdních dialogů. Campbell se významně přiklonil k vývojové tendenci, když první skupinu spisů označil za sókratovskou. Právě ztotožňování raných dialogů se sokratovských obdobím, tedy s obdobím, kdy byl Platón stále ještě silně ovlivněn názory svého učitele a kdy tudíž byla intenzita těchto názorů v jeho díle nejsilnější, je významným znakem zastánců vývojové tradice. Vývojový přístup také předpokládá, že Platón v daném období sdělil ve svých spisech vše, co právě věděl a co si momentálně myslel. Tento názor ale podrývá Platónův spisovatelský důvtip a nepočítá s možností, že to mohl být autorův literární záměr. (Kahn 1998, s. 14 –16).

Otázka chronologie dialogů však zůstává stále problematická a možnost jejího rozřešení sporná. Ani pomocí filologického či filosofického rozboru děl nelze s přesností určit, v jakém pořadí Platón své spisy psal. V případě unitářského pohledu to snad není ani natolik podstatné. Zůstává zde také možnost, že Platón mohl psát několik děl ve stejnou dobu. (Kahn 1998, s. 20). „Vývojoví“ autoři učinili nemálo pokusů o chronologické rozdělení dialogů, přičemž výchozím bodem se zdají být tři Campbellovy skupiny. V tomto ohledu panuje mezi autory více méně shoda, avšak konkrétní řazení některých dialogů je stále předmětem sporu.

Na základě několika faktorů, jakými jsou např. zprávy antických autorů, odkazy v dialozích na historické události, statistické studie, se dnes rozlišují tři, popř. čtyři skupiny Platónových dialogů, které odráží jeho domnělý myšlenkový vývoj. První skupina spisů se věnuje etickým problémům, které řeší pomocí dialektické metody.[9] Ve většině případů však

[9] Dialektika – původně metoda zkoumání pojmů a hledání definic, založená na soustavně vedeném dialogu. (Encyklopedie antiky, 1974).

zůstávají vyřknuté otázky bez odpovědí. Platónovy myšlenky jsou v této skupině prezentovány jako silně sókratovské. Druhá skupina rozpracovává Platónovou nejvýznamnější nauku, tedy nauku o idejích. Sókratovskou kritiku zde střídá snaha o pozitivní řešení problémů. Ve spisech poslední skupiny Platón doplňuje či upravuje své dřívější názory. Jako ukázku tohoto tradičního dělení dialogů použiji přehled, který poskytuje Encyklopedie antiky (1974).

Chronologie Platónových dialogů – tradiční dělení

I. Rané dialogy – spisy sókratovského období:

Lachés, *Charmidés*, *Euthyfrón*, *Lysis*, *Hippiás Menší*, *Ión*, *Hippiás Větší*, *Obrana Sókrata*, *Kritón*, *Gorgiás*.

II. Střední dialogy – spisy období zralosti:

Menón, *Kratylos*, *Euthydémos*, *Menexenos*, *Symposion*, *Faidón*, *Ústava*, *Faidros*.

III. Pozdní dialogy – spisy z období stáří:

Parmenidés, *Theaitétos*, *Sofistés*, *Politikos*, *Filébos*, *Timaios*, *Zákony*, *Kritiás*.

2.1. Kahnovo pojetí Platónových dialogů

Na první výše zmiňovanou tradici, tradici unitářskou, navazuje renomovaný autor, emeritní profesor Pensylvánské univerzity Charles H. Kahn. Kahn poskytuje významnou interpretaci Platónových děl. Jeho celoživotní studium Platóna dalo za vznik nového vzoru pro chápání Platónových dialogů. Kahnova interpretace vychází ze tří odlišných přístupů, které jej ovlivnily v průběhu jeho studia i učitelské kariéry. Jedná se o literární přístup, který získal v rámci studia na Chicagské univerzitě, studium na Kolumbijské univerzitě jej naučilo pohlížet na Platónovo dílo z historické perspektivy a nakonec filosofickou interpretaci si osvojil při své učitelské kariéře. Ve svém díle *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form* tyto tři přístupy spojuje a nabízí tak nový pohled na Platóna a jeho dílo, jímž se v zásadních okamžicích liší od tradičního pojetí. (Kahn 1998, s. 7).

Kahn především považuje Platóna vedle skvělého myslitele také za vynikajícího spisovatele. Takzvaný sókratovský dialog pak chápe jako literární žánr. V rámci tohoto žánru Kahn poukazuje na souvislost mezi způsobem, jímž Platón prezentoval své myšlenky a jeho

osobní neúčastí v rozpravách. Platónovo nepřímé podání své filosofie interpretuje jako záměrný čin. Dále Kahn zastává mínění neměnnosti Platónova světonázoru. Podle něj nacházíme v jeho dialozích promyšlenou kontinuitu a to především, mluvíme-li o raných a středních dialozích. Dialogy této skupiny jsou podle něj *součástí ucelené filosofické vize*, která je nastíněna v raných dialozích a která vrcholí v dialozích středních, především pak v *Ústavě*. V tomto ohledu vyjadřuje svůj unitářský postoj a zároveň se tím staví do protikladu k pojetí vývojovému. Tímto postojem ovšem Kahn neříká, že by Platónovy myšlenky zůstaly po celý jeho život beze změny. Důvodem příklonu mnoha autorů k vývojovému přístupu je podle něj rozmanitost dialogů jak po formální tak i obsahové stránce. K tomuto mínění přispívá také tradiční dělení dialogů na rané, střední a pozdní. (Kahn 1998, s. 6-9).

Pro vývojové pojetí je též charakteristické stavění Platónova a Sókratova myšlení do jedné roviny. Tvrzení, že Platónovy myšlenky jsou vyřknuty ústy Sókrata, je dle Kahna odvážné a to především mluvíme-li o raných dialozích. Sókratův vliv na Platóna ale popřít nelze, stejně jako nelze popřít Platónovo zaujetí Sókratovou osobou. Stačí jen nahlédnout do dialogů, kde Sókratés téměř všude figuruje jako hlavní postava. Už to je nediskutovatelným důkazem Sókratovy důležitosti v Platónově filosofii a životě vůbec. Není snad odvážné říci, že se Platón na svého učitele díval jako na něco morálně dokonalého, co je podobno bohům. O tom svědčí přinejmenším prohlášení ve *Faidónovi*: „muž nejlepší a nejspravedlivější své doby.“ (*Faidón*, 118 in Kahn 1998, s. 42).

Rozpor mezi tradičním vývojovým a Kahnovým přístupem vyvstane také v momentě, narazíme-li na otázku týkající se účelu Platónovy tvorby. Kahn odmítá názor, že by Platónovým cílem při psaní především raných a středních dialogů byl pouhý výklad jeho filosofie. Podle něj usiloval spíše o to, čemu se ve filosofii říká *metanoia,*[10] tedy aby lidé prostřednictvím čtení jeho dialogů sami našli cestu k pravému poznání a odvrátili se od lživých stínů. Tento zásadní obrat měl nastat především v morální a rozumové orientaci. (Kahn 1998, s. 6-9.).

Co se týče rozdělení dialogů do tří skupin, považuje Kahn tento počin za základ pro každou interpretaci. Nemusí se však nutně jednat o chronologickou posloupnost. Kahn (1998) obdobně rozlišuje tři skupiny. Do první skupiny zařadil navíc šest etap, které však, jak tvrdí, nemůžeme s jistotou považovat za chronologické, jedná se nicméně o jeho osobní dojem. Upozorňuje také, že tyto etapy nemají znázorňovat posun v Platónově myšlení, ale „různé

[10] Řecky změna mínění.

okamžiky v literární prezentaci Sókrata a různé přístupy k jeho filosofickému postoji v *Ústavě*.“ (Kahn 1998, s. 23).

Kahn dále navrhuje proleptické čtení dialogů skupiny I. ve vztahu k *Ústavě*. Tyto dialogy představují různé podoby týž ideje, které se sbíhají do stejného středu, do vrcholu Platónova filosofického záměru prezentovaného v *Ústavě*. Následným seřazením dialogů Kahn doporučuje pořadí, ve kterém by se dialogy podle jeho názoru měly číst. (Kahn 1998, s. 22).

Pořadí Platónových dialogů – Ch. Kahn

Skupina I

- *Obrana Sókrata*, *Kritón*
- *Ión*, *Hippiás Menší*
- *Gorgiás*, *Menexenos*
- *Lachés*, *Charmidés*, *Euthyfrón*, *Prótagorás*
- *Menón*, *Lysis*, *Euthydémos*
- *Symposion*, *Faidón*, *Kratylos*

Skupina II

Ústava, *Faidros*, *Parmenidés*, *Theaitétos*

Skupina III

Sofistés-Polítikos, *Filébos*, *Tímaios-Kritiás*, *Nomoi* (*Zákony*)

2.2. Přechodné dialogy

Dále se budu blíže zabývat skupinou dialogů, které Kahn zařadil ve svém přehledu do čtvrté a páté etapy první skupiny. Jedná se o spisy *Lachés*, *Charmidés*, *Euthyfrón*, *Prótagoras*, *Menón*, *Lysis* a *Euthydémos*. Tato skupina tvoří přechod mezi naukou prezentovanou v *Gorgiovi* a naukou *Ústavy*, *Symposia* a *Faidóna*. Proto je Kahn příznačně označuje jako *threshold dialogues*, tedy dialogy přechodné.[11]

Dialogy první, druhé a třetí etapy se vyznačují konkrétním literárním žánrem, který Kahn nazývá *logos Sókratikos,* neboli „hovory se Sókratem“. (Kahn 1998, s. 13). S přechodnými dialogy se žánr mění na tzv. „aporetický dialog s pseudohistorickým prostředím“ (Kahn 1998, s. 16). Přechodné dialogy jsou vyjádřením Platónova filosofického plánu, k jehož představení zvolil cestu jemné a postupné formulace problémů. Tento plán

[11] Také předstřední dialogy. (Kahn 1998, s. 22).

dovrší ve zmiňovaných středních dílech, přičemž *Ústava* nauku všech sedmi dialogů zakončuje a objasňuje. Tento plán je nicméně příliš jemně ingresivní na to, aby šel poznat z pozice přechodných dialogů samotných. Na to je potřeba dialogy střední. (Kahn 1998, s. 148).

Na první pohled se může zdát, že každý dialog ze skupiny označené jako přechodné, je zcela jiný. Najít společného jmenovatele všech sedmi spisů je obtížné. Vyskytují se v nich jisté podobnosti, které se překrývají, ale nejsou pro všechny stejné. Pozornější pohled ukazuje, že všechny spojuje aporeticko-proleptická struktura. Tedy témata, která jsou v každém z nich navrhnuta, nenachází ani v jednom případě zcela úspěšné řešení. Tato témata předjímají nauku představenou v *Ústavě*, která již poskytuje rozřešení. (Kahn, 1998).

Při svém rozboru Platónovy etiky ctností se obzvlášť zaměřím na pět ze sedmi představených dialogů. Jedná se o dialogy *Lachés*, *Charmidés*, *Euthyfrón*, *Prótagoras* a *Menón*, a dále doplním vysvětlení z hlediska vybraných knih z *Ústavy*. Ústředním tématem všech pěti spisů je ctnost, každý ji však pojímá osobitým způsobem. První tři dialogy nazývám podle Kahnova vzoru *definičními*. (Kahn 1998, s. 148). Jejich hlavní postavy zde mají za pomoci Sókrata za úkol vymezit vždy jednu konkrétní ctnost. V případě *Lachéta* se jedná o statečnost, *Charmidés* se snaží definovat rozumnost (*sófrosyné*) a *Euthyfrón* pátrá po definici zbožnosti. Sókratés však své partnery vždy vyvede z omylu a tak se nepodaří dospět k uspokojivému výsledku. Tento osud s nimi sdílí jak *Prótagoras*, tak i *Menón*. *Prótagoras* opouští snahy definovat jednotlivé části ctnosti a snaží se vymezit ctnost jako celek. Poprvé navrhuje otázku její jednoty. Důležitým tématem je také učitelnost ctnosti. Obdobnými problémy se zabývá i *Menón*, který jak se zdá, navazuje na *Prótagora*. Fakt, že všech pět dialogů končí, aniž by podaly odpovědi na položené otázky, můžeme chápat jako autorův záměrný kalkul, který má čtenáře připravit na konečné názory představené v *Ústavě, Symposiu* a *Faidónu*. (Kahn 1998, s. 33).

Nyní učiním stručný přehled jednotlivých dialogů, přičemž se budu držet Kahnova doporučeného řazení a pokusím se tak ukázat, že v tomto pořadí na sebe dialogy navazují a dávají smysl. Začnu dialogem *Lachés,* který je dle Kahna navržen jako úvodní ke skupině aporetických dialogů. Důvodem k tomuto tvrzení je jednak délka prologu, který trvá téměř do poloviny celého dialogu, jednak to je Sókratova neúčast při úvodní řeči. (Kahn 1998, s. 151). Dále budu pokračovat dvěma zbylými definičními dialogy, *Lachétem* a *Euthyfrónem,* jejichž neúspěšné pokusy při definování konkrétní ctnosti ztroskotávají na podobném problému jako

u jejich předchůdce. Následovat bude *Prótagoras* a *Menón*. Nejdelším dialogem přechodné doby je *Prótagorás*, který na rozdíl od dialogů definičních zkoumá ctnost z hlediska její jednoty. Na *Protágora* tematicky navazuje *Menón*, který se zabývá ctností ze stejného hlediska. Nakonec věnuji pozornost ústředním knihám *Ústavy,* které problematiku ctnosti stmelují a poskytují pro ni ucelený rámec.

2.2.1. Lachés

V tomto krátkém dialogu se setkáváme s věkově rozmanitou skupinou aktérů. Vystupují zde Lysimachos a Melésias, otcové mladých synů Aristeida a Thúkydida, kterým chtějí obstarat vzdělání, jež by je učinilo co nejzdatnějšími. Protože si s výběrem vzdělání neví rady, a jelikož sami vzděláni nebyli, žádají o radu dva významné Aténské vojevůdce, Nikiu a Lachéta. Nejdříve probíhá konverzace pouze mezi těmito čtyřmi aktéry. Sókratés je do společné konverzace vyzván až po úvodní rozmluvě.

Počáteční konverzaci zahajuje Lysimachos. Společně s Nikiou, Lachétem a Melésiem právě shlédl Stésileovo šermířské představení a nyní se vojevůdcům chystá svěřit svou a Melésiovu starost. Svým synům by rádi zařídili to nejlepší vzdělání, ale sami nevědí, jaké by to mělo být. Někdo jim doporučil právě šermířskou nauku. Od svých rádců tedy žádají, aby vyjádřili svůj názor ohledně šermířského umění. Nyní již do konverzace vstupuje Sókratés, který se zdržoval poblíž. Lachés s Nikiou představují Sókrata Lysimachovi, jelikož ten dosud neměl příležitost jej poznat, a doporučují jej jako vhodného poradce k rozpravě. Sókratés však vybídne Nikiu a Lachéta, aby jako starší vyjádřili svůj názor první. Nikias se o šermířském umění vyjádří kladně. Podle něj stojí za to se mu učit, protože prospívá tělu, je užitečné při boji a jeho trénováním se muži trénují rovněž ve zmužilosti. Lachés je ale opačného názoru. Šermířstvím voják nevynikne v boji, nestojí tedy za to se mu učit. Je to tedy jeden proti jednomu a tak Lysimachos žádá Sókrata, aby věc rozsoudil, chtěje se rozhodnout na základě počtu hlasů.

V následné vsuvce, ještě před vlastním dialektickým zkoumáním, využije Sókratés toho, že dostal slovo, aby otočil směr konverzace. (Kahn 1998, s. 152). Společně s Melésiem se shodnou, že správný soud nespočívá na počtu soudců, ale na tom, kdo má o dané věci vědění. Musí tedy hledat byť jen jednoho znalce té věci, v čem je dobré chlapce vzdělávat. A jelikož se vzdělání vztahuje k duši, hledá se odborník, který ví, jak zacházet s duší. Téma rozpravy se zde znovu posune, když Sókratés navrhne, že by ještě dříve nežli odborníka měli hledat co je to, čehož odborník se vůbec hledá. Když tedy chtějí zajistit, aby se staly duše

chlapů lepšími, potom musí zkoumat to, jakým způsobem má zdatnost přistoupit k duším těch chlapců. A aby přišli na tento způsob, musí zkoumat, co to zdatnost je. Zdatnost je ale pro tuto diskusi příliš široký pojem, míní Sókratés, a tak bude nyní stačit pojednat o jedné její části, o té, která se vztahuje k šermu, tedy o statečnosti.

Tím se konečně dostáváme k definici statečnosti. Lachés neváhá poskytnout odpověď na to, co je to statečnost. Filosofické rozmluvy mu ale nejsou blízké, o čemž svědčí jeho první odpověď. Statečnost vymezí konkrétním příkladem statečnosti: „jestliže by totiž někdo chtěl vytrvávaje v šiku brániti se proti nepřátelům a neutíkal, dobře věz, že ten by byl statečný." (*Lachés* 190_E).[12] To ale není odpověď na položenou otázku. Lachés tedy učiní ještě jeden pokus o definici statečnosti, tentokrát ji vymezí jako jakousi „vytrvalost duše." (*Lach.* 192_B). Tato odpověď je velmi obecná, zahrnuje totiž také vytrvalost škodlivou a zlou, například tvrdohlavost. Statečnost má ale být věc krásná a dobrá. Lachéta, nenacházeje pro tuto věc již dalších slov, střídá v rozpravě Nikias. Ač svou odpověď převzal Nikias od Damóna a ten zase od sofisty Prodika, zdá se být lepší, než odpověď Lachétova. Nikias považuje statečnost za „znalost věcí hrozivých a nehrozivých." (*Lach.* 195). Sókratés namítá, že hrozivé věci jsou zlé a očekávané, tudíž budoucí, a jejich znalost pak má být statečností. Vědění však rozumí věcem minulým, budoucím i přítomným, bez ohledu na čas. Je-li tedy statečnost znalostí, nemůže být znalostí strašného a nadějného, protože to jsou znalosti pouze věcí budoucích. To by byl výměr pouze třetiny statečnosti. Konverzaci ukončí Lysimachos, aniž by se otázka statečnosti vyřešila. Tak dialog končí v aporii.

2.2.2. Charmidés

Dialog *Charmidés* nabízí již poněkud komplikovanější rozpravu a v Sókratově elenchu se lze snadno ztratit. V tomto Sókratem převyprávěném příběhu se následující rozmluvy vedle Sókrata účastní dále Kritón a Charmidés. Sókratés nejdříve zodpoví pár otázek týkajících se jeho účasti v bitvě u Poteidaie a poté začne rozmlouvat s Kritiou a následně i s jeho mladým a krásným bratrancem Charmidém. Sókratés si hodlá ověřit, zda Kritiovo tvrzení o Charmidově fyzické, ale především duševní dokonalosti je oprávněné a dá podnět k tomu, aby se Charmidés připojil do rozpravy, předstíraje, že chce vyléčit jeho bolest hlavy.

Počáteční konverzace o tom, jak by Sókratés vyléčil Charmidovy bolesti, plynule přechází ve filosofickou rozpravu. Protože má-li se uzdravit tělo, musí se nejdříve léčit duše,

[12] Dále jen *Lach.*

protože „z duše vycházejí všechny věci i zlé i dobré pro tělo.“ (*Charmidés* 156_E).[13] A protože se zdravím je spojena rozumnost (*sófrosyné)*, nabízí Sókratés Charmidovi zaříkání na rozumnost, jako možný způsob léčby. Pokud by Charmidés tuto ctnost již měl, zaříkání není nutno a postačí jen lupení. Dají se tedy zkoumat přítomnost rozumnosti u Charmida. Pokud tuto ctnost má, bude umět o ni vypovědět. První Charmidův pokus o definici rozumnosti zní, že je to „konat vše slušně a klidně, je to tedy klidnost.“ (*Charm.* 159_B). Rozumnost je ale věc krásná, ale všechny věci konané s klidem krásné být nemusí. V druhém pokusu o vymezení *sófrosyné* o ní Charmidés vypovídá jako o tom, „co způsobuje, že se člověk ostýchá, a dělá ho ostýchavým, tedy ostýchavost.“ (*Charm.* 160_E). Věci vykovávané s ostýchavostí ale taktéž nejsou vždy dobré, naproti tomu, rozumné věci jsou vždy dobré. Nakonec si Charmidés vzpomene ještě na jednu definici oné ctnosti, kterou, jak se později ukáže, pochytil od Kritia. Podle této definice znamená rozumnost „konati své věci.“ (*Charm.* 161_B). Logicky musí být argument opět vyvrácen, jelikož by se obci nevedlo dobře, kdyby každý konal jen své věci.

Tento třetí pokus o vymezení rozumnosti uvádí do konverzace Kritia, který byl doposud jen posluchačem a který také zůstane Sókratovým partnerem v rozhovoru již do konce. Kritias sám vchází do konverzace, protože chce hájit svou myšlenku, která byla vyřčena skrze Charmida a rozehrává sofistickou slovní hru o rozdílu mezi děláním a konáním. (Kahn 1998, s. 190). Následkem argumentů Kritias pozměňuje svou dřívější definici, na „konání dobrých věcí.“ (*Charm.* 163_E). V tomto okamžiku se Sókratés obrací k problematice vědění. Aktuální je otázka, zdali je konání dobrých věcí z nevědomosti také rozumnost, či jen vědomé konání? Podle Kritia nemůže být rozumnost jednání z nevědomosti, a jestli by to z jeho předchozích řečí vyplývalo, je ochoten přiznat chybu, než aby připustil, „že člověk neznající sama sebe jedná rozumně.“ (*Charm.* 164_{C-D}). To vede k tomu, že Kritias svou dřívější definici opět nahradí novou, rozumnost dle něj nyní znamená „poznávat sám sebe.“ (*Charm.* 164_D).

Následující Kritiův elenchos můžeme rozdělit na tři části. (Kahn 1998, s. 192-196).

1. Část objasňující poznání sebe sama (165_C – 167_A): předchozí události mají za následek, že Kritias svou dřívější definici nahrazuje a rozumnost nyní formuluje jako poznání sebe sama. Váže-li se rozumnost s činností poznávat, konstatuje Sókratés, musí to pak být nějaké vědění, „vědění o sobě samém,“ (*Charm.* 164_D) dodává Kritias. Tento neočekávaný obrat způsobí, že věc *dělání* již zůstane uzavřena, zatímco *vědění* se stane hlavním tématem.

[13] Dále jen *Charm.*

Předmětem rozumnosti jakožto vědění je pak dle Kritia ona sama i ostatní znalosti. To by ale musela být i znalostí neznalosti. Souhlasem Kritia s tímto tvrzením se Sókratovi otevírá možnost reinterpretovat Kritiovu definici rozumnosti: „vědění o vědění i nevědění." (*Charm.* 167_A). To by umožňovalo tomu, kdo má rozumnost, rozpoznat svou vlastní nevědomost.

2. Část zkoumající možnost vědění o vědění (167_B – 169_D): tuto abstraktní myšlenku předvádí použitím konkrétních argumentů. Tak například nemůže existovat touha, jejímž předmětem by byla ona a ostatní touhy a nikoli krásné věci. A co by to bylo za zrak, jehož předmětem by byl on sám a ostatní zrakové schopnosti i neschopnosti. S těmihle argumenty nemohou s jistotou tvrdit, že takové vědění existuje, ale aby se dostali k další fázi zkoumání o rozumnosti jakožto vědění i nevědění, prozatím její existenci připustí.

Nyní následuje vsuvka, filosofický střed dialogu (169_D – 171_E): Sókratés sám zkouší možnost sebepoznání. Sókratés nesouhlasí s tím, že by vědění toho, co někdo ví, bylo stejné s věděním toho, co neví, a tak se definice opět upraví: rozumný člověk je takový, který ví a neví. Tak by mohl člověk ale poznat jen to, že má nějakou znalost, nepozná však čeho. Kdyby tedy byla rozumnost vědění o vědění a nevědění, nebyla by moc lidem užitečná.

3. Část zkoumající užitek vědění o vědění (171_D – 175_E): při dřívější definici rozumnosti, tedy že člověk ví, co ví a co neví, nyní posuzují užitečnost takové ctnosti. Nemohou se dobrat k žádnému užitku, který by takto definovaná rozumnost přinášela. Sókratés se nakonec ptá po znalosti, která činí člověka nejšťastnějším, načež Kritias odpoví, že je to vědění dobra a zla! Otázka užitečnosti rozumnosti ale zůstává otevřena, bez úspěšného řešení. Z poslední definice vyplývá, že v tomto případě by rozumnost nebyla prospěšná jednoduše nijak. Rozumnost by mohla lidem prospívat, kdyby byla věděním dobrého a zlého, potom by člověk konal dobro.

2.2.3. Euthyfrón

Účastníky tohoto přímého dialogu jsou od začátku až do konce pouze dvě postavy: Sókratés a Euthyfrón. Jejich setkání před úřadem archonta krále je příznačné, Sókratés je žalován a Euthyfrón jde právě žalobu podat. Nejdříve se se svým problémem svěřuje Sókratés Euthyfrónovi, že na něj podal Melétos žalobu pro kažení mládeže a vymýšlení nových bohů. Zde se objevuje narážka na Sókratův vnitřní hlas, *daimonion*, který mu říká, co nemá dělat. (*Euthyfrón* 3_B).[14] Poté se ptá Euthyfróna, co má v plánu zde pořídit on a Euthyfrón mu začne

[14] Také v obraně Sókrata (*Obrana Sókrata* 36_D).

líčit svůj příběh. Jde žalovat svého otce, protože dle něj zabil člověka. Nedbá přitom nic řečí svých blízkých, že žalovat otce je hříšné, naopak si myslí, že je nanejvýš zbožné, žalovat třeba i otce, pokud se dopustil takového činu.[15] Sám sebe považuje za znalého věcí zbožných a bezbožných. To je významný popud pro Sókrata, který hned využije situace a vyzývá Euthyfróna k výměru zbožného a hříšného.

Euthyfrónova první definice se velmi podobá definici Lachéta, nevyjadřuje se o věci samotné, ale o jednom z mnoha případů té věci. „Zbožné je právě to, co nyní dělám, stíhati toho, kdo se provinil buď zločinem zabití člověka nebo vykradením svatyně nebo kdo se dopustí některého jiného z takovýchto přečinů…“ (*Euthyfrón* 5_D). Sókratés jej na to žádá o přesnější odpověď na to, co je to zbožnost, načež Euthyfrón vypoví o zbožnosti jako o tom, „co je bohům milé, a co jim není milé, je hříšné.“ (*Euthyfrón* 7_A). Ačkoli je tato druhá definice přesnější a obecnější, přesto je také zavrhnuta. Bohové totiž nejsou ve svých názorech jednotní a každý má jiné měřítko na to, co je spravedlivé, krásné či dobré. Tak by mohla být jedna věc zbožná i hříšná najednou.

Třetí pokus o definici zahájí sám Sókratés a rozvíjí koncept týkající se části a celku. Navrhuje označit vše zbožné také za spravedlivé, otázkou je, zda to platí i naopak. (Kahn 1998, s. 173). Tedy zda vše spravedlivé je také zbožné, anebo jsou tyto dvě věci ve vztahu podobně jako část k celku? Euthyfrón však tok Sókratových myšlenek nestíhá sledovat, a tak se mu je Sókratés snaží objasnit na příkladu bázně a studu: „nezdá se mi, že kde je bázeň, je také stud. Neboť podle mého zdání mnozí lidé, kteří se bojí nemocí, chudoby a mnohých jiných takových věcí, mají sice bázeň, ale nic se nestydí těch věcí, kterých se bojí … bázeň má širší rozsah než stud. Stud je část bázně, právě tak jako liché je druh čísla.“ (*Euthyfrón* 12_{B-C}). Oba se shodují v tom, že zbožné je část spravedlivého a pokouší se najít něco, co způsobuje, že se zbožnost od dalších forem spravedlnosti liší. (*Euthyfrón* 12_D). Až do konce rozpravy se neúspěšně snaží tuto odlišnost najít, přičemž ještě několikrát změní definici zbožnosti. (Kahn, 1998, s. 173). Dialog končí bez úspěchu a Sókratés zůstává ve věci zbožnosti nepoučen.

2.2.4. Prótagoras

Dalo by se říci, že toto nejdelší a nejkomplikovanější dílo ze skupiny dialogů přechodné doby navazuje na tři výše uvedené definiční dialogy. Jak jsme mohli vidět, každý z dialogů rozebíral jednotlivou část ctnosti, místy však již odhalovaly otázku jejich jednoty. Tato otázka

[15] Nutno říci, že nikoli úmyslně.

po jednotě ctnosti se stává *Prótagorovým* hlavním tématem. V tomto díle je nám představeno velké množství postav, ačkoli hlavní dialog s filosofickým obsahem se odehrává mezi Sókratém a Prótagorem z Abdér, jedním z prvních sofistů. Dialog je převyprávěn a tak se vyprávěním dostáváme do jiného času a místa.

Jelikož je tento dialog komplikovaný nejen obsahově, ale také svou strukturou, pokusím se jej rozčlenit do částí navržené Ch. Kahnem. (Kahn 1998, s. 211-212). Komplexní prolog můžeme rozdělit na tři části.

1. První část představuje dialog, ve kterém Sókratés převypráví příběh nejmenovanému Druhovi. V něm se Sókratés s mladým Hippokratem vydávají do Kalliova domu, kde právě přebývá jeden z nejznámějších sofistů té doby, Prótagora z Abdér. Tento příběh se dále dostává do popředí celého dialogu.

2. Ve druhé části se odehrává rozhovor mezi Sókratem a mladým Hippokratem, který by chtěl studovat u Prótagora. Prótagoras je sofista a ti si jak známo a nevídáno žádají za své učení peníze. Proto chce Sókratés od Hippokrata zjistit, co jej vůbec motivuje ke studiu u takového sofisty. Co očekává, že se naučí? Kdo je to vlastně sofista a proč je prospěšné u něj studovat? Sókratés Hippokratovi radí, že by měl nejdříve zjistit, zdali bude Prótagorova nauka pro jeho duši dobrá nebo škodlivá. Jelikož na tyto otázky sami odpovědi neznají, vydají se pro ně za samotným Prótagorem.

3. Ve třetí části se rozehrává střídavá argumentace mezi Sókratem a Prótagorem. Tato část obsahuje několik významných milníků. Lze jí tak opět rozčlenit a to na čtyři části. V těchto částech je obsažena filosofická podstata dialogu, vyžadují tedy podrobnější rozbor:

a) Rozmluva o cílech učení sofisty a učitelnosti zdatnosti (320_C – 328_D): Sókratova otázka na Prótagora zní, co Hippokrates, nebo kdokoli jiný, získá, bude-li se u něj učit? Prótagoras odpoví, že se budou učit „o tom, proč přišli. Ta nauka pak jest rozvážnost i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem říditi věci obce.“ (*Prótagoras* 319_A).[16] Tou naukou je tedy zdatnost,[17]o které ale Sókratés soudí, že jí učit nelze. Opak obhajuje Prótagoras ve svém *velkém projevu*.[18] Vypráví mýtus o tom, jak byla mezi lidi rozdělena řemeslná dovednost společně s ohněm, a také jak lidé získali stud a spravedlnost, tedy občanské zdatnosti.

[16] Dále jen *Prót*.
[17] Zdatnost občanská.
[18] *Great speech*. (Kahn 1998, s. 211).

Učitelnost zdatnosti hájí úvahou, že kdyby byla zdatnost věc daná od přirozenosti, pak by se lidé nehněvali na ty, kteří mají jejich opaky (nespravedlnost, bezbožnost aj.), a spíš by je litovali. Ti, kdo se dopustili například nezbožnosti, jsou potrestáni proto, že se od nich očekává náprava a poučení.

b) Sókratés odbočuje od učitelnosti k tématu zdatnosti a jejích částí (329_A-338_E): Sókratés se táže Prótagora, „zdali je zdatnost jakési jedno, a spravedlnost, rozumnost a zbožnost jsou její části, či jsou všechny tyto věci jen jména pro jedno a totéž.“ (*Prót*. 329_C-338_E). Prótagoras hájí myšlenku zdatnosti, ve smyslu jako jsou části obličeje ve vztahu k celému obličeji. Každá část zdatnosti má tedy odlišnou působnost a žádná není jako druhá. Sókratés se jej v elenchu snaží vyvést z omylu, což vede k tomu, že Prótagoras již nechce odpovídat tak, jak Sókratés žádá. Následuje krátká vsuvka, ve které chce Sókratés opustit konverzaci. Nakonec zůstane pod podmínkou, že Prótagoras bude poskytovat stručné odpovědi, aby mu stačil.

c) Sókratova interpretace Simónidovi básně jako formální protiklad Prótagorova velkého projevu (339_A-347_B): přijetím rozporu v Simónidově básni se Sókratés stává terčem Prótagorovy kritiky a role obou mluvčích se tak obrátí. Sókratův dlouhý monolog o smyslu básně a její interpretaci, vede k následnému popření akrasie, tedy popření takového chování, kdy člověk činí zlé věci vědomě. Sókratés zastává názor, že lidé nekonají zlé věci úmyslně, ale z neznalosti dobra. Kdyby vědění dobra měli, nikdy by se zlého činu nedopustili.

d) Sókratův argument pro statečnost, jakožto část vědění (349_B-361): nyní se pozice opět vyměnily a Prótagoras je dotazovaný. Nejdřív se zopakuje dřívější stanovisko o tom, zda „moudrost, rozumnost, zmužilost, spravedlnost a zbožnost náleží jedné věci, či mají svou vlastní jsoucnost a působnost a nejsoucí jedna jako druhá?“ (*Prót*. 349B). Podle Prótagora představuje každá z nich určitou část zdatnosti, čtyři jsou si velmi podobné, ale zmužilost[19] je jiná. Toto tvrzení obhajuje argumentem, že spoustu lidí může být nespravedlivých, bezbožných atd. a přece také mohou být i velmi zmužilí. Sókratés naopak hájí tezi, že statečnost je stejná jako všechny ostatní zdatnosti, všechny jsou totiž jakési vědění. K tomu přidává dřívější popření akratického chování. Z toho vychází, že pokud má člověk zdatnost, má vědění, a jestliže vědění vždy vládne nad libostí, nemohou lidé konat špatnosti ze své vůle, nýbrž z nepřítomnosti tohoto vědění. A jestli je pak zdatnost a všechny tyto její části vědění, pak musí být učitelné.

[19] Také statečnost.

Tento pro účastníky i čtenáře vyčerpávající dialog nicméně také končí neurčitým stanoviskem. Účastníci rozmluvy se rozcházejí s příslibem budoucího pokračování.

2.2.5. Menón

Začátek tohoto dialogu svým tématem navazuje na konec dialogu předchozího. Tematicky tedy můžeme *Menóna* označit za pokračování *Prótagora*, účastníci rozhovoru se ale mění. (Kahn, 1998). Počáteční dialog začíná mezi Gorgiovým žákem Menónem, a Sókratem. Později Sókratés povolá do hovoru Menónova otroka, aby na něm demonstroval vzpomínání, a nakonec do rozhovoru vstoupí politik Anytos, který vystupuje v *Obraně Sókrata* jako jeden ze Sókratových žalobců. (*Obrana Sókrata* 18_B).

Úvodní Menónova otázka na Sókrata představuje ono tematické vlákno, které jej spojuje s *Prótagorem*: „Můžeš mi říci Sókrate, zdali je zdatnost věc učení … nebo cvičení … nebo se jí dostává lidem přirozeností …?“ (*Menón* 70)[20]. Aby na tuto otázku mohli podat pravdivou odpověď, musí nejdřív zjistit, co to je. Sókratovo obvyklé stanovisko, že je neznalý věci, vede ke společnému zkoumání zdatnosti. Menónova první definice přiřazuje zdatnost všem věcem a definuje tak každou jinak: zdatnost muže je dobře spravovat záležitosti obce, zdatnost ženy zase domácnost a být poslušna muže, a podobně. (*Men.* 71B). Zdatnosti se ale podle Sókrata neliší, podstata zdatnosti každé věci musí být stejná. Podruhé zdatnost vymezuje slovy svého učitele Gorgia, jako „schopnost vládnou nad lidmi.“ (*Men.* 73_C). Tuto definici však očividně nelze vztáhnout například na děti či otroky. Naposled se Menón pokusí podat výměr zdatnosti, a nazývá ji „touhou po krásných věcech a býti schopen si je opatřovat.“ (*Men.* 77B). Toužiti po krásných věcech znamená toužiti také po dobrých věcech, což přináší opět téma akrasie. Menón zastává akratické chování, tedy chování, kdy lidé touží i po zlých věcech a přitom vědí, že nejsou dobré. Po dlouhém zkoumání zdatnosti Sókratés zmate a znejistí Menóna tak, že jej Menón obviňuje z kouzelnictví a úmyslného zaříkávání k nejistotě.[21] Menón tak dočasně ztrácí schopnost odpovídat.

Sókratés tedy začne od jiného konce a naznačí zde část své ontologické nauky.[22] O božských věcech slyšel vyprávět od kněží a kněžek, kteří o lidské duši mluví jako o nesmrtelné. I když umírá, znovu se rodí a trvá věčně, a tak poznala všechny věci pozemské i posmrtné. Když tedy vše poznala, jistě ví i to, co je to zdatnost, musí si však na to

[20] Dále jen *Men.*

[21] Přirovnání Sókrata k rejnokovi, který popichuje lidi z jejich nevědomosti, aby se obrátili tou správnou cestou. (*Menón* 80_B).

[22] Více rozvinuta ve *Faidónovi* a kompletně v *Ústavě.*

vzpomenout. Duše si na věci vzpomíná hledáním a učením se. (*Men.* 81_{B-D}). Aby dokázal pravdivost svých řečí, nechá si přivést Menónova otroka, kterého nikdy předtím nikdo neučil, a na něm zkouší rozpomínání. Otrok za pomoci rozpomínání správně odpovídá na Sókratovy otázky ohledně počtů a geometrie, o kterých nemohl nikdy předtím slyšet.

Otrok sice nemá o věci vědění (*epistémé),* ale jisté mínění (*doxa*). Mínění je i v nevědoucím člověku. Rozdíl mezi věděním a míněním je takový, že vědění dosahujeme rozumem, zatímco mínění domněnkou. Pokud má člověk správné mínění, tak to vede ke stejnému jednání, jako kdyby měl vědění. Správné mínění však na rozdíl od vědění není stálé a rádo prchá z lidské duše. Pokud se nám podaří správné mínění uvázat na místě, zůstane a stane se z něj vědění. Vědění pak nabýváme vzpomínáním na to, co duše vždy věděla, ale nyní zapomněla. (*Men.* 98).

Menón se vrací ke své původní otázce, zdali lze zdatnost učit. Trvá na tom i přes Sókratovo upozornění, že pokud neví, co daná věc je, nemohou soudit o tom, jaká je. Za předpokladu, že je zdatnost nějaké vědění, pak ji učit lze. Musí se tedy zkoumat, zdali je to předpoklad správný.

Do konverzace nyní vstoupí Anytos a na příkladu otců a synů zkoumají učitelnost zdatnosti. Mnozí zdatní otcové mají syny, kteří otcovu zdatnost nemají, protože je tomu otcové nenaučili. Nenaučili je to pravděpodobně proto, že tomu naučit nelze.[23] Sókratés také tvrdí, že nikdy nepotkal žádného z učitelů zdatnosti. Bez učitelů není žáků a pak zdatnost nemůže být učitelná. Existuje ale mnoho zdatných mužů, tak kde svou zdatnost vzali? Zdatnost není ani od přirozenosti, není to ani věc učení, ale božím údělem se jí dostává lidem, kteří ji mají. (*Men.* 100_A). Sám Sókratés však vychází z toho, že neví, co to zdatnost je. Až to zjistí, pak teprve mohou být plané závěry ohledně zdatnosti a jejího učení.

2.2.6. Ústava – Kniha II., III., IV., VI., VII.

Výše rozebraná díla řeší dílčí otázky ohledně ctnosti, ani jedno z nich ale neposkytuje plné rozřešení problému, chybí jim jasný závěr a končí v aporii. Tyto dialogy tvoří celek, který nastiňuje Platónovu etickou nauku, a připravují podklad pro její plné rozřešení. Odpovědi na otázky předložené v těchto dílech poskytuje až *Ústava*.

Nyní budu rozebírat pět vybraných knih *Ústavy*, knihu *II.*, *III.*, *IV.*, *VI.*, a *VII*. Tyto knihy poskytují závěry pro výše zmiňované dialogy a společně vytváří ucelený obraz o

[23] Ale pravděpodobně se ji lze učit, člověk však musí sám.

Platónově etice ctnosti. V knihách *Ústavy* již není patrné ono napětí mezi rozmlouvajícími, příznačné pro většinu jeho dialogů. Sofistickou hru řeči a proti-řeči nahrazuje harmonické vykládání, které je povětšinou ve shodě všech rozmlouvajících.

Kniha II., III., IV.:

Ústředním tématem druhé knihy *Ústavy* je další z občanských zdatností, spravedlnost. Rozhovor vede Sókratés s Glaukónem a jeho bratrem Adeimantem.[24] Řeč začíná Glaukón otázkou směřovanou na Sókrata, aby mu vysvětlil, co je to spravedlnost a nespravedlnost a jak působí, jsou-li v duši člověka.

Dlouhou úvodní řeč o spravedlnosti pronáší Galukón. Vyslovuje obecné mínění, které chválí nespravedlnost, ačkoli není stejného názoru. První pojednává o původu spravedlnosti, která vznikla dohodou mezi lidmi. I když je přirozeně dobré činit bezpráví, horší je ho snášet, a tak si lidé vytvořili spravedlivé zákony. (358_E-359_A). Spravedlnost je tedy jakýsi střed mezi beztrestným páchaním bezpráví a jeho snášením bez možnosti pomsty. Spravedliví lidé jsou takoví jen z neschopnosti činit bezpráví, nikoli ze svého vnitřního přesvědčení. Kdyby lidé dostali volnost, byli by přirozeně vedeni k bezpráví jako k největšímu dobru, vědouc, že nespravedlnost je pro ně užitečnější. (359_C). To ukazuje na příběhu lydského pastýře. Rozdíl mezi spravedlivým a nespravedlivým člověkem je pak ten, že nespravedlivý člověk chce pro veřejnost vypadat jako spravedlivý, zatímco spravedlivý jím chce opravdu býti. Opravdu spravedlivý člověk má pak těžký život, jelikož jej společnost soudí jako nespravedlivého, naopak nespravedlivý těží z toho, že se společnosti jako spravedlivý zdá. Z toho mu pak plyne lepší postavení, možnost vybrat si ženu, jakou chce, stýkat se s kým chce a ze všeho má zisk, „protože mu není trapné dopouštěti se bezpráví." (*Ústava* 362_B).

Dále se řeči ujímá Glaukonův bratr Adeimantos, který také uvádí příklady toho, jak se nespravedliví lidé mají lépe, než ti spravedliví. Opět vyjadřuje pouze mínění veřejnosti, nikoli své. Podle obecného názoru tedy spravedliví lidé nemají ze své spravedlnosti prospěch, neboť se společnosti spravedliví nezdají. Nespravedliví lidé jsou i bohy více milováni, protože jim mohou dávat větší dary, kterých nabyli bezprávím. Toto bezpráví páchané na zemi jim nebude na škodu ani po smrti, a to díky očistným obřadům, které takový člověk vykoná. Bez zákonů tedy není důvod dávat přednost spravedlnosti před nespravedlností, je to jen projev vlastní slabosti a neschopnosti.

[24] Platónovy bratři.

Nyní oba bratři prosí Sókrata, aby přispěl k chvále spravedlnosti, aby však vypověděl o ní samotné a o jejích účincích na lidi, bez vnějšího zdání. Sókratés zkoumá nejprve spravedlnost na obci, od počátku její existence.[25] Tedy lidé zakládají obce, protože nejsou soběstační. Každý pak v obci dělá to, co mu jde nejlépe a tím pomáhá sobě i ostatním, v obstarávání k životu nutných věcí. Ale uspokojí-li obec k životu nutné věci, začne se rozrůstat o lidi, kteří poskytují i věci pro potěšení. Jak se obec rozrůstá, potřebuje více prostoru, a ten si musí opatřit okupováním území svých sousedů. Tak vznikají války a s nimi i vojáci, strážci obce. (374).

Aby byli strážci co nejdokonalejší ve své činnosti, musí se jednak hledat takoví mladíci, kteří jsou k tomuto povolání od přírody vhodně vybaveni, musí být rychlí a silní co do tělesných vlastností, a vznětliví, milovní moudrosti co do těch duševních. Poté přichází na řadu výchova, která je zaměřena na cvičení těla i duše. K tomu slouží pro tělo tělocvik a pro duši músické vzdělání, tj. vypravování bájí a zpívání písní. Přirozená vznětlivost, kterou mají chlapci v povaze, se působením výchovy má vyvinout ve statečnost. Musí být také uměření, aby se dovedli ovládat a byli poslušni svých velitelů. (389_D). Nakonec také nesmí napodobovat jiné činnosti, ale plně se věnovat pouze své věci, jinak při mnoha činnostech by dokonalosti nedosáhl. (394_E). K tomu tedy mohou dospět za pomocí výchovy, básní, které by jim měly poskytovat vždy jen dobré a ctnostné vzory, a zpěvů, které do jejich duše přinesou harmoničnost a ladnost. Když bude takto dokonalá duše, učiní zdatné i tělo. Tělocviku i múzickému umění by chlapci měli věnovat stejné úsilí, jinak by mohla nastat nerovnováha a jejich duších by převládla buď hrubost, nebo změkčilost. První pramení ze vznětlivé stránky člověka, druhá z moudrosti milovné. (410_{D-E}). U strážců by měly být v harmonii, protože „kdo je harmonický, jeho duše je uměřená a statečná, kdo neharmonický, zbabělá a hrubá.“ (*Ústava* 411_A).

Dále se Adeimantos táže Sókrata, jestli mohou být vůbec strážci obce vůbec šťastni, když se jim nemůže dostávat tolika dobrým věcem, jako jiným lidem v obci, například dobrého jídla, žen, krásných domů nebo zlata, zdá se totiž, že to všechno činí lidi šťastnými. Sókratés odpovídá, že několik šťastných jedinců netvoří šťastnou obec, ale celá obec musí být šťastná. To ale znamená, že každý musí dělat, co mu náleží, tedy kdyby strážci žili v blahobytu, už by to nebyli strážci. A tak to platí pro všechny, protože buď chudoba, nebo bohatství činí pracovníky horšími. To znamená, že taková obec bude spravedlivá. Má-li být

[25] Analogie obce a lidské duše.

obec dokonale dobrá, musí být vedle spravedlnosti také moudrá, statečná a uměřená. (*Ústava* 427_E). Dále Sókratés pojednává o jednotlivých zdatnostech.

Moudrost: tedy rozvážnost, je v obci na prvním místě. Je to určitý druh vědění, které náleží vládcům obce. Těch je také ze všech občanů nejméně a „pro tuto nejmenší a v čele stojící třídu a pro vědění v této části obsažené byla by moudrá celá obec." (*Ústava* 428_E).

Statečnost: obec je statečná pro tu svou část, která za ni válčí. Statečnost je pak „záchrana mínění o věcech nebezpečných, jež nám bylo zákonem vštípeno při výchově … zachovávati je při starostech i slastech, v touze i ve strachu." (*Ústava* 429_{C-D}). Tato mínění pak má pěstovat gymnastická a músická výchova u vojáků již od mládí, aby je přijali za vlastní a žádná touha, žádost či strach je nevyvrátila. „Takovou síla a schopnost za všech okolností zachovávati správné a zákonné mínění o nebezpečném a ne nebezpečném nazývám já statečností." (*Ústava* 430_B).

Uměřenost: při výchově se podobá harmonii. Je to „řád a jakési sebeovládání v rozkoších a žádostech … uměřený člověk je silnější sám sebe." (*Ústava* 430_E). Být silnější sám sebe pak znamená vládu té lepší stránky věci nad horší (431_B). Tato ctnost je pak zastoupena v celé obci, jako harmonie prostupuje všemi vrstvami občanů obce, správci i spravovanými.

Spravedlnost: je pak to, co si účastníci rozpravy stanovili již na počátku, ač na to sami zapomněli. Aby obec dobře fungovala, musí každý dělat to, co mu dělat náleží. Spravedlnost tedy je „konati své a varovati se mnohodělnosti." (*Ústava* 433_A). Kdo se dopouští mnohodělnosti a nezůstává při svém, je vůči své obci nespravedlivý a koná tak zlo.

Tyto čtyři ctnosti se neprojevují jen v obci, ale můžeme je najít i u člověka samotného. Z výše utvořené obce můžeme všechny její ctnosti přenést na lidskou duši. Tři druhy osob, které jsou v obci nositeli daných ctností, lze přirovnat k částem duše. Jednou složkou duše je vznětlivost, druhou je touha po vědění, což můžeme nazvat rozumností, a třetí složkou je smysl pro hmotný zisk neboli dychtivost.

Přirozeně můžeme v duši najít složky dvě: rozumovou, tou duše rozumně uvažuje, a nerozumnou, žádavou složku, která touží po rozkoších a lásce. (439_D). Pak je zde ale ještě vznětlivost, kterou můžeme ustanovit jako třetí složku duše, a ta je přirozeným pomocníkem rozumové části (441_A). Složky obce a duše jsou tedy analogické – složka rozumová, dychtivá

a vznětlivá – a stejně jako tomu je v obci, když každá z těchto složek bude konat své věci, dojde i duše ke spravedlnosti.

Z těchto částí duše by právě rozumová měla vládnout, „poněvadž je moudrá a má péči o celou duši“ (*Ústava* 441_E). Vznětlivá složka by měla pomáhat rozumové. Obě pak budou řídit složku žádavou, protože ta je v každém člověku největší a budou jí usměrňovat, aby příliš nenaplňovala své libosti. Statečnost se pak vztahuje k vznětlivosti, „když si stránka citová uchrání ve strastech i slastech předpis rozumu o tom, co jest nebezpečné a co ne. Moudrý je pak člověk pro tu složku, která v něm vládne a dává tyto předpisy a má v sobě vědění o tom, co prospívá všem ostatním.“ (*Ústava* 442_C). Souladem těchto složek pak z žádostivosti vzniká uměřenost. Když pak všechny tyto složky duše budou konat to, co jim náleží, tedy své věci, dojde duše ke spravedlnosti.

Kniha VI., VII.

V šesté a sedmé knize *Ústavy* Sókratés postupuje dále v budování ideální obce. Nejdříve v knize šesté se věnuje úvahám o zákonodárství a vládci obce. Obhajuje postavení filosofa v čele obce, pod jehož vedením a spravováním může jedině obec směřovat k dobru. Vysvětluje, jaké vlastnosti by měl člověk mít, aby měl všechny předpoklady k tomu stát se filosofem. Dále přechází k tomu nejvyššímu poznání, kterého by měla duše filosofa dosáhnout. Je jím idea dobra, nejvyšší ze všech idejí. Své metafyzické učení ukazuje na třech podobenstvích. Nakonec popisuje nauky, které mají mladým lidem dopomoci k poznání nejvyšší ideje.

Aby obec prosperovala a nehrozil jí a lidem v ní úpadek, musí mít dobrého vládce. Jako nejlepšího možného vládce pro obec ustavuje Sókratés filosofa, člověka moudrosti milovného, který jediný může poznávat podstatu věcí a být dobrý vládcem.[26] Filosofové milují pravdu a nejvíc ze všeho touží po jejím poznání. Aby lidé takového vládce našli, musí sledovat jisté vlastnosti duše, které se projevují již u mladých chlapců. Duše milovná moudrosti se pozná podle toho, že není zbabělá a sprostá, ale naopak je učenlivá, dobré paměti, zmužilá a povýšená. (*Ústava* 494_B). Když se takové duše rozpoznají a navíc podpoří správnou výchovou, mohou jim být svěřeny obce a stát se jejich správci. Duše filosofů musí

[26] Sókratés zde připodobňuje obec k lodi, kde se posádka pře o to, kdo převezeme kormidlo, ve skutečnosti jej však nikdo z nich neumí dobře ovládat. To umí pouze kapitán lodi, který je od ostatních akorát haněn. Tak se tomu má i s filosofem, který všem připadá neužitečný.

tedy splňovat dvě podmínky. Musí být od přírody dobře založená a musí se jí také dostat dobré výchovy. Špatná výchova i u těch nejlépe založených duší způsobí, že se z nich stanou duše ještě horší než kterékoli jiné, díky jejich přirozené síle. Při náležitém učení duše „prospívá a dochází na vrchol dokonalosti." (*Ústava* 492_A). Jako příklad zkažené duše uvádí Sókratés duši, která prošla sofistickým učením.

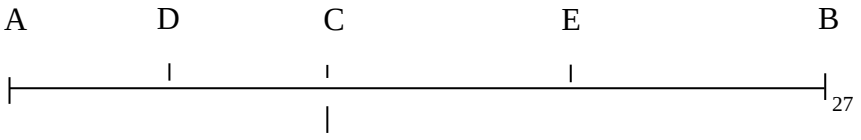
Filosof tedy usiluje o poznání přirozené podstaty věci, jsoucna. K tomuto poznání nepoužívá smyslové orgány, ale rozum, který je se jsoucny příbuzný. Pomocí rozumu dochází k božským věcem a skrze ně se božským sám stává. (*Ústava* 500_D). Musí pracovat nejen na sobě, ale i o ostatní lidi v obci, nastolovat dobré mravy podle božského vzoru. Veškeré konání filosofů pak směřuje k pravdě a dobru. Největším poznatkem, kterého mohou dosáhnout, je *idea dobra*, „jejímž působením spravedlivé i ostatní se stává užitečným a prospěšným." (*Ústava* 505_A).

Idea dobra je nejvyšší ze všech jsoucen a dává smysl všem věcem, i ctnostem. Lidé považují za dobro jedni různé libosti a slasti, jiní zase rozumové poznání. „Avšak co ty, Sókrate, nazýváš dobrem?" (*Ústava* 506_B), ptá se Adeimantos, jelikož mu nestačí mínění lidí. Sókratés tedy vysvětluje ideu dobra na třech podobenstvích: podobenství o slunci, o přímce a nakonec o jeskyni.

Podobenství o slunci ($507_B - 509_C$): existuje krásno a dobro samo, což je podstata všech takových mnohých věcí dobrých a krásných. Tyto podstaty vnímáme rozumem, nevidíme je však smysly. Naopak ty mnohé věci vnímáme za použití smyslů, vidíme je, slyšíme atd. Zrakem pak vidíme věci jasně a dobře v případě, že na ně svítí slunce, díky kterému se lidem z předmětu odráží barva do očí. Podobně je tomu také s duševními jevy. Pokud se duše „upře na to, nač svítí pravda a jsoucno, pochopí to a rozumem pozná … To, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, je idea dobra, ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem." (*Ústava* 508_E). Rozumové poznání a pravda jsou dobru blízké, ale nejsou dobro samo. Dobro stojí ještě výše nad nimi. Stejně jako slunce umožňuje oku vidět hmotné věci, a zároveň tyto věci činí životaschopnými, tak také dobro umožňuje poznávat předměty poznání, a zároveň jim poskytuje jsoucnost.

Podobenství o přímce ($509_D - 511_E$): dále si slunce a ideu dobra můžeme představit jako dva panovníky, první vládne nad smysly vnímaným, viditelným světem, druhý nad světem rozumovým. Tyto světy lze znázornit jako přímku rozdělenou na dvě nerovné části a

každou z nich zase na dvě. Každý úsek se dále dělí na půl. Rozdíl mezi úseky spočívá v míře pravdy. V prvním úseku světa viditelného najdeme obrazy, jako jsou stíny, odrazy ve vodní hladině a jiných lesklých plochách atd. V druhém úseku smyslového světa se nachází reálně existující předměty těchto odrazů, rostliny, živočichové, věci umělé aj. O těchto věcech můžeme nabýt pouze nějakého mínění. I pomyslný svět je rozdělen a jeho první část představuje matematické počty, geometrické tvary, ty poznáváme myšlením. Tyto věci již nahlížíme a chápeme rozumem. Druhou částí je to, co rozum poznává pomocí dialektiky, ideje. Tyto věci poznáváme rozumem a nabýváme o nich vědění. „Těmto čtyřem úsekům odpovídají v duši tyto čtyři stavy, rozumové poznání nejhořejšímu, myšlení druhému, ke třetímu přidej věření a k poslednímu dohadování“. (*Ústava* $511_{D\text{-}E}$).



[27]

Podobenství o jeskyni (514_A – 517_A): toto podobenství demonstruje rozdíl mezi vzdělanou a nevzdělanou duší a světem vnímaným smyly a rozumem. V podzemní jeskyni sedí lidé a jsou zde připoutáni tak, že nemohou pohnout ani tělem ani hlavou, a tak jsou nuceni dívat se jen na protější stěnu této jeskyně. Neví však, že za nimi je velký oheň spolu se zídkou a východem z jeskyně. Za zídkou pak chodí lidé s předměty a stíny těchto předmětů se odráží pomocí ohně na přední zeď jeskyně, kterou připoutaní lidé sledují. Přehlídku stínů pak považují za skutečné věci a různě mezi sebou soutěží v odhadování pořadí těch stínů. Výherci získávají odměnou poctu a moc. Pokud by však bylo jednomu z těch lidí umožněno ohlédnout se za sebe a vyjít za tím světlem, spatřil by skutečné věci a zjistil, že to, co dříve sledoval, nebyla opravdová skutečnost. Když by pak dostal cestou z jeskyně ven, byl by od slunečního světla tak ozářen, že by pro něj zpočátku nic neviděl. Po chvíli by ale spatřil odrazy věcí ve vodní hladině a samotné původce těch odrazů, skutečné věci ve skutečném světě. Nakonec by spařil i slunce, které je původcem všech těch věcí dole. Když by se pak vrátil zpět do jeskyně, nechtěl by již sledovat ty stíny a soutěžit v nich s ostatními, protože již poznal skutečné věci, pravdu a stíny již pro něj nemají hodnotu. Kdyby chtěl ostatním lidem povědět o své cestě a

[27] „AC svět viditelný, CB svět pomyslný; AD stíny, obrazy na vodě spod., DC zvířata, vůbec skutečné předměty viditelné, také modely a výkresy geometrické; CE předměty studia matematického, například trojúhelníky, EB předměty nejvyššího poznání rozumového.“ (*Ústava*, pozn. František Novotný 123).“

přesvědčit je o pravdě, kterou viděl, sklidil by akorát výsměch a byl by považován za neužitečného.

Když pak tato tvrzení spojíme, jeví se nám lidé v jeskyni jako lidé na zemi, a smyslové věci, které vnímají zrakem, nejsou nic jiného než stíny na stěně jeskyně. Budeme-li pokračovat cestou vzhůru, pak oheň v jeskyni, který odráží stíny je podobný slunci, díky kterému vidíme věci na zemi. Další cestu vzhůru můžeme považovat za cestu duše z oblasti smyslů do oblasti, kterou vnímáme rozumem, zde se nachází i všechny ctnosti i samo krásno. Vrcholem poznání pak je výše zmiňovaná idea dobra, která „jest všemu původcem, všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati, ať v soukromí, ať v obci.“ (*Ústava* 517C).

Touto cestou duše musí projít sama a neexistuje učitelů, kteří by do duše toto vědění vložili. Takové učení by vypadalo asi jako „vkládání zraku do slepých očí.“ (*Ústava* 518_C). Úkolem učení je nasměrovat duši správným směrem. Když pak uvidí a zjistí, co je to skutečné dobro, nabude toho pravého vědění a vše bude poznávat lépe. Duše takových lidí jsou pak určeny k vládnutí v obci.

Existují pak určité nauky, které mají tu moc obrátit duši na cestu k pravému jsoucnu. Jednak je to nauka čísel a počtů. (*Ústava* 522_C). Prostřednictvím této nauky se člověku dostává rozumového poznání a skrze ni může dojít až k pravému jsoucnu. Počtářství by se tedy měli učit všichni lidé, kteří zastávají důležité pozice v obci. Válečníku je užitečné pro taktické umění, filosofovi pro poznání jsoucna. Nesmí se jí však zabývat stejným způsobem, tak jako kupci zabývají počty, ale pro poznání samotné. Druhá nauka vedoucí ke jsoucnu a ideji dobra, je měřičství. Nutí duši přemýšlet a tak ji vede k pravdě. Mladí lidé by se měli učit také hvězdářství, ale stejným způsobem jako u ostatních nauk, aby povzbuzovalo k dalšímu myšlení. Užitečné je také učit se harmonii, hledání harmonických a neharmonických čísel, tedy hledání krásných věcí. (*Ústava* 531_A). Pokud se člověk věnuje všem těmto naukám správným způsobem, dobře souží k poznání pravého jsoucna, ale pořád jsou tomu jen jakousi předehrou.

Nejvýše nad všemi výše jmenovanými naukami stojí nauka dialektická. Ta je zároveň nejpodstatnější pro poznání podstaty věcí. Ta se provádí pouze pomocí čistého rozumu, bez použití smyslových vjemů a logickým usuzováním dochází k dobru. Obrazně se jen s pomocí dialektiky můžeme osvobodit z pout, které nás věznì v jeskyni a vydat se na cestu za

skutečným poznáním. Dialektika vyvádí duši vzhůru a používá při tom výše zmíněných nauk. (533_{C-D}). Dialektikem je potom takový člověk, který „při každé věci postihuje důvodný smysl její jsoucnosti.“ (*Ústava* 534_{B}).

V rámci poznání lze také rozdělit určité stupně poznání. Prvním a nejvyšším stupněm je vědění, druhým přemýšlení, třetí stupeň představuje věření a čtvrtý dohadování. Vědění a přemýšlení tvoří dohromady rozumové poznání, jehož oborem je jsoucno. Věření a dohadování společně představují mínění, jehož oborem je dění. (*Ústava* 534_{A}).

Mladí a nadaní lidé by se tedy měli již od útlého věku učit všem těmto naukám v daném pořadí, vyjma dialektiky. Dialektika nesmí být chlapcům předložena příliš brzy, aby ji nepoužívali s nerozumem, nezneužívali při slovních hříčkách a sporech. Nejdříve se musí jejich povahy ustálit, poté již dialektika naplňuje svůj pravý účel. Starší člověk je již v dialektickém počínání rozumnější a touží prostřednictvím něj po objevení pravdy a dobra.

3. Ctnost z perspektivy Ch. Kahna

Nyní se budu věnovat interpretaci Kahnova pohledu na jednotlivé dialogy, které jsou rozebrané výše. Tuto interpretaci nicméně doplním i vlastními východisky. Zaměřím se při tom na hlavní téma všech výše zmíněných dialogů na téma ctnosti.

3.1. Ctnost v definičních dialozích

Definiční dialogy *Lachés*, *Charmidés* a *Euthyfrón* se vyznačují snahou o vymezení jedné ctnosti. Definování určité ctnosti je výchozím bodem dialogů, nikoli však jejich cílem. Dialog *Lachés* připravuje ústřední téma přechodných dialogů, kterým je průprava mladých chlapců v morální zdatnosti. Zahájit praktický morální trénink ale není možné dříve, než se ujasní, co daná ctnosti znamená. Abychom tedy mohli začít s morálním cvičením, je nutné vědět, v čem se budeme cvičit, co daná ctnost vlastně znamená. Nejvyšší úrovní morálního trénování je potom hlubší porozumění dobru. Řečeno slovy Kahna, definiční dialogy dávají přednost teorie před praxí. (Kahn 1998, s. 153 – 155).

Lachés je zaměřen na jednu z občanských zdatností, na statečnost. I přes počáteční zcestné definice statečnosti nakonec dojdou k poznatku, že je to určitá znalost, a sice „znalost věcí hrozivých a nehrozivých." (*Lachés* 195). Člověk, který je statečný, má tedy jisté vědění. Jakých věcí to je vědění, se ale nedozvídáme. A protože *areté* pojímají jako jisté vědění, je zde implicitní předpoklad, že lze učit. Problematika učení ctnosti zde hraje významnou roli. Na konci dialogu je již vymezen cíl *areté*, kterým je činit duše co nejlepšími. (*Lachés* 186).

Dialog *Charmidés* sdílí mnohé podobnosti s dialogem *Lachés*. Od zdůraznění Sókratova velkého vlivu na mladé chlapce, přes podobnost mluvčích, kteří jsou v obou případech významné politické osobnosti, až po snahu vymezit *areté* jako vědění dobrého a zlého. (Kahn 1998, s. 184, 225). Pozornost učení ctnosti však věnuje tento dialog podstatně méně. Zabývá se *sófrosyné*, tedy rozumností či zdravým rozumem, kterou se snaží vymezit jako užitečnou formu vědění. Když pak někdo takové vědění získá, veškeré jeho konání se stává dobrým, což vede ke šťastnému životu. (Kahn 1998, s. 183). Nemalou pozornost věnuje *Charmidés* otázce akrasie, tedy zda člověk, který koná dobro z nevědomosti, je rozumný. (*Charmidés* $164_{B\text{-}C}$).

Posledním definičním dialogem, který se snaží vymezit určitou ctnost, v tomto případě zbožnost, je *Euthyfrón*. Dialog je zaměřen na praktické mravní jednání, ale stejně jako

v předchozích dialozích je prioritní definice. Pokusy o definici zbožnosti zde zahrnují další ctnost, spravedlnost. Spravedlnost v tomto případě úzce souvisí se zbožností. Je spravedlivé žalovat vlastního otce z neúmyslného zabití, a je to vůbec zbožné? Zde je naznačeno téma části a celku, které dále rozvádí *Menón*. Toto téma v *Euthyfrónovi* přechází v téma jednoty ctnosti. Poprvé jsou zde zmíněny vedle zbožnosti a spravedlnosti i další ctnosti, statečnost a moudrost. Všechny tyto ctnosti jsou později odkázány jako části ctnosti. (*Euthyfrón* 78_E).

3.2. Ctnost jako techné v *Prótagorovi*

Téma *Prótagora* navazuje na otázku položenou v *Lachétovi*, otázku o cílech morální výchovy a způsobu dosažení tohoto cíle. Témata rozptýlená do všech tří předchozích dialogů se zde pojí a jejich vysvětlení je již explicitnější. Předně je tento dialog zaměřen na *areté* a její učitelnost. Prótagoras se prezentuje jako sofista, učitel občanské zdatnosti, který si stojí za názorem, že ctnost učit lze. Sókratés stojí názorově proti němu a tvrdí, že ctnosti učit nelze, a pokud by to možné bylo, tak to rozhodně nemohou dělat sofisté. Učitelnost ctnosti lze předpokládat tehdy, je-li ctnost *techné. Techné* přitom chápeme jako určitou dovednost ve smyslu umění či odborné znalosti. Ačkoli je profese *techné* již stará a svým způsobem tradiční, jako např. profese básníků, muzikantů, či atletů, Prótagorás z ní dělá profesi novou, profesi učení moudrosti. Na rozdíl od tradičních technických profesí se ale student sofisty nestane tím, čím je jeho učitel. Prótagoras tedy nabízí učení politickému umění, které prezentuje jako dovednost či vědění. Také Sókratés zde, stejně jako ve většině svých dialogů, vykládá ctnost jako moudrost (*sofia*) či vědění (*espistémé*). (Kahn 1998, s. 2012-2015).

V tomto dialogu ale můžeme najít ještě jiné, čistě sókratovské pojetí ctnosti. Sókratés v počátečním rozhovoru s Hippokratem líčí ctnost jako duševní zdraví. Nabádá Hippokrata, aby o svou duši pečoval, protože je důležitější než tělo. Prótagoru potom přirovnává k obchodníkovi, který prodává nauky pro duše a jako správný obchodník je vychvaluje a přeceňuje, aby každý toužil po jejich koupi. Toto sókratovské pojetí ctnosti jako péče o duši se však objevuje pouze v úvodním rozhovoru Sókrata s Hippokratem a poté už jen v části Simónidovy básně. (Kahn 1998, s. 2015).

3.3. Jednota ctností v *Prótagorovi*

Ve druhé tematické části se přesouváme od učitelnosti k otázce jednoty ctností. Prótagorás poskytuje logické argumenty[28], které od sebe jednotlivé ctnosti oddělují. Je tedy

[28] „Nalezneš mnoho lidí, že jsou v nejvyšší míře nespravedliví, bezbožní, nezřízení a nevzdělaní, ale vynikajícím způsobem zmužilí.“ (*Prótagoras* 349_D).

zastáncem populárního, lidového pojetí *areté*, která chápe ctnost v tradičním slova smyslu, jako udržování norem určité společnosti. Sókratés dle Kahna (1998, s. 218.) představuje výzvu běžnému rozumění ctnosti, rozšiřuje ji a hájí jednotu ctnosti v moudrosti. Statečnost pak pojímá jako odolnost nejen vůči strachu, ale také vůči různým libostem. Vylíčením jednoty ctnosti v moudrosti Platón představuje nový morální ideál filosofické ctnosti, který nacházíme v *Ústavě*. Z dialogu se však nedozvídáme, jakým způsobem je třeba jednotu chápat. Kahn navrhuje takové pojetí jednoty ctnosti, kdy „všech pět ctností má stejný odkaz, všechny odkazují na jedinou věc. … Teze týkající se jednoty ctnosti je potom tvrzením, že se jedná o tu stejnou duševní dispozici, která činí muže statečnými, spravedlivými, uměřenými a zbožnými, stejně jako moudrými. Teze jednoty je tak v morální psychologii důležitým tvrzením, příčinný popis ctnostného jednání. Tento princip značí to, co dialogy popisují z hlediska moudrosti, tedy vědění dobra a zla.“ (Kahn 1998, s. 218-222).

3.4. Sókratovský paradox v *Prótagorovi* a *Menónovi*

Ve druhé polovině dialogu při interpretaci Simónidovy básně, přijímá Sókratés rozpor, který je v básni vyjádřen. Popírá akratické chování, což je označováno jako sókratovský paradox. Lidé podle něj jednají špatně a páchají zlo pouze z neznalosti dobra. Takové chování Sókratés prezentuje jako neúmyslné, a kdyby kdokoli získal vědění dobra, nutně by už konal jen dobro.

Kahn (1998, s. 224-225) situuje učení v *Prótagorovi* do širšího kontextu intelektualistické morální psychologie. Ta se skládá ze tří předpokladů. Za prvé předpokládá, že ctnost je vědění, které člověk potřebuje proto, aby jeho jednání bylo správné, a tedy kdo má vědění dobra, nemůže jednat jinak než dobře. S tím souvisí druhý předpoklad, že nikdo nejedná špatně vědomě. A za třetí, že všichni touží po dobru. Z toho vyplývá, že ctnost je schopnost rozpoznat dobro.

Zdá se, že popřením akrasie nebere Sókratés v úvahu lidskou motivaci, emoce, jako jsou láska či strach, které by překonaly rozum. Existuje jen všemocná touha po dobru. Otázkou zůstává, proč Platón nechal Sókrata takový paradox obhajovat. Podle dřívějších dialogů Platón rozuměl lidským emocím, jinak by například v *Charmidovi* neuváděl Sókrata do tak choulostivé chvilky při rozhovoru s krásným Charmidem. (*Charmidés* $155_{D\text{-}E}$). Sókratés je ale zrovna příkladem člověka, který má své emoce pod racionální kontrolou a proto může být modelem filosofické ctnosti, jak ji Platón popisuje v *Ústavě*. (Kahn 1998, s. 231-232).

Podle Kahna (1998, s. 254-255) Sókratés v *Prótagorovi* odmítá akratické chování z toho důvodu, že tím učiní „rozhodující krok v komplikovaném dialektickém přezkoumání pojmu statečnosti. Sókratův popis statečnosti (jako vědění toho, čeho se máme či nemáme obávat) by se zhroutil, kdyby partner dialogu reagoval: bázlivec často ví, že by neměl utéci, ale jednoduše jej přemůže strach … Tak je stanovena definice statečnosti z hlediska vědění toho, čeho se obáváme, na základě popření akrasie.“ (Kahn 1998, s. 255).

Menón pokračuje v řešení otázek, které vyvstaly v *Prótagorovi*, a začíná učitelností ctnosti. Tento dialog ve svém závěru poskytne již jasnější odpovědi na toho téma, ale tomu předchází ujasnění některých problémů. Nejdříve zde Platón skrze Sókrata naznačuje část svého učení o duši. Lidská duše je podle tohoto učení nesmrtelná a kdysi pobývala ve světě s idejemi. V průběhu lidského života si na ně vzpomíná a nabývá tak vědění. S tím souvisí také rozdíl mezi věděním a míněním. Mínění si člověk utváří poznáváním věcí na zemi, což ale není skutečné jsoucno. Mínění se může stát věděním, když se duše rozpomíná na věci, s kterými dříve pobývala. Mínění se tímto způsobem spoutá a poskytne pevnou formu pro vědění. Když jsou tyto věci objasněny, dochází se k závěru ohledně učitelnosti. Ctnost učit nelze, ale nějak ji člověk získat musí, když existuje tolik ctnostných a zdatných mužů. I když se ctnost nedá vyučovat, každý se může vydat cestou rozpomínání a učit se sám. Sókratés je zde líčen jako rejnok, který společnost k tomuto obratu popichuje.

Již v první části dialogu, v rozmluvě Sókrata s Menónem o definici a učitelnosti ctnosti, naráží na téma akrasie a chvíli mu věnují pozornost. Sókratés popírá akratické chování v reakci na Menónovu definici ctnosti. (*Menón* $77_B - 78_B$). Zde opět explicitně vyjadřuje, že si nikdo nepřeje věci zlé, ale dobré. Toto chtění vyplývá z důvodů škodlivosti a užitečnosti. Zlé věci si lidé nepřejí, protože jim škodí, dobré věci si přejí, protože jsou jim k užitku. Tedy každý, kdo chce a koná zlé věci, dělá tak v domnění, že jsou dobré. Z toho vyplývá, že všichni touží po dobrých věcech. (Kahn 1998, s. 249-250).

3.5. Ctnost z pohledu *Ústavy*

Z vybraných částí *Ústavy* lze cele pochopit Platónovu etiku ctností, o jejichž dílčích částech pojednávaly předchozí dialogy. Kniha II., III. a IV. pojednává o čtyřech hlavních ctnostech, které by měly být v obci dokonale dobré. Tyto ctnosti jsou přiděleny určitým skupinám obyvatel obce. Zaprvé nejvyšší ctnost v obci, moudrost, přisuzuje jejímu vládci, zadruhé statečnost patří vojákům a zatřetí uměřenost by měla prostupovat všemi vrstvami obce. Když pak každý v obci bude dělat to, co každému náleží, dojde obec ke čtvrté ctnosti, statečnosti.

Stejné čtyři ctnosti se nacházejí také v duši, a tak nacházíme mezí obcí a duší analogii. Tři druhy osob, kterým byly ctnosti přiřazeny, odpovídají třem částem lidské duše. Ta má přirozeně dvě protikladné části, rozumnou a nerozumnou. Nerozumnou částí duše je dychtivost či žádostivost, rozumná část obsahuje navíc přirozeného pomocníka, takže vedle z rozumu stojí také vznětlivost. Rozumová složka musí duši vládnout a vychází z ní ctnost moudrost. Vznětlivá složka je nápomocna složce rozumové a tvoří tak statečnost. Obě by pak měly usměrňovat složku žádavou, ze které, když tomu tak je, vychází ctnost statečnost. Čtvrtá ctnost statečnost je přítomna tehdy, koná-li každá, co právě jen jemu náleží.

Kniha VI. a VII. dále pokračuje v ustavování dobré obce. Vedle výše zmíněných čtyř ctností by měla mít dobrá a prosperující obec také dobrého vládce. Tímto zde líčí postavu filosofa krále, který jediný může obci vládnout tak dobře, že bude prosperovat. Filosof jako jediný z celé obce touží po pravdě a tak může poznat podstatu věcí. Duše takového filosofa musí být od přírody patřičně založena a navíc musí projít vhodnou průpravou v učení. Vrcholem jeho učení má být nauka dialektická. Takhle vybavená duše filosofa může dosáhnout nejvyššího možného poznatku, ideje dobra. (*Ústava* 505).

Idea dobra ale není běžně přístupná ve světě, který všichni lidé dobře znají, naopak dá spoustu práce se k ní dobrat. V rámci tohoto tvrzení Platón na třech podobenstvích rozlišuje svět, který vnímáme smysly a svět, ke kterému máme přístup prostřednictvím rozumu. Smyslové věci pak nejsou skutečnými jsoucny, těmi jsou věci rozumem vnímané a poznávané. Nejvyšší ze všech jsoucen je idea dobra, skrze kterou můžeme chápat všechny věci. V tomto případě je důležité skrze ideu dobra chápat ctnost.

Filosof touží a koná cestu za touto nejvyšší ideou. Tato cesta vedoucí také ke ctnosti nicméně není nemožná. Tímto se dostáváme k otázce učení ctnosti. Ctnosti nemůže člověk dosáhnout prostřednictvím učení poskytované učitelem, jde jí ovšem dosáhnout obrácením se k rozumu. Proto je Sókratés líčen tak provokativním způsobem, jako rejnok, který lidi popichuje a jehož cílem je obrátit lidi k rozumu, ke skutečnému, nikoli pozemskému a malichernému poznání.

Závěr

Ohledně Platónovy etiky ctností můžeme z výše uvedených rozborů dialogů učinit určité závěry. Ještě před tím než tak učiním, bych chtěla zmínit předpoklady, ze kterých práce vychází. Za prvé práce stojí na *unitářském* předpokladu ohledně Platónova myšlení. To především znamená, že jeho myšlení a názory chápe jako jednotné, prostupujíc všemi jeho dialogy. Zastává jednotnou vizi, kterou měl Platón při psaní svých prací. Odmítá tedy „tradiční" stanovisko vývojových etap v Platónově myšlení odrážející se v jeho filosofii. Zároveň práce počítá se způsobem proleptického čtení dialogů, které navrhuje Ch. H. Kahn. Dialogy a knihy *Ústavy* tak byly vybrány nanejvýš záměrně, aby ukázaly postupné odhalování Platónova filosofického plánu, který pomalu a jemně odkrývá základní problémy týkající se jeho etické nauky, jež jsou zakončeny v *Ústavě*.

Dále bych také chtěla poukázat na úzkou souvislost mezi Platónovým metafyzickým či ontologickým a etickým učením. Tyto dvě nauky jsou k sobě v takovém vztahu, že bez ontologického učení o jsoucnech, především pak o nejvyšším jsoucnu, dobru, bychom úplně nepochopili etické učení o ctnostech. Vybraná díla jsou navržená také tak, aby práce mohla pojednat o obou těchto naukách. Důležité je chápat ctnosti jako směřující za dobrem.

Ve vybraných Platónových dílech, tzv. přechodných dialozích, se partneři dialogu snaží pomocí dialektické rozpravy dobrat k podstatě ctností, přičemž kolem této problematiky vyvstávají různé otázky. Když se mluví o ctnosti, mluví se o jedné nebo více ctnostech? Co je to zbožnost, spravedlnost, moudrost, statečnost a uměřenost? Je pravda, že lze ctnosti učit, jak tomu nabízejí sofisté? A je zlo výsledkem lidské nevědomosti, nebo se jej lidé dopouštějí vědomě?

Pomocí *Ústavy* se můžeme dopracovat k určitým závěrům ohledně otázek týkajících se ctnosti. Od ctností líčených v definičních dialozích, tedy statečnosti, rozumnosti a zbožnosti, se v *Ústavě* dostáváme ke čtyřem základním ctnostem, které Platón popisuje nejdříve na obci a jejich obyvatelích. V obci se rozumnost vyskytuje u jejích vládců, statečnost u vojáků a uměřenost[29] by měla prostupovat všemi obyvateli. Když se mezi obyvateli obce nebude vyskytovat mnohodělnost, bude obec spravedlivá. Platón líčí analogii mezi obcí a lidskou duší. Duše má dvě části: rozumovou a nerozumovou. Rozumovou tvoří rozum a vznětlivost, nerozumovou dychtivost. Když v duši, stejně jako v obci, vládne rozumová složka a usměrňuje ostatní části, pak v duši vyvstanou ctnosti. Z rozumu vzniká moudrost, ze

[29] Uměřenost je v porovnání s definičními dialogy v *Ústavě* nová.

vznětlivosti se pod vládou rozumu stává statečnost a z dychtivosti či žádostivosti uměřenost. Stejně jako v obci, tak i v duši vzniká za stejných podmínek, kdy každý koná své věci, také spravedlnost.

Tím se dostáváme k ontologii a epistemologii. Lidská duše, jak ji líčí Platón, je rozdílná od těla svou nesmrtelností a tak podobná jsoucím věcem, idejím. Ideje jsou podstatami všech věcí na zemi, na rozdíl od nich jsou skutečně jsoucí a věci na zemi jsou obrazně jen jejich stíny. Idejemi jsou také čtyři zmíněné ctnosti. Věci na zemi poznává člověk prostřednictvím svých smyslů a utváří si o nich určité mínění, *doxa*. K idejím není jednoduché se dobrat. Nevede k nim smyslová cesta, ale cesta rozumu, a pokud cesta dosáhne zdárného konce, získáváme o vědění, *epistémé*. Takže jediná cesta k idejím je prostřednictvím nesmrtelné duše, která se musí na pravá jsoucna, která kdysi když nebyla na světě, viděla. Rozpomínáním se dostává duše k idejím, jejichž vrcholem je idea dobra, nejdůležitější ze všech jsoucen, která jim dává smysl. Z *Ústavy* se dozvídáme, že skutečného poznání těchto idejí může dosáhnout pouze duše filosofa, duše od přírody dobře založena a vhodnými naukami poté vycvičena. Nejdůležitější naukou vedoucí filosofa k poznání, je nauka dialektická, která by k jeho duši měla přistoupit jako poslední.

Z toho můžeme usoudit, že ctnost nemůže nikdo nikoho naučit a že sofisté tvrdící opak, jsou pouhými obchodníky s potravou pro duši, ze které však duše nevyroste. Ale člověk může ctnosti dosáhnout sám, cestou rozumu a rozpomínání. K tomu může člověku někdo dopomoci, existují jisté vzory a ideály, které pomáhají ukazovat cestu k poznání. Za jeden z takových vzorů můžeme považovat právě Sókrata, člověka mravně dokonalého, který popichuje lidi, aby nezakrněli.

Co se jednoty ctností týče, mohli bychom je považovat za jedno z hlediska moudrosti, a z hlediska vědění dobra a zla. Každý člověk touží po dobrých věcech. Někdy se však o zlé věci chybně domnívá, že je dobrá. Když ale někdo skutečně dobro pozná a získá o něm vědění, bude chtít jen skutečně dobré věci.

Seznam použitých zdrojů

1) ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, 292 s. PomFil, sv. 4. ISBN 80-711-3111-3

2) ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2., rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996, 493 s. ISBN 80-901-79

3) ENCYKLOPEDIE ANTIKY. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1974, 743 s.

4) GLUCHMAN, Vasil. *Dějiny etiky*. 1. vyd. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2003, 322 s. ISBN 80-806-8180-5.

5) KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. 1. pbk. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, xxi, 431 s. ISBN 05-216-4830-0.

6) LONG, Anthony. *Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, 341 s. Dějiny filosofie (Oikoymenh), sv. 3. ISBN 80-729-8077-7.

7) MEYER, Susan S. *Ancient ethics* [online]. New York: Routledge, 2008 [cit. 2015-05-02]. ISBN 0-203-64389-5. Dostupné z: http://inspirasi.co/books/1377003761.pdf

8) PATOČKA, Jan. *Platón: přednášky z antické filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992. ISBN 80-042-5609-0.

9) PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón*. 5. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005, 111 s. Platónovy dialogy. ISBN 80-729-8140-4.

10) PLATÓN. *Theagés: Charmidés ; Lachés ; Lysis ; Euthydémos ; Prótagoras ; Gorgias ; Menón ; Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, 540 s. ISBN 80-729-8066-1.

11) PLATÓN. *Ústava*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. Platónovy dialogy, sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.

12) POPELOVÁ, Jiřina. Antická ethika. 1. vyd. Praha: Život a práce, 1948, 31.s.

13) *Rozum, ctnosti a duše*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2010, 137 s. PomFil, sv. 4. ISBN 978-807-2984-572.

14) SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. 6. rozš. vyd., (Ve Vyšehradu 4.). Praha: Vyšehrad, 2010, 363 s. Moderní myšlení. ISBN 978-807-4290-565.

15) SOKOL, Jan. *Morálka a právo: Leges sine moribus vanae* [online]. 2014 [cit. 2015-05-15]. Dostupné z: http://www.jansokol.cz/2014/03/leges-sine-moribus-vanae/

16) SOKOL, Jan a Zdeněk PINC. *Antropologie a etika*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2003, 167 s. ISBN 80-725-4372-5.

17) STRUČNÝ FILOSOFICKÝ SLOVNÍK. vyd. Praha: Svoboda, 1966

18) THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004, 167 s. ISBN 80-717-8806-6.