



K Platónově Ústavě v kontextu spirituální teologie

MICHAL ALTRICHTER

Teologická Fakulta – Univerzita Palackého v Olomouci
Olomunec

ORCID: 0000-0003-2289-1169

Państwo Platona w kontekście teologii duchowości

STRESZCZENIE

Poniższy tekst przedstawia współczesny stan badań nad dziełem Platona *Politeia* w odniesieniu do teologii duchowości. Użyta w nim została metodologia genezy tematów i udzielono pierwszeństwa bezpośredniemu przekazowi Platona przed wszelkimi interpretacjami, które na przestrzeni wieków chrześcijaństwa dostarczyły różne szkoły duchowości. Podkreślona została duchowa kondycja współczesnego człowieka w obliczu powtarzających się problemów, podobnych do tych z czasów Platona: ontologia duchowa poprzedza sytuację polityczną. Autor tekstu próbuje połączyć podstawową ontologię Platona z opisami politycznymi. Umyślnie unika oceny „anomalii” takich jak np. komunizm kobiet (itp.), aby tego typu tematy nie przysłoniły prawdziwego wkładu, jaki Platon wniósł w historię duchowości.

Słowa kluczowe: Politeia, ontologia Platona i duchowe odniesienia, Plato christianus

* * *

1. Představení pramenů

Text postępuje chronologicky. Systematizace témat odpovídá genezi tematiky; vyhodnocení se objeví až při konečném shrnutí. Příspěvek je z oboru spirituální teologie a ta má odlišnou metodologii i východisko než dějiny filosofie. Způsob otevírání témat sleduje vlastní Platónův text; neruší jeho geniální architekturu. Proto samotná témata nemají logiku vnější, ale vnitřní. Ani samotný závěr Platónův nepodává jednoznačné resumé. Jako máme třeba u Aristotela interpretaci Trendelenberga (jazykový postoj),

Bonitze (postoj logický) a Apelta (postoj ontologický), podobně příspěvek rozlišuje takové postoje u Platona; proto text zachovává rozdíl mezi *esse existentiae* a *esse essentiae*. A že *essentia* je *immutabilní*, představuje zmíněnou vnitřní „logiku“. Ve spirituální teologii odbočení (například poukaz na Solovjova, jenž překládal některé Platonovy dialogy) může být pomůckou, které traktované téma nezastiňuje. Příspěvek upřednostňuje spíše to, „co“ Platon říká, než „jak“ to říká, i když je tento dvojitý aspekt pečlivě provázán. Cílem příspěvku není vyhodnocení tak kolosálního fenoménu jako představuje Politeiá, ale poukaz na životnost jeho témat, které jsou i našimi tématy.

Platon si zajisté rád všiml děje. Předložený text také neslouží k popisu interpretací, jejichž vyhodnocení je snadno přístupné¹. Kritické vydání, z něhož většina současných překladatelů vychází, je Joannes Burnet, *Platonis Res Publica*, Oxford classical texts (první vydání 1902); dnes je už standardizováno (naš text se opírá o rok vydání 1962); jsou zde pod čarou vynikající, ale nepřesycené lingvistické alternativy („kultura sdělení“ jako při biblickém Nestle-Aland), jednoduchá, a přitom kvalitní typografie etc. Z Burneta vychází i František Novotný, zatímco Radislav Hošek (nebo Július Špaňár) používá bilingvální francouzské vydání Émila Chambryho. Kolísání názvu mezi Ústavou, Státem, Republikou apod. má své četné teorie, které nyní v kontextu spirituální teorie nehodnotíme. Uvedme si některá podpurná vydání:

Řecké vydání Politeiá s latinskými poznámkami pod čarou u Henniga, *Gothae et Erefordiae* 1829, připravené Godofresem Stallbauem („starodávňá“ typografie), 404 stran. – Řecké vydání Politeiá Karla Friedricha Hermanna u Teubnera, Lipsko 1873, 318 stran, bez poznámek. – V Rowolově vydání klasiků třetí svazek Politeiá, Hamburg 1958 („klasický“ překlad Friedricha Schleiermachers, 70-311, se shrnujícími pojmenováními tematických okruhů). – Schleiermacherův *Plato's Staat* (překlad z roku 1817), revidovaný Kirchmannem u Heimanna, Berlin 870, 11-483. – *Der Staat* v *Sämtliche Werke*, druhý svazek u Lamberta Schneidera, Berlin 1950, 7-407 (tenký, pevný „breviářový“ papír), překlad A. Horneffera. – *Der Staat*, Reclam Stuttgart 1958, 650 stran (od 449 podrobný přehled stavby textu s krátkým shrnutím děje a hlavních myšlenek), překlad Karl Vretska (papír je standardní pro toto nakladatelství, akorát má barevný přebal). – *Der Staat* v *Sämtliche Werke*, pátý svazek u Felixe Meiner, Hamburg 2004 (faksimile lipského vydání z roku 1925), překlad Otto Appelta (a to byl jeho již třetí překlad), poznámky 429-542 (následuje seznam pojmů a jmen; kvalitní paperback, celkově typograficky decentní). – *Der Staat* u Hoffmana, Stuttgart 1857 (švabach 428 stran, ze souborného vydání čtvrtý svazek), v překladu

¹ Srv. stav současného bádání Aleš Havlíček, Filip Karfík, red., *The Republic and the Laws of Plato: Proceedings of the first Symposium Platonicum Pragense* (Praha: Oikoymenth, 1998).

Carla Prantla. – *Las Repubblica* v *Dialoghi*, v pátém svazku u Laterzy, Bari 1956 (11-462, paperback, stručné poznámky, případně grafická znázornění pod čarou, překlad Franco Sartori). – *La Repubblica* u *La nuova Italia*, Firenze 1950 (první vydání 1934, překlad Giuseppe Fraccaroli, 280 stran, stručné poznámky pod čarou, nekvalitní „poválečný“ papír). – *La Repubblica* u Feltrinelli, Milano 1995, překlad Mario Vitali (paperback, 1085 stran, bilingvální vydání, od 901 podrobné a kvalitní poznámky a komentáře). – *La république* u Flammariona, Paris 1966, překlad R. Baccou (507 stran, na konci textu užitečný podrobný seznam jmen díla). – *Gosudarstvo v Polnoje sobranije* u Alfa, Moskva 2015, překlad Jegunova (748-970, skvěle připravené kompletní dílo Platóna v jednom svazku na maximálně úsporném místě, ve vkusné vazbě; poznámky jsou krátké a na konci publikace). – *Štát v Dialógy*, druhý svazek u Tatranu, Bratislava 1990, překladem Júlia Špaňara, (9-356, standardní dobová typografie). – *Ústava* u Svobody-Libertas, Praha 1990, překlad Radislava Hoška (je novější a rétoričtější vzhledem k Novotnému, zejména při uvádění literárních děl klasiků; nevychází z oxfordského originálu, ale Chambryho v Paříži, 477 stran, od 478 jsou poznámky, od 505 je rejstřík jmen). – *Ústava* u Oikoymenh, Praha 2001, překlad František Novotný s použitím překladu (či v návaznosti na něj) Emanuela Peroutky, 359 stran; tentýž překlad, ale ve tvrdé vazbě, u Oikoymenh, Praha 2003 (17-376, poznámky na konci, bez předchozích komentujících vstupů, které jsou ve vydání 2001).

2. Otevření dílčích témat

Ač obklopeni fungující společností spokojených i nespokojených otroků, kteří žili tím, čeho byli schopni, mudrci v sobě nepotlačovali zájem o „shrnující témata idejí“ a rádi za vlahých večerů sedávali po práci s přáteli, zejména v zemědělských prostorách (zahrada, vinice aj.). Je otázka, zda byl spokojenější mudrc, jenž moudrost neunesl či vlastně nepoznal, anebo otrok, jenž pracoval na tom, co mu bylo či zase nebylo vlastní – filosofovat nepovažoval za nutné; a přitom měl větší práva nežli dnešní podnikatel neřkuli dělník, jehož chrání, ale zároveň vydírá sto organizací. Takže „svoboda je vnitřního rázu“ – a tu propojuje Platón s tématem spravedlnosti.

Ústava není primárně koncepcí politickou (jako v případě *Politiky* Aristotelovy, jež je její kritickou reflexí), ale charakteristikou různých orientací člověka. Platónovi nejde o uspořádání obce, nýbrž o vyhodnocení typů rozpoložení duše². Spravedlnost je vnitřní stav a harmonie duše; nepostačí účelné vedení domácnosti nebo umění vydělávat. Když byla společnost přesycena konzumem, provedly ve společenském měřítku

² Srv. Giovanni Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic* (Chicago: University Press, 2005), 49.

„provětrávající filtr“ zase války. Šlechta války nevyhledávala, neboť neměla nikdy početnější příznivce. Všichni byli nabádáni k demokracii, protože ta zaručovala ne právo všem podle mínění všech, ale (právo) podle uvážení zvolených. „Moudrý“ totiž neznamenalo společensky prestižní. „Proč se taková »rozumná moudrost« přesto prosadila a vytrvala“ – navzdory zvoleným jedincům, kteří o ní ani nezavadili, je jedna z otázek, kterou text podprahově sleduje.

Když někdo vedl řeči dlouhé, odpovídalo se mu krátce. Nikdo druhého rozsáhleji neurážel, byť leckteré špičkování příjemné nebylo. A kdo chtěl vyniknout, musel si postavení vybojovat zralostí postoje, zručností v argumentování a věcnými znalostmi. Naučil se také tvořivě čekat. Umělý svět božstev patřil k rituálu a společenskému chování. Byl zdrojem četných slavností i pedagogických usměrnění. Lidé pozorovali přírodu (někteří více hvězdy), ale také vnitřní lidský svět, jenž byl přírodě podřízen. Bylo mnoho vynikajících sentencí, které se ve vztazích neporušovaly, ale (i mechanicky) udržovaly. Přirozeně ani ta nejlepší díla autorů nehovoří v detailech o kolosálních nespravedlnostech (nejen mezi otroky a „nefachčenky“, ale i mezi mudrci a pseudomudrci, ale oběma navzájem apod.): o osudech lidí nešťastných nebo zdánlivě šťastných³.

Platón (či Sókratés) nemá „diamantové“ výroky Aristotelova rázu: jakoby shrnující sumáře bez popisu událostí. Platón často dalekosáhle rozprostírá děj a chování druhých prokládá rytmicky a přirozeně. Někdy je veden „metodou“ básnickou, jindy vědeckou. Nezačne definicí ústavy, ale divák (nyní čtenář) je vtažen do dějství těch, jimž jde o něco, co k jejímu pojmu směřuje. Sókratés přichází mnohdy jako „Poirot“ nejen na konec, aby vyslovil své „Ano, Ne“, ale často sám začíná téma, naklání ke shrnutí či přiměje zúčastněné vyslovit opačná stanoviska. Ne všichni jeho postoj přijmou. Sókrata mnozí i zostouzeli a uráželi (třeba chlubil- podivín Thrasy-machos)⁴. Aristotelés asi více dbá na to, co se má vykonat, aby se optimum realizovalo. Platón tuto dobrou vůli od diváka (čtenáře) spíše předpokládá.

Záměrně knihu první Platón začíná úvahou o bohatství. Hmatatelnost smyslová. Jelikož ví, že se kvůli němu (bohatství), ať už máme s ním spojené téma financí nebo starost o území, zaměstnance apod., začínáme nejvíce svářet, leckdy si závidět. A naopak ten, kdo je druhému přeje, je schopen vyšších věcí. Otrok, jenž nedokáže ocenit dřinu generací bohatých, je stejně špatný jako zaměstnavatel, jenž neocení otroka. Při udržování majetku lze vidět souhru našich ctností. Je zřejmé, že soukromé vlastnictví Platón spíše vylučuje, pakliže ho nepovažuje za jediné dobro. To má později posloužit

³ Srv. Simon Blackburn, *Platónova Ústava: Biografie* (Praha: Beta, 2007), 41n.

⁴ Srv. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: University Press, 1994), 89.

ke chvále těch, kdo majetek viditelný nemají, ale jsou jim jako zralým mudrcům vlastní uspořádané ctnosti.

Platón postupuje tedy od viditelného k neviditelnému, byť definice „pozdějšího celku“ byla již tady přítomná: my na ní participovali. Sókratés nikdy nevykládá na stůl jedno přes druhé, v hromadě „druhů a rodů“: spíše „vysloví krátkou větu“. Reaguje na to, co je centrem; jsou-li lidé konzistentní ve svých postojích, nemusí se reagovat na detail, ale na podstatu; nejsou-li, pak v dialogu ani nehrají význačnou roli. Bedlivě sleduje postoje druhých, s vynikající pamětí uspořádává vyslovené hodnoty a dívá se, co kdo preferuje nebo potlačuje. Zdá se, že dopředu ví, jak později odpoví. Ale přesto jsou odpovědi reakcemi na chování druhých. Má také zkušenost s analogiemi života.

To, čím procházíme – nespravedlnost zaměstnavatelů, naše povadlá chuť se věnovat tomu, v čem déle nevidíme vděčný odraz u druhých, ustálenost pro zvolenou hodnotu uprostřed smíšků a lidí přelétavých postojů – je tu široce zastoupeno. Není nic nového pod sluncem. Vždy jde o tytéž hodnoty, lidi i problémy. Bohové si nás vedou, což znamená, že „existuje přesažné faktum“. Našimi slovy, ustálenými v křesťanství, bychom řekli: Jak jsme stvořeni, co uděláme se svou svobodou uprostřed desítek nesvobod, nakolik dokážeme svěřené dary zvnitřňovat, a že si nás Pán vede a „chce mít takto vyvolené“ – není to umělá konstrukce, ale obdivuhodná harmonie s tím, jak proudí život. A nade vším je věčnost, kvůli níž žijeme – stále opakují ti, kteří jsou v Platónově dialogu prominenty. Jsme-li rozhodnutí číst svědectví mudrců i tehdy, pokud se nám blízký směje, i pokud zbohatlík upozorňuje na užitečnější praktičnosti, i pokud sami textům ne vždy rozumíme atd., žijeme napořád věčnost, jež nepodléhá výkyvům pocitovosti.

„Tím, že nevidíme podstatu, říkáme: Zdá se“, že je někdo spravedlivý, dobrý, věci znalý apod. Podobně v duševní a v duchovní rovině naší spirituální teologie. Nač studovat, když potřebujeme praktické věci, odpovídá duševnímu postoji, který se nechává strhávat smyslovou netrpělivostí. Dále: jako se ihned rozpozná, kdo na citeru (překlad Novotného: kitharu) umí a kdo neumí hrát, při filosofování se ihned nepozná kdo filosofem je a kdo není (335c). A přesto vzniká obtíž: jsou společenství (koinonía), která nepoznají, že dotyčný na citeru hrát neumí. Anebo mu budou říkat, že umí; anebo že jim jeho mizerná hra postačí. Anebo že požadavek solidnější hry ubližuje těm, kdo na ni hrát nedokáže. „Je to projev demokracie: přát každému, aby hře rozuměl, aby každý dosáhl dobré hry?“ Nevyruší naše dovednosti veřejný pořádek? Proč nám tedy „bohové“ dávají odlišné dary, máme-li být všichni („demokraticky“) stejní?

Když by dobro nepřesahovalo všechna zla (335e), tak by bylo dovoleno dobře činit dobrým a zle zlým (například nepřátelům činit zle). Ale

tomu tak není. Nejde o dvě konkurující si podmnožiny (množiny), nýbrž o „dalekosáhlé přesahování dobra vzhledem k tíživým zlům“. Tázat se je snazší než odpovídat. A realizovat optimum je božské. Bude asi důležité, začíná-li antický řečník sdělení slovy U Dia, nebo U Herakla apod., přičemž Platón řekne „bůh“. Že svědčí hovězí maso (338d) zápasníkovi i nezápasníkovi neznamena, že z nezápasníka bude zápasník. Analogicky: že je někdo sycen moudrými sentencemi neznamena, že se z něho stává mudrc; musejí se tu rozvinout jiné veličiny.

Platón a Sókratés. Neanalyzujeme nyní, kdo z nich o věci smýšlel a kdo o ní psal⁵, kdo komu posloužil k užitečnému zviditelnění: zda posloužilo chování ke psanému, nebo psané k tomu, abychom seznali, jak se dotyčný choval. Zajímavé korelace: Sókratés se rozpouští v Platónovi a Platón systematizuje, prohlubuje i modifikuje Sokrata; Aristotelés v sobě nechává Platóna trpělivě rozvíjet; nikdy Platóna nepřejinačuje ani ho explicitně (kromě několika známých témat) nevylučuje⁶.

Jako v počáteční církvi museli být už od počátku ustanovováni vedoucí (podobně např. vedoucí mužové Sk 15,22), a přitom bylo možné i tehdy říci: „Rozhodl totiž Duch Svatý“ (nebyli tam ujařmení, nebyli tam podcenění), muselo totéž existovat i ve společnosti, kde vládli tyranové, kde trvaly rozmanité formy demokracie anebo aristokracie, či jiné hierarchické uspořádání. Tyran nerozhodoval o každém vinném keři, jako demokracie nemohla všem udělovat vzdělání virtuálně, podobně aristokrat nechával delegovat pro velice náročné odpovědnosti své „vedoucí“. Akorát jejich vnitřní formace a způsob nasazení se odlišovali.

Po oddílu o bohatství a vysvětlování forem naslouchání, vedení řeči, tedy o podstatě dialogu, se ve třináctém oddíle dostáváme k otázce: „Je spravedlivé poslouchat vedoucího?“ Lze mít za to, že spravedlnost je to, co prospívá slabšímu a ne silnějšímu, pokud si Platón nepřeje ve svém státě „mít všechny“ za otroky, ale aby jejich práci konali ti, kteří nemají dispozici pro vyšší (složitější) věci? Uzná takovou spravedlnost onen „slabší“? Sofista se dovolává konsenzu, smlouvy (342d); demokrat mínění lidu a aristokrat velkorysosti (vždyť není totožné, že když se skoták věnuje skotu, požije ho a zapomíná, že mu posloužil, s tím když se pán věnuje otrokovi, aby ho co nejvíce využil). Je zřejmé, že nepostačí příběhy o spravedlnosti: musí se pracovat s pojmem spravedlnost (343a); odtud důležitost abstrakce.

Jednostranně řečeno: tyranové vládnou kvůli moci, demokraté jako námezdníci kvůli platu, aristokraté kvůli střeženým zásadám. Tím se neříká, že to (aristokraté) vždy dokázali, nebo že nebyla pohoršení; tím se ani

⁵ Srv. Joseph Hirmer, *Entstehung und Komposition der platonischen Politeia* (Leipzig: Horn und Rapp, 1897), 30n.

⁶ Srv. Francis Michael Cornford, *The Republic of Plato* (London: Kegan Paul, 1945), 29n.

nesdělujte, že (demokraté) neměli dobré záměry, anebo že ti první (tyranové) měli vždy mánií mocichtivosti. Jako neexistuje obec složená pouze z dobrých, tak neexistuje složená pouze ze zlých lidí (347d); proto existuje reflexe (a rozlišování) o vládnutí, nejen forma nějakého nařízení.

Pokud má podle sofisty Thrasymacha nespravedlnost více přednosti nežli kazů (člověk se nemusí blamovat, když tvrdí, že dobro zvítězí, a ono tomu tak není; neexistuje čisté dobro, vždy v něm je více špatnosti; běžně lidé nepoznávají, co je a co není dobré; nikdy nikdo nebyl naprosto dobrý a k dobru došel zlými prostředky; aby udržel dobro, musí používat zlo; člověk je natolik zlý, že dobro neocení; dobrem se odstavujeme od běžného života a běžných lidí a četné jiné důvody), pak jde o nemožnost *vidět živé ideje* a snadnější ochotu přijímat to, co se mluví (míní), co nemá nároky a nikomu nepřekáží. Avšak tento postoj je krátkozraký a jeho plody jsou děsivé. Ale tím, že onen sofista ve věčný život nevěří, říká, že to, co bude po něm, ho již nezajímá.

Ušlechtilá dobromyslnost (348d) je naopak podle Sokrata možná, pokud člověk objevil nadčasové ideje, které i do něho rády vstupují (odtud „ztělesněná“ dobrota). Vidění podstaty a přesahujících idejí spolu souvisí. Ty musejí uspořádat naše sklony a vyhodnocování věcí, jinak nežijeme skutečnost, nýbrž pouhé zdání. Sofista bude rád nazývat opačné stanovisko „sofistickým“, a přitom o svém postoji ví. Jemu jde přednostně o něho samotného. Neuznává námitku, že je sám v sobě rozdvojen a postrádá konzistenci. Bude naopak tvrdit, že jeho zájmy odpovídají jeho dispozicím. Rozlišování neuznává. Leckdy toho hodně zná, ale tím, že nevidí v informacích vnitřní souvislost a jednoduchou podstatu, nepřijme ani nadčasovou jistotu, jež by nebyla z jeho vlastní dílny. Kdo nevidí podstatu, nevidí ani víceúrovňovou skutečnost, takže vytváří umělá („jednoduchá“) hlediska.

Zda dokonalá nespravedlnost je prospěšnější než nedokonalá spravedlnost, je rozpor mezi sofisty a zastánci ontologie dobra (348c). Kdo slovu „ontologie“ neporozumí, dívá se jen na projevy „věci“, a tudíž opouští i svědomí, které s ontologií („řádem stvoření“, analogizovaném do našeho života) souvisí. Zkoumá pak, zda se něco hodí a je užitečné pouze z hlediska „nyní to prospívá“, věčnost mu je vágní. Thrasymachos, předák sofistů, bude tvrdit, že nespravedlivý je také rozumný a dobrý (například pomáhá hodně dobročinným organizacím), protože nebude vidět ontologii a konzistenci osobnosti, jen náročnost „momentky“ (politik dá lidem práci, představený nedělá mezi lidmi rozruch, kněz neohlašuje neatraktivní pravdy apod.). O tom, jak si podmaňují šéfové „firem“ lidi („bez zaleknutí útočit“, 349a), totiž že jsou zdatní („rozumní“) v nespravedlnosti, antický občan věděl rovněž dostatek⁷.

⁷ Srv. Rupert Clendon Lodge, *Plato's Theory of Ethics* (London: Kegan Paul, 1928), 54.

Sofista (349a) jednou usiluje o čistotu logiky – vidět jen „věc samotnou“, jindy zase trvá na souvislostech, ale těch „pohybově sekundárních“ (tj. vztažených na individuální, nikoli univerzální prospěšnost) – a nepřeje si vidět kontext (nepřijímá ani analogii podstaty, jen analogii jevů)⁸. Spravedlivý nechce přednost před sobě rovným, ale před sobě nerovným (349d); nespravedlivý ovšem chce mít přednost před rovným i nerovným. Může být moudrý i dobrý – podle toho, zda moudrost je jevová prospěšnost, nebo „život vyzařující podstaty“ (350b).

Kdo řeční na nějaké schůzi lidu (350e) brzy sezná, že nejde o hájení upřesňujících subdistinkcí, ale o prospěch v tom, co se na prvý pohled jeví. Aby byl řečník konzistentní (351c), musí se opírat o dobro podstaty, jinak propadne (momentálnímu) mínění lidu. Při předkládání problematiky (otázek) lidu je potřebné předkládat je po pořádku (351a); při předkládání přátelům, kteří sledují poddistinkce, lze přistoupit s citlivostí k několika souvislostem najednou. Sofisté dbají o konsenzuální přijetí u druhých; proto se naučili nemít (a tím ani hájit) vlastní profilované stanovisko, a jejich ego („chtíč bez vědomí druhých“) si samo vytváří „pořádek hodnot“ (352b).

Praktická otázka: svár dnešních dnů – je zvláštním úkonem každé věci to, co vykonává buď sama jediná, nebo nejlépe ze všech ostatních (353b)? Jak usmířit (třeba v přístupu vůči pastoračním otázkám v teologii) vyhraněnou ojedinelost coby partikulární zohlednění s odřeknutím se (oné ojedinelé partikularity) vzhledem ke „všem rovným“. A budou všichni rovní, nebude-li partikularit? To je už otázka spirituální teologie: víceúrovňová skutečnost, totiž rozdíl mezi „duševním“ (partikularitou, jež není kenotická, neprošla sebezmařením nejen kvůli něčemu, Někomu, ale díky vtělujícímu a pomáhajícímu Někomu), a „duchovním“ (zúčastněně univerzálním).

První kniha finalizuje Sokratovou smířlivostí (vůči Thrasymachu) – ten nakonec uzná Sokratovo vítězství také proto, že si přeje zachovat vlastní pověst; dosáhnout konsenzu s druhými účastníky hostiny je pro něho důležitější, nežli vězet v osamoceném stanovisku (tedy nejedná se o celobytné přijetí, pouze o „jevové přitakání“); ale také tato první kniha končí vlastní? Sokratovou autorelativizací (relativizací sebe, tím, že vidí před sebou ještě plnější výsledek, hodnotu, vytěžení z diskuze apod.), aby je pozval „výše“ (354d má slavné *oida úden eidenai*: „vím, že toho moc nevím“).

Druhá kniha otevírá otázku, zda dobro je samo dobrem (Aristotelés by řekl: nakolik je bytí bytím)⁹, anebo (a zda jen) v účincích (357b). Zda se bezpráví trpět něco zlého (359a) vlastně „samo o sobě“ nepozná bez účinků – ovšem pokud proti tomu spirituální teologie nerozlišuje duchovní a duševní rovinu. Tím, že antické obce „neznaly teologii“, musejí se spokojit

⁸ Srv. Nicolai Hartmann, *Platons Logik des Seins* (Heidelberg: Giessen, 1909), 28.

⁹ Srv. Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Leipzig: Meiner, 1933), 19.

se smlouvou, s konsenzuálním hlediskem. Pak někdo přijímá spravedlnost i proti své vůli. Tu se vidí, že i zastávaná spravedlnost nemusí být zjištnost. (Na okraj řečeno: leckteré příběhy o neviditelných bytostech by posloužily jako předloha Andersenovým pohádkám, 359e.)

Posouzení života těch, o nichž je řeč (360e), vibruje „mezi zdáním a bytím“ (361b); proto se najednou otevírají nůžky mezi epistemologií (co a jak lze poznat) a ontologií (čím je věc sama). Je věc tím, co do ní „vtlačím“ ze svého, nebo je nezávislou idejí, k níž směřuji? Tak to je i v případě ukřižování (362a; revize novějšího vydání Novotného opravuje: vyzvednutí na kůl): visí spravedlivý, nebo nespravedlivý (ptá se Sókratés)? Anebo: Vyhání otec špatného syna kvůli dobré pověsti rodiny, nebo pro jeho vlastní dobro (363a)? Přísloví „bratr nechť pomáhá bratru“ (362d) je nabízením spravedlnosti, nebo nespravedlnosti? Ti, kdo ustavičně pijí (363e), neruší „dobro“ pití (u jiných). Podle mínění Sokrata: Pouze básníci, jako Homér, dělají z nespravedlnosti – například statečnosti – ctnost. Je „halda knih“ (364e) dobrem, nebo zlem, ptáme se vzhledem k tomu, který se jimi chlubí nebo jejich texty využívá k vedení války. Spirituální teologie: Bez vtělující se pomoci (ze strany Boha) nedokážeme ontologii dobra poukazem na protikladné účinky.

Dominující Glaukón (není to vlastně sám bratr Platónův?) je oproti předchozímu protagonistovi první knihy Thrasymachovi subtilnější a konzistentní. Jeho východisko: zohledňovat ne kvůli osobnímu zájmu, ale abychom druhému neublížili (analogicky: zřící se i Desatera – což bez iniciativy Boha, který sám pomáhá v kolizi mezi osobní nákloností a hájením principu tím, že vloží „postiženému“ satisfakci a jiné). Pokud se říká (368a), že „s vámi se děje něco božsky nadpřirozeného“, jde o metaforu. Sókratés: Potřebujeme bystrý (bytostný, tedy podle viděné podstaty) zrak, abychom zahlédli dobro. Obec spravedlivých žije univerzálním dobrem: nejen dobrým ševcem, pekařem, obchodníkem... Obec nemůže zpravovat třeba podnikatel, protože tomu je vlastní toliko znalost partikulárního dobra (368e). Filosof, jemuž je vlastní univerzální pojetí dobra, není znalcem všech řemesel, ale v řemeslech vidí – na rozdíl od oněch partikulárních odborníků – univerzální dobro.

Různost povolání (370b) hovoří o bohatství univerzálních dober. Solovjovova otázka: Pracuje lépe ten, kdo je znalý mnoha oborů, nebo jen jednoho¹⁰? Jak tedy spojit jakost a množství (371a)? Když se předloží na stůl zákusky (372d), ruší se chuť základního jídla? A pokud sledujeme univerzální dobro obce, co když najednou není místa pro všechny, aby se z toho dobra těšili, takže musejí sáhnout po území druhých (373d)? Anebo:

¹⁰ Srv. Richard Lewis Nettleship, *Lectures of the Republic of Plato* (London-New York: Macmillan, 1898), 106.

proč musí být každý v době války vojákem, když to není jeho partikularita (374b)? Proč se všichni musejí cvičit ve zbroji na úkor svých partikulárních odborností jako je ševcovina, pekařství apod., když tím nedosáhnou všichni stejně skvělých znalostí ve válčení (374e)? Proč jsme vůči domácím mírní a k nepřátelům zlí (a někdo naopak) (357c)?

Měli bychom podle Sokrata rozlišovat mezi „poznání milovné“ (ti, kteří milují objekt z hlediska poznávacího procesu – osvojení si třeba vojenských cviků) a „moudrosti milovné“ (filosofové, který bylo dáno obtiskem jiných „sil“). Dětem vypravujeme nejdříve báje, aniž bychom hlásali jejich pravdivost, protože ony se učí ve formě (jde o proces poznávání, 377a), zatímco ten, který ihned vidí, nepotřebuje jít „přes báje“. Ale není možné obojí zaměnit. A otázka, zda je to spravedlivé, není rozsouditelná (naši) poznatelností, ale zkušeností s božstvem, které „ví, co každému člověku nejlépe přísluší“¹¹ (například „zašantročení“ svěřeného daru působí záhubu vlastní existenci). Odtud: je potřebná účast na věčných idejích (obtisk ontologie).

Pokud bohové válčí s bohy, jakou věrohodnost má pak dobro mezi idejemi? Implicitní požadavek nejvyššího dobra navzdory paletě božstva. Pokud zakladatelům (díla, obce 379a) přísluší znalost všeobecných zásad, pak jim to nebylo dáno nutnou sebestormací, ale obtiskem „vyššího řádu“. Ten, kdo je dobrý, může být i příčinou všeho (zde důkaz existence Nejvyššího podle stupňů, 379c), nikoli ovšem špatného. Pokud někdo trpí trestem a původcem je Bůh (380b), pak to není vysvětlitelné jednoduchou úvahou o dobru, ale znalostí toho, čím sám Bůh žije¹². Pokud je vše přístupné změně způsobené jiným (důkaz *ab alio*, 381b), pak Nejvyšší se nemění – pouze se nám rozdává. Vyloučení změny k lepšímu u Boha¹³ nevylučuje sdílejší vtělování („Bůh nemá mnoho podob“). Od člověka k bohům sestupují často lhoucí básníci (382). Zatímco postup od jednotného a pravdivého v činu Boha je známkou filosofa (382e)¹⁴. Proto i úvaha o spravedlnosti není pouze pohledem na vyhodnocování účinků spravedlnosti, zda jsou či nejsou dobré, ale pohledem na sestupující dobro k nám¹⁵.

Kniha třetí začíná přátelstvím: a to je spojeno s úctou k Bohu. Kdo neuctívá bohy, není schopen přátelství (386a). Abychom nezměkli při tématu přátelství (387c), je potřeba znát realitu božského života. „Pokud má dob-

¹¹ Srv. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 57.

¹² Srv. William Francis Ross Hardie, *A Study in Plato* (Oxford: University Press, 1936), 43.

¹³ Aplikace „boha“ vzhledem k „Bohu“ srv. Endre Ivanka, *Plato christianus* (Praha: Oikoymenh, 2003), 231.

¹⁴ Srv. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London-New York: Routledge Classics, 2012), 78.

¹⁵ Srv. Giovanni Reale, Samuel Scolnicov, *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002), 36, 102, 114.

rá věc transcenci, pak i naše vlastní poznávání musí být transcendentní“ (Kant, 387d)¹⁶. Antičtí bohové se člověku vysmívají (když zakopne, když se mu nevydaří „intimita“, 389a), zatímco křesťanský Bůh má účast na strádání („nemění se, ale rozdává“). Existují rozmanité vrstvy štěstí (392b). Existuje prosté vypravování (narativnost) a vypravování s užitím napodobení (392d) – což je vhodné třeba při homilii rozlišovat. Proto také řečník (397a) není jen přenašeč forem, ale musí mít ontologické zakotvení v tom, o čem pojednává. Jinak se stane sofistou s ohýbajícími se příklony.

(Co si dělá větší nárok na vytrvalost: vypisování poznámek z knihy nebo cvičba v gymnastice? Aristotelská otázka uprostřed zápisků.) Hudební pasáže (teorie hudby), 397c–401a. Analogie tématu „univerzálnosti“: má obsahovat hudba všechny druhy (rytmů, harmonie apod.), aby uspokojila veškeré typy posluchačů, anebo jen jeden, anebo má v sobě sílu ducha, který partikularitu rozlévá automaticky na univerzálnost? Má být hudba smíšená, nebo nesmíšená (podobně divadlo; Platón není vůbec „květnatě složitý“, jak se mylně uvádí, jen vyžaduje jednoduchost, jež je sama výmluvná, 397d). Analogicky: koná v obci každý všechno, nebo jen jedno? A je jeho „partikulare“ nesené duchem, aby zasáhlo všechny (397e)?

Komu můžeme nalévat vonné masti na hlavu: tomu, kdo chce všechno, nebo kdo pouze jedno (398c)? Sókratés: Hudbu tvoří (398d) slova, harmonie a rytmus (Augustin dodává: Plus ještě invence, záměr a cíl)¹⁷. Je-li stanoven bez užití výjimek používání tónin pro tato a ne jiná hnutí myslí (399a), dochází v pozdější době k degradaci hudby, anebo k vývoji ducha, začne-li „perichoréticky“ procházet jakákoli tónina jakýmkoli hnutím myslí (například dřívější oslavné tóniny byly tklivé, dnes jsou durové)?

Musí hotovitel (výrobce) strunných nástrojů sám dobře hrát na nástroj, který vyrobil (399d)? Vyplývá ladnost a neladnost ve tvarech a pohybech z rytmičnosti a nerytmičnosti, jak chtějí formalisté (400c)? Je-li hudba nejučinnějším vychovatelem mezi ostatními projevy ducha (401e), má být uměle ladná, nebo čitelně opisovat zvuky, jak jsou¹⁸? Ale tu Sókratés řekne, že skutečný hudebník vidí pozadí tónu, takže realitou není hřmot, ale celek hudby, hudba nebeských sfér – ne virtuální, ale konkrétní. Analogicky má básník psát verše podle ideálu harmonie, aby poučil a přivedl k povznesení ducha, nebo konstatovat kazy, hřmoty, tedy disharmonii (401b)? Ten, kdo se odvolává na „realismus“ kazů a nedostatků, bude argumentovat nerealitou harmonie, ale zastánce harmonie řekne, že jeho umělá harmonie, oprávně-

¹⁶ Srv. Paul Shorey, *Platonism Ancient and Modern* (Berkeley: University of California, 1938), 96. O souvislostech s Kantovou koncepcí ctností srv. Daniel Devereux, „Socrates' Kantian conception of virtue“, *Journal of the History of Philosophy*, nr 33(1995): 381-408.

¹⁷ Srv. Alfred Edward Taylor, *Plato, the Man and his Work* (London: Methuen, 1926), 72 (jedna z nejlepších studií o Platónovi).

¹⁸ Srv. Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig: Meiner, 1928), 38.

něně vytykaná „konkretistou“, je analogií, tedy odrazem nejvyšší Reality, a proto „objektivnější“ nežli vidění nehotové části, totiž oné nedokonalosti.

Co je pak více: dílo přírody, nebo dílo lidského ducha (401e)? Ten, kdo má alergii na umělý svět, bude velebit přírodu, ale uspokojení v ní nakonec neshledá (příroda někdy mluví rozvláčně, 403e). Krása zasluhuje lásku (402d) a umění přivádí ke kráse (403c) a příroda zase k umění. Vojáci s sebou nosí zásoby, raději rozdělají oheň (404c); básník s sebou nosí přírodu, ale slovem rozdělá oheň. Homér nefandí pochutinám, má jen základní pokrmy. Pochutiny (dobrůtky, lahůdky) jsou vlastní zejména Sicílii a Syrakusám (404d). Lehká děvčata jsou zejména v Korintě (404d), o tom rovněž psal svatý Pavel. Attické pečivo bylo nejlepší v celém antickém světě.

Múzičká jednoduchost je příčinou radostí, ne konstrukčním sbíráním všeho, co se namane (404e). Stržen trvalou churavostí je spíše sportovec (gymnazista) než filosof; nemoci hlavy jsou častější u sportovce než u filosofujících (406b). Proč se dělná třída (406c) léčí rychleji než bohatec (nemusí pospíchat do práce)? A proč to nerespektuje lékař, jenž touží spíše po penězích než po zdraví pacienta, pokud s boháčem nespěchá a s dělníkem je hned hotov? Je cílem jeho práce snaha pomoci, nebo přání vlastnit tučnou odměnu? Přílišná péče o tělo sice unavuje ducha (407b), ale při léčení z nedobrych příčin (u lékaře zatíženého výdělkem) se ochromení ducha projevuje mnohem více. Lékař přistupuje k tělu jinak než gymnastik (409c). Výlučný sport přináší hrubost a vznětlivost (410d), ale jemné myšlení také přivádí ke vznětlivosti. Proto potřebujeme sestoupit do hlubší úrovně skutečnosti, než jsou jevové stránky.

Často argumentujeme tak, že v jedné otázce máme věci vespolek si nepodobné (408d); neměli bychom však pohled na víceúrovňové souvislosti ihned nazývat nekoherentními veličinami. Statečnost souvisí s harmonií, ne s improvizující hrubostí, jež se někdy rozhoduje zbrkle (411a). Přináší hudba změkčilost? Neodvádí od statečnosti? „Ve hře“ jde o rozlišení, „co je a není hudba“ a „jak hudbu zachytíme: směrem k misijní činnosti, nebo k ukonejšení pocitů“, přičemž ten, kdo se jde misijně nasadit, „konejšení“ nevyklučuje. Solidní hudba též vrůstá do našeho života po dávkách („in fieri“, 412a). Hudba nikdy nemluví vysokým slohem básnickým (412b).

Vodíme hříbata do hřmotu, chceme-li zjistit, jak jsou otužilá (413e); podobně někoho přetěžujeme nároky „krásy“. Řecké tóniny nejsou založeny na akordech, ale jsou to výseky jednotného tónového systému („celku“). Pečlivá analýza výjevu frýžského Marsyase (třetí kniha 399e), který podstoupil „utkání“ (zápas) ve hře na flétnu: jde o výjev na Tizianově obrazu v kroměřížském zámku. Apollón hrál na citeru a nad Marsyasem vyhrál. Byl přivázan ke stromu a zaživa z něho byla sedřena kůže. Šlo o střet dvou tendencí: domácí vlivy a vlivy světové; analogie podnětů v církvi (rukoděl-

ně vyrobená flétna pastevce, nebo světovost mnohostrunného citeristy?). Ten, kdo prohrál, flétnista, ovšem může „kenoticky“ plakat¹⁹. Zjednodušující výklad nemusí představovat neznalost tématu, ale stylistické odlehčení.

Třetí kniha končí nezbytím přesvědčování. Takto lze vysledovat růst kvality obce, je-li k dispozici ten, který přesvědčuje na základě podloženého vědění, a ten, který rád přesvědčování přijímá, neboť ví o důležitosti sledovaného předmětu. Ale je tomu doopravdy tak, že máme k dispozici vše (418d)? Psi nesmějí škodit ovcím, byť měli hlad – ale kdo jim to vysvětlí (416a)? Kdo je natolik „zmotivuje“, že budou oplývat zdrženlivostí? Jedině krása, která se dokáže člověka zmocnit. Ale co když na ni někdo „neslyší“?

Platón (Sókratés) rozprostírá postupně, nyní již explicitněji, svá specifická témata: ať nikdo nemá společný majetek, soukromí je důležité jen v tom malém, co každý k životu potřebuje – to ať neslouží nikomu (například předměty denní potřeby, místo k odpočinku, vzpomínkové oddělení zušlechťujících drobných předmětů, třeba památka na zesnulého). Má-li být vše společné, je potřebné prožívat jednoduché soukromí – ve prospěch celku, univerza. Zlato má být v duši, nikoli coby hmatatelné vlastnictví (416e). Když totiž někdo něco vlastní, musí si to hlídat. A strážci nejsou vždy odpovědní; potřebují odměny, formaci, systém motivací apod. Kniha končí „potřebou“ vzdělání. (Petr: „Stříbro ani zlato nemám“, srv. Sk 3,6.)

Kniha čtvrtá začíná tématem: jak někdo může být šťastný duchovním bohatstvím (419a). Nejsme mechaniky, abychom vždy jako malíři nanášeli nejkrásnější barvy na nejkrásnější části těla (420c), i krásu je třeba „dávkovat“. I onen mluvčí když říká, že krása celá vstoupí do duše, potřebuje postupnou formaci: vzdělání (421b). Zbohatne-li hrnčič, přestane být dobrým hrnčičem: ztrácí svou identitu (421d). Je užitečné rozlišovat vzdělávání a výchovu (423e). Přátelům je vše společné: i ženy. Platón tady absentuje v personalismu; žena (děti, jednodušší a služební lidé – tam je pohyblivost vášní, 431c) je toliko předmětem. Jako se nemění múzické zvyklosti v umění, nelze změnit ani tyto zásady (424c). Je dobré se podívat, co revolučního vykonalo křesťanství. Jaký směr výchova člověku dá, takový je i následný život (425c).

Je vhodné, aby se neupravovalo vše zákonem (425c); zejména úzkostlivci, mají-li něco samostatného vytvořit, by byli ještě více spoutáni. Jedině Bůh dává pevnost zákonů (425e); ne jejich smysluplnost či konsenzuální aplikace. Ve věcech bohoopty by se měly zákony měnit co nejméně, neboť jim lidé rozumí velice málo (427b). Vynikají čtyři vlastnosti (jednou ctností, jindy pojmy, 427e): moudrost, statečnost, uměřenost a spravedlivost. Statečnost je naše záchrana, že nehyne se zanikáním věcí (429c). Statečnost i při „žiravině rozkoše“ (430b).

¹⁹ Scénu rozebírá rovněž František Nejedlý, *Dějiny hudby*, t.I (Praha: Kočí, 1930), 339.

Jak začít s výchovou je otázka komplexní, složitá. Jsme lovci, dokola obestupující houšť (431c), nevíme, kterou stopu upřednostnit (432d). Musíme se tedy pomodlit (432c). Vidíme-li podstatu, „nadefinujeme“ projevy. Zejména je potřebné varovat se napevno mnohodělnosti (433b). Krásné je těžké, i když zároveň jednoduché. Vědecké zkoumání (436b) musí zahrnovat směřování k cíli. Napořád Platón „bojuje“ s tématem přesokratiků: mnohost (viditelná nedokonalost) a jedno (podstata neviděná všemi). Ale i stojící člověk se pohybuje (436d), proto „jedno“ oplývá „mnohým“. Přisvědčujeme-li s odpíráním, potvrzujeme, že neexistuje všemi přijatelné jedno, ale jedno, které se musí vymezit vzhledem k mnohému (437b). Krásno je jedno, ale krásných věcí je více. (Poznámky Stobaia, Jowetta a Campbella – vděčné komentáře filologické, ale i ohledně reálií)²⁰.

Gymnos (odtud „gymnastika“) je blízké řeckému „nahý“. Platón zastává parciální eugeniku²¹. O vítěze olympijských her (nějaké její disciplíny) se doživotně postarala jeho rodná obec. Vynikající mužové vždy dostávali větší porce masa. Platónova kvalitativní souvztažnost mezi noetickým úkolem a jeho předmětem byla obetkána pozdější kritikou. Že podle Platóna rozdílné druhy poznávaných předmětů odpovídají různým druhům poznání, bylo rovněž napadáno. Kant vzhledem k matematice postupuje opačně než Platón: její dokonalost odpovídá nepodmíněnosti jsoucna, zatímco Platón matematiku chápe jako nedokonalou – postupuje od svých počátků, aniž by je zkoumala a zdůvodňovala (filosofie podle něho naopak postupuje regresivně: domáhá se poznání absolutního počátku)²².

Eristika, matení pojmy (nejen prázdné krasořečnění po vzoru Gorgiově), odpovídá poměru pojmů k pojmům protikladným a sporným, v nepřesném obrácení soudů a ve spojování různých přísudků s týmž podmětem (proti tomu je Platónova dialektika, nebo celé dílo Aristotela). Ale musíme rozlišovat: úmyslné matení a dobrý záměr s dobrou věcí, špatně logicky představený. Příbuzenectví rozumu s absolutním jsoucnem (pravdou) je důležitou Platónovou tezí²³.

Nevypovídá žízeň o něčem hlubším než o žizni (437e)? „Běžná“ žízeň afirmuje předchozí nastavení touhy. Je důležité rozlišovat nauku a předmět (438c, podobně u spirituální teologie: disciplína a vlastní objekt zájmu). Kdy vzniká abstrakce? Stavíme dům, sháníme k němu cihly, jednotlivé složky apod., a jednoho dne tomu všemu řekneme, aniž bychom všechny materie vyjmenovávali, stavitelství (438d). Ani mnohodělnost (roztroušené, zájmy

²⁰ Srv. Alfred Edward Taylor, *Platonism and its Influence* (New York: Lightning, 1924), 22.

²¹ Srv. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Kegan and Paul, 1945), 65 (jednostranná interpretace).

²² Srv. Wincenty Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic* (London: Green & Co, 1905), 29.

²³ Srv. Léon Robin, *La Théorie Platonicienne des idées et des nombres* (Paris: Vrin, 1933), 88n.

na úkor celku), ani cizodělnost (tedy angažmá v tom, co neodpovídá naší přirozenosti) nemůže anulovat univerzální „celek“. Vždy můžeme s Homérem povědět: Srdce lze pokárat slovy (441c). Nemáme-li ducha uznávání „jinakého“, zkoumání se stává směšným (445a).

Pátá kniha otevírá téma: pravda vyžaduje vysvětlení (449d), nepřišli jsme se najíst slibů (450b). Je to drsná stránka zákona (452c): aby každý konal podle své přirozenosti jeden úkol (453b). Jinak se pak proti své vůli chytáme slovního sporu (453b) a bojovně tvrdíme něco jen na základě pouhého slova (453b). „Sókratés“ představuje analogicky tu a nikoli odlišnou souvislost v uchopení pravdy, nikoli redukující pojem. Je-li filosof zaměstnán oborem obecného zřízení, nemůže zároveň dělat partikularitu, ojedinelost (455a). Okružní cesta k dřívější myšlence (456b): o ženách (srv. také 424n), k těm od 455b do 459d. Místo stále nových šatů spíše solidní ušlechtilost (457b). Spojenectví dvou otázek (457e): ženy a sňatky co možná nejvíce dokonalé (458e); aby nejlepší mužové měli vždy k dispozici nejlepší ženy (459d, eugenika). Mužů přicházejícím z války by měly být dány výsady: ženy k dispozici (459d). Ženy 20-40, mužové do 55 let (rozplovování, 460e). Sňatky kněží a kněžek (461b). Před stanoveným rokem je narozené dítě: nepravé, nezákonné a neposvěcené (461b). Padne-li los od Pýthie, pak může mít dítě i sestra s bratrem (461b)²⁴.

Společenství slasti a strasti svazuje (462b) i nejmalichernější špatné stránky (465c). Jak učinit strážce pořádku nejen kompetentními, ale i šťastnými (446a): vyznamenat údělem dlouhých nocí (468d). Zeptat se na to boha (468d) – není oslovit živého křesťanského Pána. Proč se tady neozývá Sokratovi *daimonion*? Athény: podle Sokrata zpuchřelé město. Oddělit od sebe válku a rozbroj (470b), válku Hellénů s barbary a Hellénů s Hellény (470b), není jako oddělovat orlí (šlechtický) a tupý nos (474d). Umělé nalézání nejmenších intervalů v hranicích intervalů normálních. Podle Homéra (Odyssea) vznikli mužové ze skály. Podle Hésioda (Práce a dni) se lidská pokolení stále zhoršují (srv. prorok Daniel). Slovo „kléros“ odpovídá „půdě“; odtud klerici coby držitelé půdy.

Může filosof toužit po jedné části moudrosti a ne po jejím celku (475)? Moudrost nepředstavuje milovat poslech, podívanou, polohovat hlas a barvitě pokyvat rukou (475d). Předmět poznání a předmět mínění není totéž (478a). Poznávám s jasností, nebo mám neznalost jasnosti (478c)? Můžeme se pohybovat uprostřed jsoucího a naprosto nejsoucího (478d). „Nejsoucno je neznalost, jsoucno poznání“ (478c). „Muž, jenž neuznává krásna samého, vidí jen mnoho krás“ (479a, 479e). „Množství zachytí jen ten, kdo se dívá, aniž by zachytil podstatu“. Absence jistoty, plynoucí z ra-

²⁴ To je někdy úděl rychlo-„katolických“ komentářů: z Platónovy Ústavy běžný student teologie zná téma „komunismus žen“, srv. Paul Natorp, *Platons Ideenlehre* (Leipzig: Meiner, 1903), 101.

dosti z podstaty, přináší právě větší oscilaci kolem rozmanitých mínění. „Existují filodoxové, kteří jsou milovníky mínění, ale to nejsou milovníci moudrosti, podstaty, filosofové“ (480a). Platón míří proti utilitarismu²⁵.

Formální stránka šesté knihy – což je skvělé *laudatio* na „cech“ filosofický – ukazuje, že každá otázka má četné podotázky i vedlejší otázky (484a). Jsou filosofové a nefilosofové, přičemž ti druzí jsou těmi, kteří filosofové být chtějí a na moudrost nemají, nebo, což je většina, kteří po filosofování ani netouží (484b). Pokud lidé nemají vzor v duši (484c), obtížně následují preference při pohledu na množství protikladů. Vždy se postupuje, i při výchově, tak, že poznáme přednostně přirozenou povahu – z toho vycházíme (485a). Poznání vrozené povahy se dá rozvíjet. Z jakého titulu člověk lze (485c)? Proč někdo nelže? To lze jen z pohledu na vnitřní ontologii – svoboda zakotvenosti v tom, co je význačnějšího nežli obrana sebe. I filosof nestrojený, opravdový, odpovídá tomu, jak žije z podstaty, ne ze stylizace (byť do dobrých idejí, 485e).

Zbabělý člověk nemůže být filosofem (486b). Nemůže jim být ani zapomětlivý „flink“ (486d), ani chaotik (bytost nemúzická, jež nemá pochopení pro harmonii). Nezkušenost v tázání je pobídkou k osvojení si tázání. Vyhodnocení vlastních možností, ale ještě není překážkou k dobrému poznání. Akorát tehdy, pokud lidé kolem netázajícího (či špatně se tázajícího) filosofa mlčí, pak onen má omezenou možnost plněji poznávat (487b). Větu, že obce se nezbaví běd, dokud se v nich vlády neujmou filosofové (487e), pronáší Sókratés buď v naivitě, nebo proto, že má dobré mínění o druhých a nepopírá, že jsou četní dobří filosofové – říkají mu spoludiskutěři. Ptají se, zda stačí k vedení obce jen nějaká část „filosofova“ (například, aby lídr obce nebyl tlachalem, 488e); Sókratés odpovídá, že pokud jsou filosofové lidu neužiteční jako celek, nepomůže k vedení ani jejich část – protože jedna dobrá část se ztrácí bez ostatních dobrých částí (a také dobrá část neobstojí v náporu protiv, 489b). Copak pohled na filosofa neodporuje nynějšímu běžnému mínění o něm (490a), ptají se Sokrata. Ten odpovídá, že nikdy předtím ani později tomu nebude jinak – ale jednou se s filosofi začít musí („pravda kráčí v čele“, 490c). Zkázou filosofické povahy je ztratit jistotu, že filosofie je důležitá (491a). A vskutku četné a veliké nepřátele má tento malý počet (filosofů, 491b).

Že duše od přírody znamenitě založené se stávají zlými, je leckdy z důvodu špatného vedení (491e). Vychovávat duši s křikem a rámusem (492c) škodí i vychovateli. Sofisté vždy pracují v množství a okatě (492d). Placení soukromí učitelé nakonec slouží veřejnému mínění, protože vlastnictví peněz zakalí i dobrou mysl; jen ten, kdo není zajištěn a je odkázaný na dary, je pohotový a připravený k vyšším hodnotám a darům z nebes (493b). Lid není

²⁵ Srv. Guy Cromwell Field, *Plato and his Contemporaries* (London: Methuen, 1930), 49.

schopen být filosofem (494a), jelikož je pro něj přísun peněz prvním životním tématem. Proto jsou přívrženci (skutečné) filosofie tupení, pakliže představují nezajištěné dobrodruhy; člověk živočišný nenahlédne vnitřní duševní bohatství a jistotu pravdy (494a). Vytrvalá učenlivost, paměť, statečnost a vznešenost (také nadhled podle jiného překladu) (494b), si nepodává ruku s plazením se před druhými a domáháním se uznání (494c). Pokud se dobré filosofické vlastnosti dostanou do špatné půdy (495a), jde nejčastěji o nestatečnost unést netuctovost (klidně se může stát zakrslým kotlářem, 495e).

Od filosofie se odvracejí také ti, kdo pochybují, že lze filosofem zůstat (495c). Způsoby a příčiny odpadnutí od filosofie (496c) odpovídají základním neřestem. Ten, který dříve filosofem byl a filosofii nyní pomlouvá (497a), si samozřejmě přeje zdůvodnit své selhání. Žádná ze současných obecných ústav není hodná filosofické povahy (497b). (Proč se ovšem nezachovaly ústavy nefilosofické a zůstala nám pouze ta filosofická Platónova?²⁶) Lásku k filosofii nezískáme přesvědčováním (498c); ono to (co je filosofické) musí jakoby zaklesnout do duše a zároveň z ní (touha po filosofování) musí vyjít. Filosof by neměl žalovat („hudrovat“) na veřejné mínění (499e): musí být pohotový pěkně o důvodech filosofování hovořit. Jak lze vlastně realizovat filosofování, filosofii (502c)? Povahy učenlivé, s dobrou pamětí, vtipné a bystré pro to, aby zachytili, jak věci se sebou souvisí (503c) jsou vítány, ale filosofové činí především ztišení v kráse, věrnost v dobrém a zakoušení pravdy. Žije-li toto filosof, neodchyluje se od skutečnosti (503c). Filosof už proto je bystřejší v poznání, že nežije jako většina lidí výlučně kvůli zájmu o rozkoš (504b).

Dlužné vypravování znamená, že filosof vždy bude dlužen druhým vyprávět o tom, jak důležitá je filosofie (507a). Jak tedy hovořit o ideách, které nevidíme, ale jen vnímáme rozumem (507c). Pokud nám tvůrce dal pět smyslů, proč nám všem nedal automatickou náklonnost k moudrosti? Protože význačné hodnoty si musíme vydobýt vnitřními zápasy. Kdo zápasí (zápolí, 508d), je obdarován osvícením pravdy. Takový zápas je těžší nežli válka s Féničany. Vybojovat jevy duševní znamená zadržet hříšná slova (509b). Idea dobra a slunce se neslučuje s vytvářením umělých hříček (509d). Duše nucená hledat z předpokladů (509b) sahá k napodobeninám – a dostává dialektické (nikoli sofisticky eristické) vědění v oboru jsoucna (511c). Nejdříve vždy na počátku napodobuje, nežli se naučí samostatnosti. Přijetí zkušenosti druhých je skvělá škola pro to, aby začátečník nebyl nabubřele květnatý („originální“). Pokud „rozumím“ souvisí s „uznávám“ (*cognitio* a *agnitio*), kráčí formovaný filosof dobrou stezkou²⁷.

²⁶ Srv. Eduard Zeller, *Plato and the Older Academy* (London: Longmans, 1876), 19.

²⁷ Srv. Constantin Ritter, *The Essence of Plato's Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1933), 77.

V sedmé knize je jeskyně poznání (514a)²⁸: rozdíl mezi duši vzdělanou a nevzdělanou. Drsný a příkrý je východ tomu, kdo není přivyklý dobývat „slunce“ (515e). Na kázeň si potřebujeme zvyknout (516a); máme-li souvislou motivaci a kultivovanou vášeň pro věc, je již hodně „odpracováno“. Kdo si ovšem nakonec uvykne prodlévat ve tmě (517e), naučí temnotám i duši, třebaže byla vytvořena kvůli světlu (518a). Nakonec se bohužel může stát, že někdo si navykne dívat se více na nejsoucno než na jsoucno (518d). Anebo se taková nedůsledná duše naučí žít v pološeru, čili je chytrá, ale přitom zároveň špatná (519a). Pak jsou ti, kteří náleží rodu proměnlivého dění: nejsou ničím, ale chtějí být vším (519b).

Zákon nepečuje o to, aby se jedna třída měla obzvlášť dobře, jiná nikoli (519e), nýbrž aby se každá třída měla tak dobře, jak by to odpovídalo její povaze, dispozicím – tedy jak byla vytvořena (520b). Je to přehánění, ptá se Sókratés, bude-li dobře vychovávaný filosof (chovanec, 520d) vidět tisíckrát více nežli ten, kdo filosofii zamítl (520c)? Copak onen nebyl pozván, aby se z filosofie potěšil a přijal ji za svou? Pokud filosofové pohrdají veřejnými úřady a zároveň by se měli stát představenými obcí, není to protiklad (521b)? A ke všemu: copak může být představeným obce ten, kdo neprošel předchozími „drobnými“ úřady? A tu zase Sókratés: Kdo je dobrý v dílčím úřadě, nemusí být dobrý v univerzálním vedení obce. Kdo třeba dozírá na rozvoj a hynutí těla (gymnastika, 521e), ještě není mistrem v duševních „množinách“ hodnot. A pokud máme směšného vojévůdce (522d), člověka bez autority, není to spíše proto, že se považuje za odborníka pro rozmanité typy boje, než že je třeba pomenšího vzrůstu a neumí pozdvihnout číš k oduševnělému přípitku? Spíše vidíme, že autorita stoupá tím, že když je kompetentní v jednom, dokáže nakonec povědět i leccos vtipnému při čísi – jeho zkušenost jakoby se „vkrvila“ do univerzálnějších činností.

Věci v oboru smyslových vjemů nerozvíjejí rozum; zdatnost v rozumových skutečnostech naopak má příznivý dopad na činnost smyslového rázu (523c). Filosof z hlediska „nabytí rozumu“ si může dovolit učinit krok dozadu (neleká se regresivity, ani minulosti, 528a). Kdo neumí vyhmátnout analyticky podstatné, není schopen realistické (opak od květnatě umělé) syntézy: vidět podstatné není věc smyslového zalíbení, ale „rozumové“ kázně. Že při předkládání tématu více spěcháme, abychom více probrali (528d), nemá příčinu v povaze netrpělivého, ale také v tom, že člověk unášený podstatou, nelíkná – a kvůli věčnosti jakoby urychluje čas. Je potřebné se ovšem zase zastavit a počínat si harmonicky; sofista však

²⁸ Srv. Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik* (Breslau: Trewendt & Granier, 1917), 39.

vytkne dotyčnému spěch a obsah nezahlédne. Proč existuje setkání ucha a zvuku (například při poslechu dobré hudby, 530d)²⁹

Vyproštění se z pout a obrácení se od stínů rovněž zahrnuje „spěch“ ke slunci – dialektiku (532c). Kant jde jakoby opačně („kopernikovský zvrát“): přibližuje předmět k subjektu, zatímco Platón si přeje „popohnat“ subjekt k předmětu. „Praktičnost je přiléhavé zaměření se na správný předmět, ne na prvoplánové smyslové podmnožiny“³⁰. Oborem mínění je dění, oborem poznání je jsoucno (to, co jest: Parmenidův rébus, 534a). (Tím, že, Kefale, očekáváš jednání dokonalých andělů, nedokážeš ho přijmout od nás lidí; a proto jen nakonec roznášíš citrusové plody besedujícím. Nevzděláváš se nyní ani v myšlenkách, 534d.) Pokud kulhavý obrací pracovitost jiným směrem, pak i filosof, jenž momentálně neuspěl v argumentacích, by neměl ochabovat v tom, co je předmětem argumentace (535d). Pronikavá bystrost není přímočará dovednost, ale „téma“ o spoustě vnitřních otázek (535b). Starší více naslouchá druhým, než běhá po novinkách (536d). S dětmi se nesmí zacházet násilně: máme sledovat celek, ale po částech (537a). Filosofova se zmocní moudrost, když si konečně položí otázku: Co je krásné (538e). Před krásou utíká pouze ztřeštěný (538c). Filosof tak v padesátce je schopný se ujmout vlády obce (540a). Návrh ústavy obce není jen tak zbožné přání (540d).

Vždy se střídají vlny (545a): aristokracii, jež je zkorumpovatelná „nepobádáváním ducha v činorodé službě druhým“, střídá timokracie (miliardář coby uzurpující domahatel spravedlnosti příkrou cestou), ta je jen na krátký čas, neboť se objeví „železná spolehlivost“ oligarchie („peníze mají připravené k akci a koupí druhých už dávno“, leckdy to jsou vrtichvostoví služebníci předchozích režimů), po nich nastupuje „svěží“ demokracie, protože ta je přesvědčena, že všichni mohou všechno (jde rovněž o naivitu „protifilosofů“, kteří mají za to, že všichni můžeme směle konat všechno dokonale?), pak nastupuje tyranie, neboť ta se domnívá, že nadešel čas k přehodnocení svědomí a společnosti. Jednotlivá uskupení se mohou střídát odlišnými chronologiemi (například po aristokracii nastupuje tyranie apod.). Kdy vypukl první rozbroj, ptáme se s Homérem (545e)? Rozbroje plynou ze sobecky zastávané disharmonie (547a). Zákony evoluce podle čísel: geniální matematické myšlení Platónovo (546bn)³¹.

Dialektika mezi *jest* a *stává se* (549b). Pohybujeme-li se v rovině získávaného jmění (550d), pak z mužů řevnivých a ctižádostivých se stanou výdělkáři a penězomilci (551a). Z timokratického (zámožného) člověka se záhy stane oligarcha (553a). Skrblík a dřič nakonec před miliardářem nic

²⁹ Rozvíjení problematiky z hlediska fyziologie a antropologie tónu srv. Léon Robin, *Platon, La Physique de Platon* (Paris: Vrin, 1919), 48.

³⁰ Srv. Guy Cromwell Field, *The Philosophy of Plato* (Oxford: University Press, 1949), 112.

³¹ Srv. Gaston Milhaud, *Les philosophes-géometres de la Grece* (Paris: Poirier, 1934), 64n.

nezmohou (554a). Skrbník nemá odvahu, rozhled a nezná vnitřní život těch, kteří pracují odlišně (554d). Demokracie vítězí tím, že (zakomplexovaný) chudý dostane příležitost a lidé s odlišnými názory se mezi sebou pobíjejí (557a). Demokrat není schopen docenit klidnost odsouzcenců (lidí ducha, 558a). Ponoří-li se demokrat do tématu, používá nečestné útoky, jen aby dokázal, že chudý má právo na své postavení (klidně užívá v rozhovoru nejasných slov, 558d); že celé generace aristokratů vytrvale pracovaly a žily leckdy v bídě, ho nezajímá: už tím, že jméno aristokracie znamená „vyčnávání krásy“ („Vyšehrad“ duše, 560b), musí být srovnán z povrchu nebo zarovnan do podoby jiných (559a).

Právo na vzdělání se nazývá zpupností, tupení odlišných svobodou a nestřídmost zajištěním života (560e). Demokrat se nechá strhnout k bakchickým šílením, ale považuje to za součást vlády, zatímco člověk ducha ví, že o něj takto přichází (561b). Nesení krásy se musí neustále očišťovat (567c). Oligarcha svou řeč cílí, demokrat řeční o tom co se mu namane (561d). V soukromých domech se zabydlí anarchie (562e). Nakonec otrokář je méně svobodný nežli otrok (563b). Duševní svoboda nemá nikdy razantní postup: je vybojovaná pomalými krůčky (564a); tu je význačná analogie třeba s praxí rozlišování duchů svatého Ignáce. Nemysleme si, že se tyranové stanou stykem s moudrými moudřejší (568b); spíše moudří se stanou tyranizujícími – což svědčí o tom, že moudrost zcela neopanovala jejich duši.

Devátá kniha analyzuje typy tyranské praxe, kde se dá poukázat na analogii tyranství a Erótu (573b). Demokrat vychován spořivě se odváže, setká-li se s užívajícím si tyranem (572c). Je schopen zaměnit milující matku za nahodilou hetéru (574c). Dovede demokrat vniknout do povahy myšlení člověka, je-li sám odkázaný na povrchní projevy (577a)? V čem vyniká milovník moudrosti nad milovníkem zisku (328b); demokrat řekne, že obojí je tatáž rozkoš, protože jemu jsou všechny hodnoty ve stejné rovině důležitosti. Zeus-spasitel (583b) nastavuje chování lidí podle svých zákonitostí. Klid není nikdy střed mezi dvěma stavy (583c), nýbrž zaujatost nadčasovými hodnotami. Výrazy „nahore“, „dole“, „uprostřed“ jsou ontologická témata (584d). Nakolik jsme schopni být účastní čistých jsoucností (585c)? Jak můžeme být naplňováni silnějším bytím (585e)³²?

Rostoucí vliv peněz vytlačuje čisté chování čisté moudrosti. Oligarchie určuje, že jaký máme majetek (auto, dům, dovolenou), takoví jsme lidé. Určitě oligarchové vychovávají pseudofilosofy, ale rovněž sofisté dodávají oligarchům teoretické „zbraně“. Zejména jde o poukaz na nemožnost „žít čistě“. Je-li společnost (podle Platóna) nesena dělbou práce, musí se vidět neustále analogie s jedincem: jaké má schopnosti a pohnutky. Zrušení sou-

³² Srv. Paul Shorey, *The Unity of Plato's Thought* (Chicago: McNally, 1903), 29n.

kromého majetku způsobí i to, že ten, který jej nemá, nebude závidět těm, kteří jej mají. U Platóna se ukazuje nejen skvělé vzdělání, ale i rozsáhlá zcestovalost. Tím, že vedl akademii (v zahradě na pahorku severně od hradb Athén), byl nejen předkladatelem idejí, ale rovněž právníkou osobou s důsledky technicko-právních souvislostí. Veřejné funkce nikdy nezastával. Některé vývody má Platón logicky vadné (jako v dialogu Protagoras, přítel Perikleův a Euripidův, nebyl tak vědecky a disputativně ubohoučký, jak ho Platón líčí), to musel i sám Platón vědět. Někdy i odkaz na mythus modifikuje, aby podpořil logickou argumentaci. A přesto (samozřejmě) nebyl sofista a tyto nedokonalosti jsou v objemném díle ojedinělé³³.

Utopický stát založený na spravedlnosti, nebo konstatovaný žal mrdce, jenž poznal meze lidských dovedností³⁴? Bez studu je státním komunistou, ale je to poblouzení nebo provokace? Teprve v *Zákonech* (*Nomoi*, dvanáct knih) je hlavní „pákou“ *agathon*, dobro, zde (Politeia) dělba podle stavů (filosof, strážce, řemeslník či zemědělec). Obecné pojmy spíše tvoříme spontánní rozumovou abstrakcí z jednotlivostí, ne jako u Platóna rozpomínáním se na dřívější poznatky. A proto nikoli aristotelcky tabula rasa rozumu, ale mírou je Bůh (na rozdíl od Protagorovy „mírou je člověk“). Thalés byl spíše inženýr, vědec v oblasti technikálií, nežli filosof. Odpor vůči filosofii se projevoval, už když vystoupil Anaxagorás s kritickým postojem vůči lidovým pověrám.

Lidé neúčastní rozumu a duševních zápasů (586a) propadají holdování. Zakalený zrak jim nedovolí zahlédnout jemné tkanivo věčných idejí. Neštěstí a smutnění z rozkoší odpovídá důvodu, že takové rozkoše jsou jen stínové oproti skutečným (586c). „Štěstí netkví v užívání, ale v uspořádání“ (587c). Je-li myšlenka tvárnější než vosk (588d), pak smí být ovlivněna i náročnými dobry. Dobro přesvědčuje po dobrém; jen u toho, kdo bloudí, je vhodné užít výchovné síly (589c). Pochlebnictví je sprostota duše (590b), „mrzké“ odmítání ontologie dobra. „Dobrý stát nemůže být bez dobrých občanů, nepostačí dobré právo“.

Desátá kniha uvádí témata teodiceje: vztah mezi prvotvůrcem a napodobiteli (579d). I sociologie platónská, byť propracovaná, je v Ústavě nakonec „teodicejí“³⁵. Důkaz o existenci nesmrtnosti duše odpovídá typům sankcí, odměn a stupňům blaženosti. Byl schopen Homér, největší básník (607a, jeho kvality uznává i Aristotelés), zároveň vychovávat, když napodoboval (600c)? Ukazuje se, že básnictví je důležité, ale ne tolik „praktické“ jako filosofie; proto ona může vést stát. Delší pasáže o malířství (601n),

³³ Srv. Auguste Dies, *Autour de Platon* (Paris: Beauchesne, 1927), 100.

³⁴ Srv. Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford: University Press, 2002), 51n.

³⁵ Srv. Ulrich Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, t. I (Berlin: Weidmann, 1919), 84n.

například kdo maluje otěže a uzdu, bude schopen namalovat lidské tělo? Epeios postavil trojského koně; může za průběh trojské války? Vše je nakonec měřitelné podle očekávání věčného života, odměn podle účasti na idejích. Toto když opustíme, moudrost se vytratí. Na závěr slavné příběhy bájí antických³⁶. Celý kosmos se otáčí kolem světové osy, rozdíl mezi planeta-mi a světem, stálic vysvětluje Platón skládáním pohybů (srv. také *Timaios*).

3. Shrnutí

Sókratés začíná dialog (*Peri politeías*) v kroužku přátel – o vážných a jemnějších tématech nelze totiž hovořit lidově (populárně) na ulici. Rozprava probíhá v Kefalově domě o slavnosti (Bendidei). Text je soustavným textem Platónovy filosofie: propracované dílo, na němž autor pracoval dlouhá léta; je i východiskem k jiným dialogům, protože jejich témata zde precizuje³⁷. Rozdělení na deset kapitol či knih pravděpodobně od něho nepochází. Témata jsou pečlivě nejen seřazena, stupňována, ale také protiar-gumentovaná a argumentovaná. Prvním tématem je spravedlnost, protože ta se každého dotýká; kdo nepocítil její nedostatek, kdo nemá zkušenost s nesnadností ji zachovat a přetlumočit?

Na rozdíl od Sókrata³⁸, jenž měl dva přístupy – vycházet ze zkušenosti a vytvářet obecná stanoviska – Platón se už setkává s další generací (etablovaných) sofistů, kde není samozřejmé přijetí obecného mínění, že totiž úspěch není hlavním principem individuality. Proto se i paleta přístupů rozvětluje. Lidé si obvyčejně úspěch dokážou ospravedlnit – více než v době začínajícího Sókrata; tito nekalost eristiky, mylného argumentování, teoreticky připustí, ale nemají sílu vykonat (dobrý) opak. Proto selhala rovněž recepce přesvědčení Platóna, že vedoucími obcí by měli být filosofové. Není to takový idealismus, jenž nakonec nedokonalost takzvané dokonalých usvědčí přednostně z nepraktičnosti? Doba oproti Sókratově je diferencovanější a lidé dokonalostem nevěří. Proto ani filosofům. A ne každý filosof dokáže čistě myslet, srozumitelně mluvit a efektně téma realizovat. Leckteří se dokonce blamovali a nakonec neobstáli: nejen před firemními profesionály, státem placenými sofisty, ale před obyčejnými lidmi, kterým téma vzdělanosti a múzického obohacení nic neříkalo. I ti poctiví věděli, že filosofie není hrou na zdání, že je potřebné se filosofy postupně stávat, byť se jimi i mnozí rodí, ale vtělit filosofování do mysli druhých a filosofii upřednostnit před požitky, cíleným obohacováním z prosperujících řeme-

³⁶ Srv. John Alexander Stewart, *The Myths of Plato* (Oxford: University Press, 1905), 90n.

³⁷ Srv. Constantin Ritter, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, t. I (München: Book-seller, 1923), 30n.

³⁸ Srv. George Grote, *Plato and other Companions of Socrates* (Cambridge: John Murray, 1867), 60.

sel, není samozřejmé (řekněme dnes někomu, že místo čteček má používat knižní kulturu; řekněme církevnímu představenému, že nelze hájit upřednostňování podnikání ani z důvodu, že „církev potřebuje“ zajištění či zviditelnění atd.).

Je konstantnější Kefal, jenž věrně přináší coby velkokorysý hostitel citrusové plody, přičemž jeho zájem o filosofii je trvalý, zatímco talentovaní mladíci zamění lásku k moudrosti za lepší branže? Je méně filosofickým sofista, jemuž filosofická témata jsou doopravdy milá, byť v nich neshledává ontologický status etiky (étos) oproti nadšeným jepičím povahám počátečních nadšenců, kteří sice talent mají, ale odpadají, pokud nemají adekvátní echo u posluchačů? Co zmůže vykonat ve prospěch společnosti filosof, jenž sice kompetentně u filosofie vytrvá, dokáže bystře rozklíčovat nejen povahu vlastních filosofických témat, ale i omyly a karikatury rádo by filosofovaní? Kdo o něm ví? K čemu tedy ona filosofie, které se vlastně málokdo nedokáže plně naučit, a tedy ji současně použít? „Filosofoi“ můžeme tady zaměnit za „theologi“, podobně jako „filologoi“ můžeme chápat coby rétorické popularizování na způsob momentálního prospěchu a společenské poptávky. Můžeme člověka realisticky přetížít náročností žít z lásky k moudrosti? Je moudrost nesena pouze filosofováním?

To jsou analogie dnešního theologizování. Je spiritualita pohodovým zájmem, je vklínitelná do potřeb rozmanitých lidí, je v dispozici člověka o ní pečovat, rozvíjet ji a vidět v ní „působení božstva“? Že jsou vlny zájmu, je zřejmé, pokud Pán moudrost v pravý čas a svým vhodným lidem dává. Ale nejsou vlivní činitelé, kteří jako jejich kolegové prohlašovali, že filosofie je zbytečná těmi, kdo zbytečnost spatřují také v teologii? Bez křesťanského vtělení, to jest bez souvislé iniciativy Pána, nelze mít povolání k teologii, pokud nevnímáme, že jde přednostně o Boží obdarování, vedení a zdůvodnění. „Nátlak okolností“ na svědectví o ontologii theologické identity se vlastně ukáže kvalita věrného theologizování.

Křesťanství není věcí přesvědčování³⁹ a hodnoty se rodí naším umíráním v Tom, kdo tyto hodnoty povolává – v našem duchovním zrození – k životu: aby byly věčné. Hodnoty nadčasové nejsou vynutitelné a svoboda dobrovolnosti odpovídá co nejvíce souvislému pohledu na Pánovu tvář. A to zase zahrnuje upřednostněnou Moudrost před dílčími moudrostmi. Platón pracoval přednostně s hodnotami, ačkoli ještě neexistoval personalismus živého Boha. Jeho úcta k „bohu“ byla vyhraněným stanoviskem na rozdíl od konvenčního božstva⁴⁰. V Bohu trinitárním je pravda vztahová: jinak by byla pouze momentálním logickým obtiskem déle trvajícího snu

³⁹ Srv. Ignatius Antioch, *Epistola ad Romanos* (Cambridge: Henry M. Onderdonk & Co., 1846), III, 1.

⁴⁰ Srv. John Alexander Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas* (Oxford: University Press, 1909), 108.

(„utopie“), aby ji všichni přijali. Bůh v křesťanství naopak jedná jako Vítěz v bezmocnosti, aby pozval k sobě ty, kteří chtějí sami přijít: a tím filosofie (teologie) začíná⁴¹.

Bibliografia:

- Annas Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Augustin Aurelius. *De civitate Dei*. CCL 47-48. Turnhout 1955.
- Blackburn Simon. *Platónova Ústava: Biografie*. Praha: Beta, 2007.
- Bobonich Christopher. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: University Press, 2002.
- Cognet Louis. *I problemi della spiritualità*. Torino: Borla 1968.
- Cornford Francis Michael. *The Republic of Plato*. London: Kegan Paul, 1945.
- Devereux Daniel. „Socrates' Kantian conception of virtue“. *Journal of the History of Philosophy*, nr 33(1995).
- Dies Auguste. *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne, 1927.
- Ferrari Giovanni. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: University Press, 2005.
- Field Guy Cromwell. *Plato and his Contemporaries*. London: Methuen, 1930.
- Field Gyu Cromwell. *The Philosophy of Plato*. Oxford: University Press, 1949.
- García Jesus Manuel. „La questione epistemologica della teologia spirituale“. W *Teologia e spiritualità oggi. Un approccio interdisciplinare*, redakcja Jesus Manuel Garcia, 25-75. Roma: LAS 2012.
- Grote Georg. *Plato and other Companions of Socrates*. Cambridge: John Murray, 1867.
- Havlíček Aleš, Karfik Filip, redakcja, *The Republic and the Laws of Plato: Proceedings of the first Symposium Platonicum Pragense*. Praha: Oikoymenh, 1998.
- Hardie William Francis Ross. *A Study in Plato*. Oxford: University Press, 1936.
- Hartmann Nicolai. *Platons Logik des Seins*. Heidelberg: Giessen, 1909.
- Hirmer Joseph. *Entstehung und Komposition der platonischen Politeia*. Leipzig: Horn und Rapp, 1897.
- Ignatius Antioch. *Epistola ad Romanos*. Cambridge: Henry M. Onderdonk & Co., 1846.
- Ivanka Endre. *Plato christianus*. Praha: Oikoymenh, 2003.
- Lodge Rupert Clendon. *Plato's Theory of Ethics*. London: Kegan Paul, 1928.
- Lutoslawski Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London: Green & Co, 1905.

⁴¹ Srv. Augustin Aurelius, *De civitate Dei*, CCL 47-48 (Turnhout 1955), V,9.

- Milhaud Gaston. *Les philosophes-géometres de la Grece*. Paris: Poirier, 1934.
- Natorp Paul. *Platons Ideenlehre*. Leipzig: Meiner, 1903.
- Nejedlý František. *Dějiny hudby*. T. I. Praha: Kočí, 1930.
- Nettleship Richard Lewis. *Lectures of the Republic of Plato*. London-New York: Macmillan, 1898.
- Popper Karl. *The Open Society and its Enemies*. London: Kegan and Paul, 1945.
- Reale Giovanni, Scolnicov Samuel. *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.
- Ritter Constantin. *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. T. I. München: Bookseller, 1923.
- Ritter Constantin. *The Essence of Plato's Philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1933.
- Robin Léon. *Platon, La Physique de Platon*. Paris: Vrin, 1919.
- Robin Léon. *La Théorie Platonicienne des idées et des nombres*. Paris: Vrin, 1933
- Shorey Paul. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: McNally, 1903.
- Shorey Paul. *Platonism Ancient and Modern*. Berkeley: University of California, 1938.
- Stenzel Julius. *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
- Stenzel Julius. *Platon der Erzieher*. Leipzig: Meiner, 1928.
- Stenzel Julius. *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig: Meiner, 1933.
- Stewart John Alexander. *The Myths of Plato*. Oxford: University Press, 1905.
- Stewart John Alexander. *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford: University Press, 1909.
- Taylor Alfred Edward. *Platonism and its Influence*. New York: Lightning, 1924.
- Taylor Alfred Edward. *Plato, the Man and his Work*. London: Methuen, 1926.
- Vlastos Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: University Press, 1994.
- Wilamowitz-Moellendorff Ulrich. *Platon*. T. I. Berlin: Weidmann, 1919.
- Williams Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London-New York: Routledge Classics, 2012.
- Zeller Eduard. *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, 1876.

Plato's Republic in the context of spiritual theology

SUMMARY

The text commenting on Plato's *Republic* in the context of spiritual theology reflects the current state of critical studies of Plato's *Politeia* and situates it to the context of spiritual theology. It makes use of the methodology of topic genesis and prefers pure Plato's message to the analysis of interpretations of various schools in

the history of Christian spirituality. It emphasizes spiritual mood of the contemporary human being in relation to recurring problems that are similar to those in Plato's times: the spiritual ontology is prior to the political situation. The author of the text tries to connect the basic ontology of Plato to political descriptions. He avoids the evaluation of „anomalies“ intentionally, such as the communism of women, etc., because commenting on such particulars could conceal real Plato's contribution to the history of spirituality.

Keywords: Politeia, Plato's ontology and spiritual legacy, Plato christianus