

Role studu v Platónově morální psychologii aneb Proč se filosofové (a tyrani) nestydí?

JIŘÍ STRÁNSKÝ

Teologická fakulta

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Kněžská 8

370 05 České Budějovice

jstransky@tf.jcu.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2023.010>

ABSTRACT

This article explores the significance of shame in Plato's moral psychology, specifically focusing on its position within the tripartite theory of the soul. Drawing primarily from Plato's *Republic* and *Gorgias*, this analysis aims to shed light on the role of shame in human life. According to the tripartite theory, the soul comprises reason, spiritedness, and desire, and understanding shame's placement within this framework offers insights into its impact on moral behaviour. As shame resides within the spirited soul, the article further explores the dynamic interaction between spirit, reason, and desire. It is shown that spirit naturally (*fysei*) tends to align with reason and oppose desire, although it can be influenced negatively during the process of education. Consequently, the emotion of shame can guide us towards moral truth and virtuous conduct, but only when properly nurtured through education.

— ÚVOD

Cílem této studie bude vysvětlit roli, jakou může podle Platóna emoce studu¹ sehrávat v lidském životě, a to v kontextu morální psychologie, jež vychází z jeho „tripartitního“² pojetí lidské duše. Náš výklad se bude opírat především o relevantní pasáže z dialogů *Ústava* a *Gorgias* a částečně rovněž *Faidros* a *Timaios*. Volba dvou základních textů se

řídí prostou skutečností, že v prvním jmenovaném Platón věnuje nejvíce prostoru výkladu a podrobnějšímu představení své tripartitní psychologie, zatímco v druhém zase sehrává velmi důležitou roli emoce studu, o niž nám v tomto textu půjde především. Dialogy *Faidros* a *Timaios* pak tvoří vhodný doplněk zejména k *Ústavě*, neboť zde Platón rovněž, byť v odlišných kontextech pracuje se svojí tripartitní psychologickou teorií. Následující text by bylo možné rozdělit do dvou základních oddílů: v prvním se zaměříme na podrobnější představení tripartitní teorie jako takové, v druhém přistoupíme k „lokalizaci“ studu v rámci lidské duše a výkladu jeho možné role v lidském životě. Výklad obsažený v prvním oddílu nebude vždy přímo souviset s problematikou studu, nicméně jsme

- 1 Pojem „stud“ zde používáme jako překlad řeckých termínů *aidós* nebo *aischyné*, které chápeme jako téměř synonymní – k tomu viz Tarnopolski (2010, 11–12) nebo Cairns (1993, 415–419).
- 2 V rámci této studie používáme v souvislosti s Platónovou psychologickou teorií vcelku obvyklý pojem „tripartita“, resp. „tripartitní“, i když jsme si vědomi obtíží, jež jsou s ním spojeny. Pro artikulaci některých z těchto obtíží a návrhy možných alternativ viz níže výklad v hlavním textu.

přesvědčení, že se jedná o nezbytný úvod, neboť teprve na tomto základě lze adekvátním způsobem porozumět fungování studu v Platónově pojetí.

— PLATÓNOVA TRIPARTITNÍ PSYCHOLOGIE

Jak je všeobecně známo, v několika svých dialozích Platón prezentuje lidskou duši jako sestávající ze tří „částí“ zpravidla označovaných jmény rozum (*to logistikon*), vznětlivost (*to thymoeides*, *thymos*) a žádostivost (*to epithymétikon*). Nejpodrobněji je tato teorie představena patrně v dialogu *Ústava* v kontextu hledání výměru spravedlnosti, a to na pozadí strukturální analogie s obcí sestávající zase ze tří tříd – vládců analogických rozumu, strážců analogických vznětlivosti a tzv. výdělkářů analogických žádostivosti. Jako první se tedy podívejme na to, jakým způsobem Platón argumentuje ve prospěch rozlišení právě těchto tří „částí“ duše a jaká je jejich bližší charakteristika.

Pomineme-li úvodní argument, podle něhož duše musí mít tři „části“ odpovídající třem třídám v obci, protože odjinud než od jednotlivců by se do obce dominantní vlastnosti těchto tříd nemohly dostat (*Resp.* 435e–436a), tak lze tvrdit, že hlavním impulsem pro jakoukoli vnitřní diferenciaci duše je pro Platóna existence niterného konfliktu. Ten je ilustrován příkladem člověka, který sice žízní, a tedy touží po tom se napít, ale i přesto z nějakého důvodu pít zároveň odmítá (*viz Resp.* 439a nn.).³ Existence protikladných tužeb tohoto

typu se stává základem pro první diferenciaci v rámci duše, neboť „jeden a týž činitel nebude chtít činiti nebo trpěti několik dějů opačných zároveň, pokud jde o touž jeho složku a o poměr k témuž jsoucnu vnějšímu“ (*Resp.* 436b).⁴ V tomto případě se konkrétně dobereme rozlišení složky rozumové (*logistikon*) a složky „nerozumn[é] a žádav[é]“ (*alogiston te kai epithymétikon* – *Resp.* 439d), přičemž žádostivost je tím, čím člověk touží po napití, zatímco rozum činitelem hledícím na celkové dobro, a tedy od pítí zdržujícím.

Aby byl tripartitní model kompletní, zbývá však ještě odlišení třetí složky duše, a sice vznětlivosti. Nutno říct, že Platón si explicitně klade otázku, zda by bylo možné provést redukci vznětlivosti na jednu z již známých složek, tedy na žádostivost či na rozum, nicméně dochází v obou případech k negativnímu závěru. Jako argument ve prospěch odlišení vznětlivosti od žádostivosti uvádí poměrně zvláštní příběh jakéhosi Leontia (*Resp.* 439e–440a), v němž opět hraje klíčovou roli existence niterného konfliktu, resp. protikladných tužeb nasměrovaných na jeden a tentýž objekt. V tomto konkrétním případě se jedná o několik mrtvol ležících u kata, na něž se Leontios zapříčiněním žádostivosti

má v danou chvíli k dispozici pouze tvrdý alkohol, a mnohé další.

4 Není-li uvedeno jinak, používáme ve všech případech standardní český překlad Františka Novotného. Platón tak explicitně odmítá sofistický závěr, že člověk, který stojí a pohybuje rukama nad hlavou, je zároveň v klidu a zároveň v pohybu. Naopak podle jeho názoru musíme jasně rozlišovat, vzhledem k čemu je v klidu a vzhledem k čemu naopak v pohybu (*viz Resp.* 436c–437a).

3 Jako příklady lze uvést trosečníka obklopeného pouze slanou vodou, člověka, jenž

touží podívat, ale zároveň, jelikož je jeho duši vlastní právě i vznětlivost, se od tohoto pohledu snaží odvrátit, pocituje odpor, bojuje se sebou a zahaluje si obličej. Pro odlišení vznětlivosti od rozumu Platónovi pak postačuje uvést příklady malých dětí či některých zvířat, které jsou vznětlivosti plny, byť rozumem nedisponují (*Resp.* 441a–b).

Jak podotýkají mnozí badatelé (viz např. Burnyeat 2006, 21; Cooper 1999, 119 nebo Kraugerud 2010, 481), je to právě vymezení vznětlivosti jako autonomní „části“ duše, které představuje hlavní originální přínos Platónovy psychologie, neboť rozlišování mezi rozumem a žádostmi na základě konfliktu mezi nimi je obvyklou součástí mnoha jiných psychologických teorií. Je tedy trochu s podivem, že někteří i dosti významní platónští odborníci se na vznětlivost v minulosti dívali jaksi „skrz prsty“ a považovali ji za irrelevantní a dodanou *ad hoc* za tím účelem, aby Platónovi dobře seděla ona zmíněná strukturální analogie mezi duší a obcí.⁵ V současné době se však již tento výklad zdá být překonán a dominuje naopak podle našeho názoru správné přesvědčení, že vznětlivost představuje klíčový a neredukovatelný prvek Platónových etických a psychologických úvah, jenž je, jak uvidíme níže, nezbytný například z perspektivy

platónské koncepce ctnosti – *areté* (srov. Moss 2005, 138).

I přesto by však bylo chybou myslet si, že Platón prezentuje svůj tripartitní model jako přesné a dostatečné zachycení pravé přirozenosti duše. Z dialogů *Ústava* či *Faidros* je naopak zřejmé, že se jedná o určitou simplifikaci. V *Ústavě* se jedná o pasáž *Resp.* 435c–d, v níž Sókratés nejprve ironicky podotýká, do jakého „lehkého“ zkoumání to upadli, mají-li „zkoumati, zdali má v sobě ty tři druhy či ne“. Glaukón Sókratovu ironii snadno identifikuje a je si vědom toho, že následující zkoumání vůbec lehké nebude, načež Sókratés prohlásí: „A dobře věz, Glaukóne, to jest mé mínění, po takových cestách, jakými nyní jdeme ve svých úvahách, přesně (*akribós*) toho jistě nikdy nepochopíme – neboť jest jiná delší a namáhavější cesta, která k tomu vede“. Ve *Faidru* Platón pro vystižení tripartitního modelu používá podobenství o vozatáji a koňském dvojspřeží, v němž podle standardní, byť možná trochu zjednodušující interpretace vozataj představuje rozum, bílý kůň vznětlivost a černý kůň žádostivost.⁶ Před jeho uvedením však o duši prohlásí: „Jaké to je jsoucno, je veskrze věc božského a dlouhého výkladu, ale čemu se podobá, na to stačí výklad lidský a kratší.“ (*Phaedr.* 246a). Je tedy zjevné, že Platón přistupuje k výkladu o duši s velkou obezřetností a že její pravá přirozenost bude patrně mnohem složitější a komplexnější, než nám ukazuje simplifikovaný tripartitní model.

5 Jako doklad lze uvést např. slova Terryho Pennera: „Plato's true view [in the *Republic*] is [...] that there are only two parts of the soul, a rational part and an irrational part, and he allows himself *thymos* (spirit) for irrelevant political or moral reasons only [...] Plato had no logical or psychological arguments for going beyond two parts of the soul.“ – Penner (1971, 96, 113), citováno podle Moss (2005, 137).

6 Pro podnětnou interpretaci, která poukazuje na jisté slabiny tradičního výkladu a usiluje o jejich překonání, viz Gerson 1987.

Dále pokládáme za důležité učinit ještě poznámku ohledně samotné terminologie tripartity, resp. částí duše, jež může být zavádějící, neboť nás může vést k představě duše jako jakéhosi „slepence“ tří či snad ve skutečnosti ještě více autonomních a poměrně nesourodých složek. Jsme přesvědčeni, že duše je mnohem spíše jednotným jsoucнем, a ne něčím, co je v silném slova smyslu poskládáno dohromady z různých částí (srov. Cairns 1993, 382, pozn. 114). Na podporu tohoto tvrzení lze zmínit například dialog *Faidón*, jehož hlavním tématem je právě duše, resp. její nesmrtelnost, a tripartitní model se zde neobjevuje vůbec, nebo již zmíněné podobenství z *Faidra*, kde to, čemu se duše podobá, je uvedeno jako jakási „přirozeně srostlá mohutnost“ (*symfytos dynamis*).⁷ Rovněž v *Timaiu*, jehož fylogický výklad by k představě duše poslepované z různých částí mohl svádět nejvíce, je, jak se domníváme, situace stejná. Podle naší interpretace, na jejíž podrobnější představení zde bohužel není prostor, je iracionální vznětlivá a žádostivá duše pouze specifickou extenzí původní *démiúrgem* vytvořené rozumné duše, jež je bytostně svázána s její inkarnací do lidského těla.⁸ S tím se zdá být v dobrém souladu teze Johna Coopera, že otázka po tom, kolik má duše částí, je ve skutečnosti otázkou po tom,

kolik různých psychologických vstupů spoluurčuje záměrné jednání člověka. Tripartitní model nám tedy především sděluje, že hlavní (byť možná ne jediné) determinanty či zdroje motivace jsou tři a podrobněji je popisuje (Cooper 1999, 121). Jiní badatelé dokonce pojem tripartity opouštějí a pracují namísto toho s termíny jako „trifunkcionalita“ (Fronterotta 2015, 50 a pozn. 9) nebo „trojí specifikace duše“ (Pradeau 1998, 500–501 a pozn. 25, 509).

— ŽÁDOSTIVOST

Nyní se však již přesuňme k avizovanému podrobnějšímu představení jednotlivých druhů duše. Podle Rachel Singpurwallové Sókratés v *Ústavě* charakterizuje jednotlivé druhy duše dvěma různými způsoby: a) skrze jejich schopnost či funkci; b) skrze to, čeho si cení, a o co tudíž usilují (Singpurwalla 2019, 108). Jak již bylo naznačeno výše, žádostivostí lidská duše disponuje z důvodu jejího usídlení ve smrtelném těle. Smrtelné bytosti totiž na rozdíl od nesmrtelných bohů potřebují pro své zachování přijímat jisté látky zvenčí a funkcí žádostivosti tedy bude vzbuzení touhy právě po těchto látkách. Proto je v dialogu *Timaios* žádostivost definována jako „[č]ást duše chtiv[á] pokrmů a nápojů i všech tělesných potřeb“ (*Tim.* 70d). Stejně tak v *Ústavě* Platón jmenuje jako nejzřejmější příklady žádosti právě žízeň a hlad (*Resp.* 437d), které jsou dále definovány jako žádost pokrmu či nápoje samého o sobě, tj. bez jakékoli další kvalifikace (viz *Resp.* 437d–439b). Jelikož však člověku není vlastní pouze touha po zachování sebe sama jakožto

7 Překl. J. S. František Novotný svým překladem „srostlina“ nevystihuje dostatečně řecký termín *symfytos dynamis*. Pro alternativní návrhy „srostlá mohutnost“, resp. „přirozeně k sobě náležející mohutnost“ viz Špinka (2009, 97, pozn. 101).

8 Pro výklad a obhajobu této teze viz Stránský (2019, 134–145).

jedince, ale rovněž po zachování druhu, je žádostivost také tím, čím člověk touží po lásce (*Resp.* 439d, srov. 580e). Toto je zřejmé i z podobenství o duši z dialogu *Faidros*, kde je to právě černý kůň, který při spatření „milostného zjevu“ (*to erótikon omma*) „nedbá již ani bodání vozatajova ani biče, nýbrž vyskakuje a prudce se žene a působě spřeženci i vozataji wszeliké nesnáze nutí je jít k miláčku a zmiňovat se mu o vděku milostné rozkoše“ (*Phaedr.* 254a).

Z právě uvedeného by se mohlo zdát, že žádostivost prostě zachycuje pudovou složku naší přirozenosti, již máme společnou se zvířaty. To je do jisté míry nepochybně pravda, nicméně situace je mnohem složitější. Jelikož žádostivost není žádná zcela autonomní a „oddělitelná“ část duše, jak bylo řečeno výše, tak její fungování je zásadním způsobem spoluurčeno i ostatními druhy duše, a je tedy v jistém smyslu sofistikovanejší, než je tomu u zvířat.⁹ To lze ukázat na několika případech. V pasáži *Resp.* 581a Platón mluví o žádostivosti jako milovné peněz (*filochrématon*) a milovné zisku (*filokerdes*), což naznačuje, že člověk je schopen uvědomit si, že díky penězům bude schopen základní žádosti uspokojit mnohem lépe nebo ve větší míře, a tak touží po penězích, i přesto že tyto samy o sobě uspokojení nepřinášejí. Jiný příklad rovněž z IX. knihy *Ústavy* se týká popisu demokratického člověka, který „žije den za dnem hověje takto choutce, která právě nahodí; jednou se opíjí a dává se ukolébati zvuky hudby,

podruhé však pije jen vodu a moří se při hubené stravě, tu zase provozuje tělocvik, druhdy však lenoší a nic se nestará, jindy však jako by se horlivě zabýval filosofií“ (*Resp.* 561c–d). Poslední příklad pak pochází z již uvedeného příběhu o Leontiovi, v němž jej žádostivost vede k pohledu na mrtvá těla u kata.

Zatímco příklad touhy po penězích jakožto prostředku k lepšímu uspokojení základních potřeb je vcelku dobře srozumitelný, druhé dva příklady jsou o poznání kontroverznější. Pokud je jednou ze základních žádostí žádost po jídle, tak proč se demokrat kdy měl chtít mořit hubenou stravou? Možná odpověď dle našeho názoru tkví v Platónově dělení žádostí na nutné a nenutné (viz *Resp.* 558d nn.) (a v případě tyra na později v rámci žádostí nenutných vymezuje dokonce i žádosti protizákonné – viz *Resp.* 571b nn.). Nutné žádosti jsou takové, jejichž „ukojování nám prospívá“, nenutné takové, „které by člověk mohl zapuditi“ a „které nedělají nic dobrého, ba některé i pravý opak“ (*Resp.* 558d–559a). Nenutné protizákonné jsou pak namířeny na věci typu incest či vražda (viz *Resp.* 571c–d). Demokratova žádostivost je natolik rozbujelá, že nejen že nenutné žádosti nezapuzuje, ale staví je na stejnou úroveň jako nutné (*Resp.* 561a), a proto se věnuje čemukoli, co ho zrovna v danou chvíli ať už z jakéhokoli důvodu uspokojuje. Stojí za pozornost, že v tomto kontextu i jeho přechodné věnování se filosofii nemá žádnou hodnotu, neboť nevyvěrá z vážného zájmu o pravdu, ale jako vše ostatní mu slouží pouze jako dočasný prostředek zábavy a potěšení. S ohledem na Leontiovu touhu pohledět

9 Srov. Thein (2010, 283–284), který hovoří o „nutnosti přiznat alespoň některým hnutím žádostivosti racionální rozměr“.

na mrtvá těla je situace ještě obtížnější a méně jasná. Například podle Mylese Burnyeata je jeho touha i v tomto případě sexuální, i když zvrácená, a tak je zřejmé, že spadá pod žádostivost (Burnyeat 2006, 10–11, pozn. 14). Podle Johna Coopera je ve hře Leontiova fantasie a něco blíže nespecifikovaného jej na představě pohledu na mrtvolu přitahuje (Cooper 1999, 129).

Můžeme tedy uzavřít konstatováním, že byť žádostivost může nabýt bezpočtu různých podob, jejich společným jmenovatelem se zdá být touha po uspokojování přirozených (nutných) tělesných potřeb, což s sebou přináší slast. Hlavní nebezpečí spojené s žádostivostí však tkví v její *apeiratičnosti*, tj. absenci jakýchkoli mezí. Klíčovým faktorem pro správné fungování duše je tedy to, zda druhé dvě složky duše dokážou žádostivosti nastavit náležitou mez a „zkrotit“ ji, anebo zda žádostivost rozbují natolik, že se stává v duši nejsilnější. V tomto případě již její usilování není omezeno na pouhé uspokojování nutných tělesných potřeb, ale slast je navíc vyhledávána v různých potřebách nenutných, ba v extrémních případech dokonce protizákonných.

— ROZUM

Nyní se v krátkosti podívejme na duši rozumovou, kterou Sókratés vymezuje jako to, „čím duše rozumně uvažuje“ (*hó logizetai* – Resp. 439d5), a jako „milovnou vědění a moudrosti“ (*filomathes dé kai filosofon* – Resp. 581b9). Rozumová duše se liší navíc také v tom, že jako jediná usiluje o dobro celku, zatímco ostatní dva nerozumné druhy

samy o sobě usilují pouze o dosažení svého přirozeného cíle. Důsledkem je např. také to, že rozumová duše rovněž zkoumá žádosti nerozumných druhů a snaží se zajistit, aby žádná z nich nepřesáhla svůj přirozený cíl a nerobila se natolik, aby převzala v duši vládu (srov. Singpurwalla 2019, 109). K tomu považujeme za vhodné zmínit pasáž Resp. 580d, v níž Platón tvrdí, že „ke třem stránkám duše náleží i trojí slasti (*hédonai*), ke každé jeden druh; zrovna tak jest to s druhy touhy (*epithymiai*) a vlády (*archai*)“.¹⁰ Vidíme tedy, že jakousi touhou, jejíž uspokojení je pocítováno jako slastné, nedisponuje podle Platóna výhradně žádavá složka duše (*epithymétikon* – Resp. 439d8), ale rovněž složka rozumná.

Podle Johna Coopera Platón použitím stejného termínu *epithymia* naznačuje, že i ze strany rozumu cítíme obdobně silné puzení směrem k tomu, co je předmětem usilování tohoto druhu duše, tj. k vědění a moudrosti. Jde tedy podle něj o neredukovatelnou touhu, která je původním konstituentem lidské duše stejně tak jako např. žádosti po uspokojení tělesných potřeb (Cooper 1999, 122).¹¹ S ohledem na pojem *hédoné*

10 Překl. F. N., mírně upraveno.

11 Cooper (1999, 122). William Cummins v tomto kontextu tvrdí, že bychom měli rozlišovat mezi dvěma způsoby, jak se v Ústavě používá pojem *epithymia*: a) jako specifický pojem označující touhu výhradně žádostivé duše; b) jako generický pojem, který může označovat touhu jakéhokoli druhu duše – Cummins (1981, 13–14). Mohli bychom se snad, s jistou dávkou opatrnosti, odvážit tvrdit, že ve zmíněném generickém smyslu se může jednat o jakousi obdobu *erótu* tak, jak je popisován v dialogu *Symposion*, tj. určité vnitřní touhy po tom, co člověk

je zase třeba uvést, že jej Platón používá velmi diferencovaně. V *Ústavě* je k tomu tématu důležitá pasáž začínající od místa *Resp.* 583b, kde Sókratés tvrdí, že: „slast (*hédoné*) těch ostatních kromě muže rozumného ani není docela pravdivá, ani čistá, nýbrž jen jaksi nastínovaná“, ¹² a toto tvrzení dále dokazuje. Dále v místě *Resp.* 587b–c se tvrdí, že je „trojí slast, jedna pravá a dvě nepravé“. ¹³ Zdá se tedy, že Platón nejen že utváří hierarchii jednotlivých typů slastí, ale dokonce tvrdí, že pouze slast člověka, v jehož duši vládne rozum, je slastí v pravém slova smyslu, zatímco ostatní jsou pouhé její stínové napodobeniny. ¹⁴

— VZNĚTLIVOST

Jako poslední nás čeká podrobnější výklad o vznětlivosti. Ve IV. knize *Ústav* Platón uvádí různé příklady vznětlivosti malých dětí, zvířat, Odyssea nebo Leontia (*Resp.* 441a–c, 439e–440a) a v IX. knize píše, že vznětlivá duše se „celá stále žene za prosazením se,

vítězstvím a slávou“ ¹⁵ (*pros to kratein [...] kai nikan kai eudokimein – Resp.* 581a9–10) a označuje ji za „milovnou vítězství a cti“ (*filonikon [...] kai filotimon – Resp.* 581b2). John Cooper uvádí, že Platónovo pojetí *thymu* evidentně vyrůstá ze staršího pojetí homérského a i u Platóna je tedy primárně tento pojem asociován s hněvem, dále pak s morálními emocemi typu studu nebo pobouření vyvolaného pocíťovanou nespravedlností a zatřetí rovněž touhou po sebeprosazení či uplatnění se jak v osobním životě, tak společenském (Cooper 1999, 130–131). O kus dále shrnuje, že motivace žádostivosti mají své kořeny v soupeřivosti a touze po sebeúctě a uznání od ostatních (Cooper 1999, 133–134). Hlavní funkcí vznětlivé duše se tedy zdá být obrana před vnějšími či vnitřními (tj. hypertrofovanými žádostmi) nepřáteli, kteří ohrožují člověka, a to jak ve smyslu ohrožení samotného jeho života, tak ve smyslu ohrožení jeho sebeúcty či náležitého uznání ze strany ostatních. ¹⁶

15 Překl. F. N., mírně upraveno.

16 Poněkud překvapivá je interpretace Mylese Burnyeata, který emoce spojené se vznětlivostí chápe jako bytostně sociální fenomén – díky vznětlivosti jsme podle něj nejen příslušníci živočišné říše a rozumné bytosti, ale rovněž bytosti společenské – Burnyeat (2006, 9–13). Je sice nepochybně pravdou, že mnohé emoce vyvstávající na základě vznětlivosti mají sociální rozměr, avšak zdá se, že toto je výsledek až procesu výchovy a vzdělání a života v dané společnosti. Z příkladů hněvu malých dětí či dokonce zvířat je však zjevné, že Platónovo pojetí ponechává prostor i pro mnohem primitivnější chápání vznětlivosti, které bytostně sociální rozměr nemá. Obdobným způsobem se proti Burnyeatově interpretaci vymezuje také Kraugerud (2010, 487–493). Karel Thein zase správně píše, že vznětlivost se „v duši na rozdíl od rozumu probouzí v okamžiku narození“ – Thein (2010, 290).

pokládá za dobré a krásné, jež je hlavní motivací jeho jednání a která prostupuje duší jako takovou, aniž by byla omezená pouze na některou její složku. Vzhledem k úrovni výchovy a vzdělání daného jedince může být jeho *erós* nasměrován na celou škálu objektů od krásného těla až po krásu samu. Obdobně tak v *Ústavě* může být výsledná dominantní *epithymia* zaměřena na velmi různé objekty podle toho, který druh duše má v jedinci vládu – tedy může se svým zacílením také pohybovat na dosti pestré škále od incestu nebo vraždy až po vědění a moudrost.

12 Překl. F. N., mírně upraveno.

13 Překl. F. N., mírně upraveno.

14 Tato tematika je mnohem podrobněji rozpracovaná v dialogu *Filébos*, jehož výklad však přesahuje meze této studie.

Na tom, že stud má svůj původ, byt to Platón neuvádí zcela explicitně, právě ve vznětlivé duši, panuje mezi interpret-ty téměř jednomyslná shoda.¹⁷ Na podporu této interpretace lze uvést např. i podobenství z dialogu *Faidros*, v němž je to právě bílý kůň, který při spatření milostného zjevu a následném strhnutí otěží vozatajem pociťuje stud, zatímco černý se stále žene pouze za sexuální-ním uspokojením (*Phaedr.* 254c, srov. 253d). Podle Jessicy Mossové lze na obecné úrovni říci, že vznětlivá duše je motivována usilováním o to, co je, resp. co jedinec pokládá za *kalon* (krásné, míněno ovšem především v morálním smyslu, nikoli estetickém), a naopak vyhýbáním se tomu, co je či pokládá za *aischron* (ošklivé, myšleno opět v morálním smyslu). Tím se podle ní vysvětluje i vznětlivá touha po vítězství či cti, protože tyto věci jsou paradigmaticky vnímány jako něco krásného. Pokud se něčeho morálně ošklivého dopustí někdo jiný, přirozenou reakcí je hněv, pokud já sám, pak je reakcí stud (Moss 2005, 155; srov. rovněž Singpurwalla 2013, 42). Na Leontiově příkladu však vidíme, že hněv a stud nemusí od sebe být až tak vzdáleny, protože Leontiova ostudná touha pohlédnout na mrtvoly se u něj manifestuje právě hněvem namířeným na sebe sama. Stud by tedy přinejmenším v tomto případě bylo možné interpretovat jako jakousi formu sebe-vztažného hněvu plynoucího

z toho, že člověk nebyl schopen dostat očekávaným standardům.

Jak ale uvidíme níže, to, co člověk pokládá za krásné a ošklivé, a jaké standardy chování má nastaveny, je do značné míry determinováno výchovou a společností, v níž žije. Z toho plyne, že stud má bytostně sociální rozměr a patří až mezi ony „sofistikovanější“ projevy vznětlivosti, na kterých se např. zvířata nepodílejí. Tvrzení, že stud má bytostně sociální rozměr, však na druhou stranu neznamena, že pocit studu musí být za všech okolností podmíněn aktuální přítomností dalších lidí, kteří jsou svědky jedincova ostudného jednání. Jak správně píše Christina Tarnopolski: „ten ‚druhý‘, před nímž ‚já‘ pociťuje stud, může být vnější, vnitřní, skutečný, imaginární, fantastický, realistický, jednotlivý, kolektivní, konkrétní nebo obecný“. (Tarnopolski 2010, 1, pozn. 1) Člověkem internalizované standardy toho, co je krásné a co ošklivé, tedy mohou při určitém jednání vyvolat pocit studu úplně stejně jako skutečná přítomnost druhých lidí. Stojí za zmínku, že Douglas Cairns právě z této perspektivy polemizuje s tradičním dělením kultur na kultury viny a kultury hanby,¹⁸ domnívaje se, že se ve skutečnosti nejedná o tak ostrý protiklad, ale spíše o odlišné kladení důrazu (viz Cairns 1993, 27–47).

STUD A INTERAKCE VZNĚTLIVOSTI S ROZUMEM A ŽÁDOSTIVOSTÍ

Nyní se podívejme na to, jak vypadá interakce vznětlivé složky duše s dalšími

17 Možnou alternativní interpretaci, která situuje emoci studu do rozumové duše, zmiňuje Cairns (1993, 382–383). Srov. rovněž výklad Chiary Militellové (Militello 2020), která se k otázce po situování studu do vznětlivosti nebo rozumu staví neutrálně.

18 Pro výklad tohoto rozdílu v kontextu starověkého Řecka viz Dodds (2000, 36–69).

dvěma složkami a jakou roli zde může sehrávat emoce studu. Z Leontiova příběhu je zjevné, že vznětlivost může být v konfliktu se žádostivostí, a z následné pasáže *Resp.* 440a–b se dále dozvídáme, že hněv jakožto základní emoce vznětlivosti se v případě konfliktu mezi rozumem a žádostivostí na základě své přirozenosti (*fysei* – *Resp.* 441a3) přidává na stranu rozumu,¹⁹ a nikoli na stranu žádostivosti. Podobnou informaci získáváme i z dialogu *Timaios*, kde se o vznětlivé duši píše, že ji bohové „usadili blíže hlavy mezi bránici a šíji, aby jsouc poslušna rozumu společně s ním násilím zdržovala rod žádostí, kdykoli by nechtěl naprosto ochotně poslouchati příkazů a výroků přicházejících z vyšehradu [tj. od rozumu]“ (*Tim.* 70a). *Timaios* v tomto kontextu vysvětluje i roli srdce. Pokud rozum oznámí, že se člověka dotýká nějaká nespravedlnost, v srdci vzkypí krev, díky níž se skrze krevní cévy rychle dostane informace ke všem vnímavým ústrojím těla, která tak mohou vykonat příkazy rozumu (viz *Tim.* 70b).

Můžeme si však položit otázku, zda bychom měli toto sdělení interpretovat silně a tvrdit, že vznětlivost vždy nutně stojí na straně rozumu proti žádostivosti, anebo zda je adekvátnější slabší interpretace, podle níž se tak děje pouze zpravidla. Co se zdá být jisté z Platónova textu, je to, že vznětlivost nikdy nejde zcela proti své přirozenosti, a tedy se nikdy nespojí s žádostivostí proti rozumu. Ve zmíněné pasáži *Resp.* 440b Sókratés řekne: „Že by se však [hněv]

přidružil k žádostem a pracoval proti [...] rozhodnutí rozumu, to, myslím, bys nemohl říci, že jsi kdy sám u sebe pozoroval, a myslím ani u nikoho jiného.“ načež Glaukón odvětí: „Bůh ví, nikoli.“ Dokonce ani v dosud nezmíněném podobenství o duši z IX. knihy *Ústavy*, v němž je rozum vyobrazen jako člověk, vznětlivost jako lev a žádostivost jako mnohohlavá a různě se přetvářející stvůra, není ani v nejhorším možném scénáři, kdy člověk-rozum strádá a ona stvůra je naopak hojně krmena, zmíněno, že by se lev stal jejím spojencem (viz *Resp.* 588e–589a). Naopak v situaci, kdy „ten vnitřní člověk je vládcem člověka celého“, je deklarováno, že „si byl získal onoho lva za spojence“ (*Resp.* 589a–b). Totéž samozřejmě podporuje i dialog *Faidros*, v němž se nikde nenaznačuje, že by se bílý kůň mohl aktivně spolčit s černým proti vozataji. Je tedy zřejmé, že podle Platóna nikdy nemůže nastat situace, kdy by, čistě hypoteticky, rozum byl natolik silný, že by přemohl spojené síly vznětlivosti a žádostivosti, a člověk by se tak mohl stydět za to, že se nenechal ovládnout žádostmi a namísto toho poslechl pokyny rozumu.

Složitější otázkou však je, zda to znamená, že vznětlivost v případě vnitřního konfliktu vždy nutně musí stát na straně rozumu a aktivně vystupovat proti žádostivosti, či nikoli. Za účelem hledání odpovědi se nyní zaměříme na Platónův dialog *Gorgias*, v němž emoce studu hraje velmi důležitou roli, neboť Platónův Sókratés zde využívá právě stud jako nástroj vyvrácení svých dialogických protivníků. Je to totiž právě ostudnost opačné varianty, co přiměje

19 K interpretaci této pasáže srov. Paitlová (2017, 107–108).

Gorgiu tvrdit, že je schopen učit své studenty, co je spravedlivé a nespravedlivé (*Gorg.* 459c–460a), Póla připustit, že činit bezpráví je ošklivější než bezpráví snášet (*Gorg.* 474c), a Kallikleá začít přinejmenším vnitřně pochybovat o hédonismu (srov. Moos 2005, 150, 152), neboť jako jeho zastávce se dostává na úroveň katamitů nebo hypotetických lidí, jejichž celý život je prostoupen svrběním a drbáním (*Gorg.* 494c–495a). Jak tvrdí Jessica Mossová, Sókratova pozice v dialogu *Gorgias* se tedy zdá být taková, že stud odhaluje to, co daná osoba skutečně zastává, což může být odlišné od toho, co říká, ba dokonce od toho, co si sama myslí, že zastává (Moos 2005, 139). Podle autorky se tak ukazují přinejmenším dvě skutečnosti, které jsou v Sókratově pojetí studu implicitně přítomny: 1) pocit studu je autoritativní – člověk nemůže něco shledat ostudným, aniž by to zároveň nezačal shledávat špatným a nepřestal po tom tudíž toužit; 2) každý je disponován k tomu, aby pociťoval jako ostudné to, co je skutečně špatné (byť jej k tomu třeba pudí žádostivost), a jako krásné (*kalon*) to, co je skutečně dobré, a pocit studu tedy spolehlivě vede k morální pravdě (Moos 2005, 159). Takovýto výklad se zdá být v dobrém souladu s tím, jak vznětlivost interpretuje Rachel Singpurwallová. Autorka klade důraz na to, že vznětlivost je, jak již bylo řečeno, *přirozeným* spojencem rozumu, z čehož usuzuje, že její činnost je primárně determinována usilováním o to, co je *skutečně krásné* (Singpurwalla 2013, 49–51).

Pokud by toto byla Platónova definitivní pozice a emoce studu by skutečně

u každého člověka za všech okolností byla spolehlivým vodítkem k morální pravdě, museli bychom se patrně přiklonit k oné silnější interpretaci, podle níž vznětlivost jakožto zdroj studu vždy stojí aktivně na straně rozumu. Situace se však opět zdá být komplikovanější. I zmíněná Jessica Mossová píše, že toto je pouhou polovinou příběhu o studu v dialogu *Gorgias* (Moos 2005, 160). Onu druhou polovinu příběhu představuje Kalliklés, jenž rozlišuje mezi tím, co je ostudné pouze na základě zvyku či společenské konvence (*nomó*), a tím, co je ostudné na základě přirozenosti (*fysei*) (viz *Gorg.* 482d–483b). Pokud tedy člověk podléhá konvencím, které v mnohých případech nemusí být založeny na pravdě, pak pocit studu může naopak skutečnou pravdu zatemnit a dovést člověka do *aporie*, přesně tak, jak se to stalo Gorgiovi a Pólovi. Kalliklés tedy nevnímá jako skutečně, tedy *přirozeně* ostudné ty věci, které Gorgiovi a Pólovi jako ostudné přišly, protože je odmítli zastávat (jmenovitě, že není věci rétoriky učit o tom, co je a co není spravedlivé, a že ošklivější je činit bezpráví než jej snášet). Kalliklés naopak ostudnost spatřuje v naprosto jiných věcech, například v zabývání se filosofií v dospělém věku, což také vyčítá Sókratovi (viz *Gorg.* 484c–486d). Pokud však některým lidem může přijít ostudné vážné celoživotní zabývání se filosofií, což je podle mínění Sókrata i Platóna vůbec ta nejhodnotnější lidská činnost, tak je zřejmé, že porozumění těchto lidí tomu, co je krásné a co ošklivé, neodpovídá pravdě. Za těchto okolností nutně ani jejich vznětlivost nemůže fungovat

správným způsobem a ani emoce studu v jejich případě není spolehlivým vodítkem k morální pravdě.

Může-li však stud být u různých lidí zaměřen na velmi různé věci, lze tvrdit, že jeho fungování, resp. obecněji fungování celé vznětlivé duše, bude zásadním způsobem ovlivnitelné, což s největší pravděpodobností znamená formovatelné v procesu výchovy. To se zdá podporovat i poměrně explicitní pasáž *Resp.* 441a, která říká, že „i v duši jest tento cit vznětlivosti třetí složkou, jsa přirozeným pomocníkem části rozumové, *není-li zkažen špatným pěstováním (hypo kakés trofés)*“.²⁰ Vznětlivost tedy

disponuje jistou přirozeností, kterou je vedena k tomu stát na straně rozumu usilujíc o to, co je skutečně krásné, nicméně v procesu výchovy může být tato její přirozená tendence buď náležitým způsobem rozvinuta a podpořena, anebo naopak zkažena. Domníváme se proto, že správná výchova jednak poskytne vznětlivé duši náležitou koncepci toho, co je skutečně krásné, a jednak ji poučí o její roli v rámci celé duše.²¹ V případě špatné výchovy se sice vznětlivost, jak bylo ukázáno, nikdy aktivně nespojí s žádostivostí proti rozumu, ale bude mít více či méně neadekvátní koncepci toho, co je krásné, a můžeme si tedy představit, že buď bude přesprávil oslabená a nebude svoji roli plnit dostatečně, anebo bude naopak hypertrofovaná a sama přebere v duši vládu. Druhé možnosti by mohl odpovídat popis timokrata z VIII. knihy *Ústavy* a konkrétním příkladem by mohl být sám Kalliklés, k první by se snad nejvíce mohl blížit demokrat nebo morální relativista prótagorovského typu.

Není proto náhodou, že Platón věnuje problematice výchovy a vzdělání obrovskou pozornost. Pro Kallikleu není výchova ničím jiným než škodlivou inkontrínací, kvůli níž vzniká onen rozpor

20 Kursiva J. S. Rachel Singpurwallová se v rámci svého výkladu vymezuje proti interpretacím, jež tvrdí, že koncepcí krásného, která determinuje fungování vznětlivosti, je určena výhradně („exclusively“) sociálními normami dané společnosti, a sama tvrdí, že není důvod si myslet, že vznětlivost je výlučně, a dokonce ani ne primárně („solely or even primarily“) ovlivněna těmito normami. – Singpurwalla (2013, 49–50). S autorkou můžeme souhlasit do té míry, že koncepcí krásného skutečně s největší pravděpodobností nebude určena *pouze* či *výhradně* sociálními normami, neboť jednak tyto normy podle Platóna zpravidla budou od pravé skutečnosti alespoň do určité minimální míry (vědomě či nevědomě) odvozené, a jednak se od nich jedinec na určitém stupni svého filosofického vývoje může emancipovat a sám nahlédnout to, co je skutečně krásné. Avšak tvrzení, že tomu tak není ani *primárně*, již pokládáme za významné podcenění vlivu, jaký na člověka má proces výchovy a vzdělání. Opět: na úrovni, kdy již člověk sám nahlíží, co je skutečně krásné, by autorčina teze platila, ovšem v ostatních případech je dle našeho názoru třeba tvrdit, že právě výchova a vzdělání a normy, na nichž je tento proces založen, jsou tím, co *primárně* determinuje koncepcí krásného a ošklivého, které si člověk osvojuje. K tomu viz pasáž *Resp.* 538c, v níž Sókratés tvrdí, že „[m]áme zajisté od dětství jisté názory (δόγματα)

o spravedlivém a krásném, v nichž jsme byli vychováni, jsouce jim poddáni jako rodičům, poslouchající jich a majíce je v úctě“.

21 Nejedná se však o dvě oddělené, ale naopak úzce spolu související záležitosti. Pokud totiž duše nabude správnou koncepci toho, co je krásné, pochopí např. také to, že spravedlnost je něco krásného, a bude o ni tudíž usilovat. Ta však nespočívá v ničem jiném než v tom „konati své“ (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν – *Resp.* 433b4), což pro vznětlivou duši znamená stát po boku rozumu v podřízeném postavení a plnit jeho příkazy.

mezí tím, co platí podle zvyku, a tím, co platí podle přirozenosti. Ve velmi expresivní a téměř až „nietzscheánské“ pasáži *Gorg.* 483e–484a Kalliklés prohlašuje následující: „[M]y utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již z mládí jako lvíčata, a zařikáváním i kouzelnými prostředky si je zotročujeme říkajíce, že je třeba zachovávat rovnost a v tom že záleží krásno i spravedливо. Avšak myslím jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setrese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy a kejkle, zaříkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.“ Pro Platóna je výchova snad také do jisté míry indoktrinací, ovšem zhoubný vliv na člověka má pouze ve špatně zřízené obci. Naproti tomu v obci dobré bude pro člověka vrcholně prospěšná, neboť namísto „znásilnění“ jeho přirozenosti povede naopak k jejímu správnému rozvinutí. Právě tématu náležité výchovy dětí (budoucích strážců) je tak věnována část II. a III. knihy *Ústavy*. Platónská výchova zde vychází z tradičního ideálu *kalokagathie*, a tak se skrze gymnastiku a músiku zaměřuje jak na kultivaci těla, tak duše, přičemž v tomto kontextu nám samozřejmě půjde o kultivaci duše. Za klíčovou považujeme pasáž *Resp.* 378e, která říká, že na prvním místě jde o to, aby básně sloužící jako nástroj músické výchovy byly „po stránce mravní co nejkrásnější“ (*kallista pros aretén*), což bychom mohli přesněji přeložit jako „nejkrásnější s ohledem na ctnost“. Je to totiž právě ctnost, *areté*, jejíž získání je cílem veškeré výchovy

v Platónově pojetí a která spočívá ve vládě rozumu (k čemuž bychom mohli dodat: a) vznětlivosti stojící pevně na straně rozumu a poslouchající jeho pokyny a b) žádostivosti natolik zkrocené, že se omezuje pouze na uspokojování nutných potřeb).

Pokud se však bavíme o výchově dětí, je zřejmé, že takováto „dokonalá“ ctnost jim není dostupná, jelikož jejich rozum je ještě velmi slabý a málo rozvinutý.²² Naproti tomu jejich vznětlivost je, jak jsme viděli, již od útlého věku silná, takže základním úkolem músické výchovy je poskytnout skrze vyprávěné báje a příběhy ty *správné* standardy a modely chování. Jinými slovy, je nutné jim už v této fázi vštípit smysl pro to, co je skutečně krásné (*kalon*) a co skutečně ošklivé (*aischron*), což je patrně úplně v nejútlejším věku třeba dělat pomocí asociace správných věcí s pocíťováním slasti a špatných s pocíťováním strasti.²³ Poměrně brzy (po onom „přistoupení *logu*“) by však právě skrze báje a příběhy mělo dojít k internalizaci těchto standardů a modelů, což je právě moment, kdy do výchovy zásadním způsobem vstupuje také vznětlivost, která aktivně usiluje o to, co člověk pokládá za krásné, a naopak zdržuje od

22 Základní charakteristikou takovéto dokonalé ctnosti je totiž její „vázanost na *nús*“ – srov. Jínek (2021, 43).

23 Srov. výklad Jakuba Jínka, který v kontextu II. knihy *Zákonů* hovoří v souvislosti s výchovou malých dětí (jedná se o dobu „předtím, než přistoupí *logos*“) o „systematické[m] spojení mezi libostí a dobrem, jehož výsledkem je jakási předběžná „dětská“ ctnost“. Ctnost a špatnost se tedy dětem v této době dávají „v médiu libosti a strasti“. – Jínek (2021, 48).

toho, co pokládá za ošklivé. Z toho je zřejmé, jak snadné je vznětlivou duši výchovou „zkazit“. Stačí jen dětem vyprávět takové báje a příběhy, na jejichž základě si internalizují nevhodné standardy a modely jednání (což vysvětluje, proč Platón v *Ústavě* prosazuje cenzuru tehdejší poezie), anebo zanedbat rozvoj vznětlivosti úplně. Z právě řečeného rovněž vysvítá, jak důležitou roli v procesu nabývání ctnosti může hrát emoce studu jakožto přirozená reakce na to, když dítě rozpozná něco jako ošklivé, a tudíž odmítne danou věc vykonat, anebo pokud ji i přesto vykoná jsouc přemoženo žádostivostí, alespoň cítí negativní emoci, která ho může odradit od opakování stejného činu v budoucnosti.

Musí však zaznít klíčový dodatek, a sice že právě popsaná situace se zdaleka netýká pouze dětí, ale všech, kteří neoplývají dokonalou ctností v té podobě, jak byla popsána výše. Jinými slovy: naprosté většiny všech lidí bez ohledu na věk. Role vznětlivé duše a konkrétně emoce studu tak vůbec není omezena pouze na výchovu dětí, ale představuje základní prostředek k dosažení alespoň nižší nefilosofické či „lidové“ podoby ctnosti (srov. *démotiké areté* – *Resp.* 500d, *démosiai aretai* – *Nom.* 968a), přičemž hlavním předpokladem samozřejmě zůstává to, že máme internalizované ty správné standardy, a nebudeme se tak stydět například za provozování filosofie v dospělém věku, jako to navrhuje Kalliklés, ale za věci, které jsou skutečně ošklivé. Pokud se tedy pod vlivem příliš rozbujelé žádostivosti chystáme udělat něco ošklivého a náš rozum není dostatečně silný, aby tomu zabránil, máme

ještě záchranu ve vznětlivosti, která nás skrze emoci studu může od daného jednání odradit a být oním vodítkem k morální pravdě, jak si to představuje Sókratés v *Gorgiovi*.

— ZÁVĚR

V rámci této studie jsme nejprve představili Platónovu morální psychologii, abychom následně mohli vyložit roli, jakou v ní hraje emoce studu. Tvrdili jsme, že stud má původ v duši vznětlivé, jež je na základě své přirozenosti disponována ke spolupráci s rozumem, avšak tato její přirozenost může být buď náležitě rozvinuta, anebo naopak zkažena v procesu výchovy. Prostřednictvím výchovy totiž u jedince dochází k internalizaci standardů krásného (*kalon*) a ošklivého (*aischron*), přičemž stud vzniká právě jako přirozená reakce na to, když člověk, jsa přemožen žádostivostí, vykoná něco, co pokládá za ošklivé, anebo se něco takového vykonat chystá. Vznětlivá duše prostřednictvím emoce studu může daného jedince od takového jednání odvrátit, anebo alespoň poskytnout jakousi negativní zpětnou vazbu, pokud k němu již došlo. Stud tedy může sloužit jako vodítko k morální pravdě, avšak pouze za předpokladu, že jedinec má internalizované ty správné standardy krásného a ošklivého, v opačném případě jej naopak může svádět ještě více na scestí.

Na samotný závěr se tak konečně dostáváme k odpovědi na (možná) lehce provokativní otázku z názvu studie. Z dosavadního výkladu je snad zřejmé, že emoce studu může podstatným způsobem ovlivňovat jednání pouze takového člověka, který je sice puzen

k určitému jednání, avšak zároveň jej pokládá za ošklivé. Bude se tedy jednat o naprostou většinu lidí, kteří mají sice výchovou internalizované určité standardy, avšak dostávají jim jen s menšími či většími obtížemi. Jinými slovy, jde o lidi disponující přinejlepším pouhou nižší „lidovou“ podobou ctnosti, pokud vůbec nějakou. Rozumíme-li však v souladu s Platónem filosofy ty, kteří disponují dokonalou ctností,²⁴ neboť pevně a spolehlivě vládnoucí složkou jejich duše je rozum a žádostivost se omezuje na uspokojování nutných potřeb, pak je zřejmé, že emoce studu nebude mít na jejich ctnostném jednání žádný podíl, a nebudou ji dokonce ani pociťovat,

neboť díky vládě rozumu nebudou tito jedinci ani konat ani tíhnout ke konání toho, co je vpravdě ošklivé a co za takové také správně pokládají. Je však třeba dodat, že filosofové nebudou jediní, kteří nepociťují stud. Na opačné straně spektra budou stát tyrani typu Archelaa (viz *Gorg.* 470d–471d), již, majíce zkaženou duši, nevidí na skutečně ošklivých věcech nic ošklivého, a tudíž je beze studu konají. Můžeme tedy uzavřít konstatováním, že i přes veškerou svoji odlišnost jsou s ohledem na (ne)pociťování studu filosofové a tyrani takříkajíc „na jedné lodi“, a stud tedy sehrává svoji roli pouze u lidí nacházejících se někde mezi těmito dvěma extrémy.

24 Viz např. pasáž *Resp.* 492a, v níž Platón píše o tom, kdo má filosofickou přirozenost (τοῦ φιλοσόφου φύσιν) a dostalo se mu náležitého vzdělání (μαθήσεως προσηκούσης), že „nutně [...] prospívá a dochází na vrchol dokonalosti“ (εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι).

LITERATURA

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A PŘEKLADŮ

Platonis Opera I–V. 1900–1907, editoval Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press.

Platón. 2013. Spisy I–V. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.

SEZNAM POUŽITÉ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

Burnyeat, Myles F. 2006. „The Presidential Address: The Truth of Tripartition“. In *Proceedings of the Aristotelian Society* 106, 1–23. Oxford: Oxford University Press.

Cairns, Douglas L. 1993. *Aidós: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.

Cooper, John M. 1999. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Cummins, William J. 1981. „Eros, Epithymia, and Philia in Plato“. *Apeiron* 15 (1): 10–18.

Dodds, Eric R. 2000. *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH.

Fronterotta, Francesco. 2015. „Plato’s Conception of the Self: The Mind-Body Problem and Its Ancient Origin in the Timaeus“. In *Anthropologie in Antike und Gegenwart: Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, editovali Diego De Brasi a Sabine Föllinger, 35–57. Freiburg – München: Verlag Karl Alber.

Gerson, Lloyd. 1987. „A Note on Tripartition and Immortality in Plato“. *Apeiron* 20 (1): 81–96.

Jínek, Jakub. 2021. *Platón a problém filosofické vlády: Politické myšlení v dialogu Zákony*. Praha: OIKOYMENH.

Kraugerud, Hanne A. 2010. „‘Essentially Social’? A Discussion of the Spirited Part of the Soul in Plato“. *European Journal of Philosophy* 18 (4): 481–494.

Militello, Chiara. 2020. „Αἰσχύνη and the Λογιστικόν in Plato’s *Republic*“. In *Emotions in Plato*, editovali Laura Candiottio a Olivier Renaut, 238–251. Leiden – Boston: Brill.

Moss, Jessica. 2005. „Shame, Pleasure, and the Divided Soul“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 137–170. Oxford: Oxford University Press.

Paitlová, Jitka. 2017. *Odstíny platónské uměřnosti: Ctnost, poznání, láska a míra*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Pradeau, Jean-François. 1998. „L’âme et la moelle: Les conditions psychiques et physiologiques de l’anthropologie dans le *Timée* de Platon“. *Archives de Philosophie* 61 (3): 489–518.

Singpurwalla, Rachel. 2013. „Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato’s *Republic*“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, 41–65. Oxford: Oxford University Press.

- Singpurwalla, Rachel 2019. „Plato and the Tripartition of Soul“. In *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of Philosophy of Mind, Volume 1*, editoval John E. Sisko, 101–119. London – New York: Routledge.
- Stránský, Jiří. 2019. *Duše a kosmos v Platónově Tímaiu*. Praha: PŘF UK. (disertační práce)
- Špínka, Štěpán. 2009. *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha: OIKOYMENH.
- Tarnopolski, Christina H. 2010. *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Thein, Karel. 2010. *Myšlení v nás: Tři platónské studie*. Praha: Filosofia.

