

Hodnocení bakalářské práce z oboru filosofie

Pavel Sulík

Platónovo pojetí svobody a svobodného jednání

Předkládaná práce pojednává nanejvýš obtížné téma: vzhledem k tomu, že mezi komentátory nepanuje shoda ani v tom, zda vůbec můžeme v Platónových dialozích nějaké teoreticky explicitní pojetí svobody nalézt, jde jistě o odvážný, a tím vítaný pokus. Úskalí, s nimiž je spojen, zejména na rovině definiční jasnosti a celkově koherentní formulace nalezených odpovědí, jsou přitom rovněž jasná.

Vzhledem k tomu, že sama práce je z velké části parafrází obsahu zvolených dialogů, soustředím se přímo na jednotlivé závěry, předestřené nejprve v první části práce, věnované postupně čtyřem dialogům (*Ústava*, *Gorgias*, *Faidón*, *Faidros*), a poté v části druhé, nazvané "Jednotný výklad svobody a svobodného jednání". Domnívám se přitom, že oběma částem škodí absence alespoň trochu podrobného vymezení hlavního pojmu celé práce, tedy určení, toho, co vůbec autor "svobodou" rozumí, a především zda tento výraz chápe v některém z jeho mnoha moderních významů, nebo ho bez dalšího pokládá za snadno aplikovatelný na dílo autora, u něhož ještě nenacházíme žádný podrobný výklad toho, co je "v naší moci" (můžeme-li zde užít obratu známého až od Aristotela a stoiků). V Úvodu práce sice čteme, že "budeme chtít ukázat, že svoboda podle Platóna vyžaduje osvobození od zaslepenosti individuální perspektivou danou fixací na partikulární tělo, že však zároveň toto osvobození otevírá cestu nejen k jednotě všech částí individuální duše a ke společnému přátelství duší, ale také k náležitě péči o to, co je tělesné" (s. 5).

Tato formulace je jistě syntézou úkolu, který chce práce splnit, ale právě ve své mnohoznačnosti předjímá i problematičnost nakonec podaných odpovědí. Je totiž zřetelné, že první část citované formulace jako by předjímala pozdější koncepcce negativní svobody "od něčeho", a spolu s nimi standardní formulaci "možnosti jednak jinak", druhá naopak jako by anticipovala pojetí stoické nebo Spinozu (je patrné, že tyto dva momenty se vrátí bez velké změny ve shrnující formulaci dvou aspektů svobody, jimiž jsou "ovládnutí těla a nabytí vědění", s. 36). Třetí část citovaného souvětí, tedy motiv přátelství duší, zní pak ve spojení s tématem svobody lehce anachronicky a jeho epikurejské názvuky by vyžadovaly (i v dalším průběhu práce) větší opatrnost. Konečně část čtvrtá (svoboda jako cesta k péči o tělo) je značně novátorská a bylo by jistě zajímavé, kdyby se autor pokusil takto nezvyklé chápání platónské svobody blíže vymežit, a tím určit, zda a v jakém smyslu se jedná o něco specifického neboli nepřevoditelného na autorem opakovaně zdůrazňovanou nutnost *nadvlády* duše nad tělem.

Takto charakterizovaná mnohost témat, shrnutých pod neanalyzovaným výrazem "svoboda", ovlivňuje poměrně zřetelně volbu motivů, které autor zdůrazňuje v případech čtyř výše uvedených dialogů. Z textu *Ústavy* vybírá autor motiv "zdánlivé svobody tyranského člověka", tedy Sókratovo předvedení toho, proč nelze svobodu chápat jako nadřazenost zákonům obce, a snad obecněji přijatým lidským zvykům. Ve výsledku se však z celého výkladu vytrácí zásadní rozdíl mezi demokratem a tyranem, neboť oba spadají autorovi pod tutéž rubriku svobody *zdánlivé*. Naprosto se tak stírá zásadní otázka, mimochodem navozená citací pasáže 564a (na s. 9), zda je opravdu svoboda jakožto možnost dělat si, co chceme, nutně zdánlivá, a to bez ohledu na to, *jaké tedy konkrétní chování zvolíme*. Tyran není svobodný, protože je sám tyranizován svou touhou; ale co demokrat? Pokládá-li za nejvyšší dobro "svobodu ve smyslu naprosté

nevázanosti" (s. 9), znamená to nutně špatné užívání takového dobra? Je snad něco buď *morálně* špatného, nebo *zdánlivého* na pocitu nepodmíněnosti vnějšími okolnostmi ve smyslu okolností uložených obcí? Čím se v *tomto přesném* ohledu liší demokrat od Sókrata (například vystupujícího způsobem popsaným v *Obraně*)? - Je jistě třeba dodat, že autorovi jde během celého výkladu *Ústavy* o rozlišení, podle něhož je nikoli zdánlivou, ale *skutečnou* svobodou "zřejmě jen směřování k pravdě" (s. 12), co si však máme s tímto závěrem počít vzhledem k předešlým třem stranám práce? Šlo pouze o vymezení toho, co každopádně, u tyrana či kohokoli jiného, není "skutečnou" svobodou? A proč tedy autor nepřikročí k alespoň stručnému výkladu o povaze kýžené pravdy, dosažitelné - vzhledem k její patrné nepřevoditelnosti na stavy těla či obce - zřejmě jen teoretickou činností? Jinými slovy, proč není zlomkovitě předvedení jednoho tématu z rozsáhlého dialogu doplněno tím, co dalo motivu "skutečné" svobody alespoň nějaký reliéf? A proč je zcela opominuta jediná pasáž na téma svobody v poměrně běžném slova smyslu, tedy na téma volby a otázky toho, jako dalece jsme při volbě determinováni naší osobní historií (jde pochopitelně o scénu, v níž si duše *samy* volí povahu svého příštího vtělení).

Výklad *Gorgii* pokračuje v odhalování "zdánlivé svobody" (v tomto případě rétora) a v souvislosti s ním ve zkoumání motivu nadvlády. Nejde však jen o zbavování se toho, co cestu ke svobodě uzavírá, Sókratovo tvrzení, že každá touha je touhou po dobru (viz s. 17) je bezpochyby náznakem přechodu ke druhé části citované formulace z Úvodu práce, a tím k motivu svobody ne "od něčeho", nýbrž "k něčemu". Žádného rozboru se jí však nedostane; obdobně platí, že závěr, podle něhož být svobodný znamená "mít moc spojenou s rozumovým věděním" (s. 18) není bez dalšího výkladu příliš srozumitelný (moc je sebeovládání; jenže co je podle Platóna věděním, není-li tím, co chceme, ale podmínkou každého skutečně naplněného chtění?)

Rovněž výklad dialogu *Faidón* je podmíněn velmi selektivní četbou pasáží, jejich volba není vždy zcela jasná. Autor nás vrací především k motivu očišťování, tedy ke svobodě anachronicky řečeno negativní, k čemuž připojuje obdobně laděný výklad o významu řeči, která má moc "vysvobozovat ostatní duše ze zaslepení tělem i z mísologie" (s. 23). Lze jen litovat, že povšimnutí se nedočkal ani pravý důvod Sókratova odmítnutí sebevraždy, jímž je lidská *nesvoboda*, či přesněji nedostatek autonomie vzhledem k bohům (srov. obdobně Aristotelés o nadřazenosti obce), ani zcela jinak vyznívající Sókratovo líčení jeho *vlastních* motivů pro setrvání ve vězení za současného vědomí *možnosti jednat jinak* čili utéci, což je mimochodem líčení netriviálně a zásadně předcházející Sókratovu uvedení hypotetické metody (shrnutí této metody na s. 23 - "v hypotetické metodě jde hlavně o práci s myšlenkami a o jejich srovnávání" - pokládám za žert a nezahrnuji ho do hodnocení práce).

Výklad dialogu nabízí textovou oporu motivu, na který bude klást velký důraz druhá část práce a který nenajdeme v žádném z dosud zkoumaných dialogů: jedná se o samopohyb duše, zdůrazněný např. na straně třicet. Není však vysvětleno, zda lze tento druh pohybu chápat jako autonomii v moderním smyslu, či naopak jako nevyhnutelnou danost související s celkovým uspořádáním kosmu. Textový rozbor zde chybí a na jeho místě nacházíme několikastránkové shrnutí obsahu jedné dialogu. Nejsem si přitom jistý, zda opravdu chápu závěr, podle něhož je svoboda v dialogu *Faidros* zásadně spjata se vzájemností lidských duší, který by tak nebyla jen podmínkou dosaženého poznání, *a tím* svobody, ale součástí jejího naplnění. Autor jako by místy kladl rovnítko mezi stav duší na vrcholu nebeského vzestupu a jejich vzájemné přátelství - což je poněkud překvapivé a bližší rozbor by byl na místě (srov. také poslední věta na s. 39, která předchází velmi stručnému Závěru celé práce: "Zřejmě bychom tedy mohli říci, že je samopohyb taková vlastnost duše, která tvoří její touhu dosáhnout kontemplace

čistých jsoucen ve vzájemném přátelství s ostatními dušemi, *bez kterých by tato kontemplace nebyla možná*" - kurzíva K.T.).

Druhá část práce chce nabídnout "jednotný výklad svobody a svobodného jednání". Na podrobnosti bude jistě čas během případné ústní obhajoby práce, předběžně je však nutno poznamenat, že právě *jednota* výkladu zůstává spíše deklarovaným cílem než vlastností výsledné podoby textu. Autor opět přechází mezi zjevně různými významy slova svoboda a nabízí-li velmi důležitá rozlišení (mezi svobodou politickou a osobní či vnitřní; v jiném smyslu pak znovu mezi svobodou zdánlivou a skutečnou, srov. s. 32), nijak se nepokouší o jejich podrobnější propracování. Jasná přitom zůstává základní dvojitost svobody, kterou autor v dialozích nachází: jejími dvěma ohledy jsou "ovládnutí těla a nabytí vědění" (s. 36). Klíčové otázky však jako by přetrvávaly: popis kontroly duše (či rozumu tak, kde jsou rozlišovány *části* duše) nad tělem zůstává příliš vágní a v příkladě *Ústavy* zcela opomíjí vztah rozumu a vznětlivosti, a to navzdory tomu, že při výkladu tohoto dialogu sám autor zdůraznil "vnitřní uspořádání duše" (s. 8). Co se týče nabývání či nabytí vědění, bylo by asi třeba podrobněji vysvětlit, proč není (tedy *pokud* není) Platónova svoboda pouhým jménem pro jednoznačně daný vztah k dobru, zatímco svoboda v běžnějším smyslu možné volby by byla jen možností omylu (srov. 3. odstavec na s. 34)?

Navzdory uvedeným nedostatkům doufám, že autor má připravenu řadu vysvětlení, která se nevešla do rozsahu odevzdané práce a s nimiž vystoupí během ústní obhajoby. Předběžně navrhuji hodnotit práci jako dobrou.

Dne 5. 9. 2011

Karel Thein, ÚFaR