

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

Filosofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky

## BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

**O vztahu mezi Platónovou *Ústavou* a *Zákony***  
**(On relation between Plato's *Republic* and *Laws*)**

**Vedoucí bakalářské práce:**

doc. MUDr. Štěpán Špínka, PhD.

**Zpracoval:**

Pavel Sulík

2012

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne .....

.....  
Pavel Sulík

### **Poděkování**

Děkuji doc. MUDr. Štěpánu Špinkovi, PhD. za ochotné vedení práce, důležité postřehy a prostor, který mi při psaní práce ponechal. Dále děkuji Mgr. Stanislavu Wajsarovi za připomínky ohledně jazykové správnosti.

## Obsah:

I. Úvod .....	6
II. Struktura Kallipolis a Magnesie .....	7
III. Řešení vztahu mezi <i>Ústavou a Zákony</i> .....	10
a. Životopisná interpretace .....	10
b. Teoretický model a jeho uskutečnění .....	13
c. Předběžné východisko a interpretace <i>Zákonů</i> .....	20
d. Ostatní argumenty .....	24
i. Vývojová argumentace Ch. Boboniche .....	24
ii. Noční shromáždění .....	27
IV. O vztahu mezi <i>Ústavou a Zákony</i> .....	32
V. Souhlasný výklad dialogů .....	35
a. Úvod .....	35
b. Ctnost .....	36
c. Části duše .....	39
d. Lidská přirozenost a rozum .....	41
VI. Závěr .....	45
VII. Seznam literatury .....	46
VIII. Shrnutí / summary .....	48

**Seznam zkratk:**

- Resp.* - Platón, *Ústava*, Oikoymenh, 2005, přel. F. Novotný.
- Leg.* - Platón, *Zákony*, Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, přel. F. Novotný.
- Polit.* - Platón, *Politikos*, Oikoymenh, 1995 , přel. F. Novotný.
- Tim.* - Platón, *Timaios*, in: *Timaios, Kritias*, Oikoymenh, 1996, str. 15-95, přel. F. Novotný.

**Poznámka:**

Všechny citace z *Ústavy*, ze *Zákonů*, z *Listů*, z *Politika* a z *Timaia* jsou překlady F. Novotného. Citace od L. Lisiho přeložil Jan Sokol a od A. L. Pierrise Karel Císař.

## I. Úvod

Platónovy dialogy *Ústava* a *Zákony* pojednávají každý svým způsobem o projektu ideální obce. Obec v *Ústavě* je navržena tak, aby její vládce, případně skupina vládců, měla v obci nejvyšší politickou moc. Naproti tomu obec *Zákonů* je tvořena se záměrem absolutní vlády zákona, kterému je každý jednotlivec žijící v obci podřízen. Pro čtenáře známější a studovanější *Ústavy*, který se záhy rozhodne k četbě *Zákonů*, může být přechod od jednoho díla k druhému vcelku znepokojující.<sup>1</sup> Protože se obě projektované obce na první pohled velmi liší, je přirozené se ptát, jaký je mezi nimi vztah. Cílem předkládané bakalářské práce je pojednat o tomto vztahu, pokusit se odpovědět na otázky, které jsou s porovnáváním obcí uvedených dialogů spojeny, a navrhnout jeden či více vztahů obou obcí, které bude možné považovat za udržitelné.

Vztah zmiňovaných obcí předně vybízí ke dvěma možným variantám výkladu. První z nich vychází z předpokladu Platónovy rostoucí životní zkušenosti, s jejíž pomocí měl postupně změnit svůj „idealismus“ zachycený v *Ústavě* na „realismus“ *Zákonů*. Druhá varianta se zabývá otázkou, zda není obec v *Ústavě* nastíněna jen jako pouhý teoretický model, jehož uskutečněním je právě obec projednávaná v *Zákonech*. Ukážeme, že po podrobnějším zkoumání lze kromě těchto dvou návrhů nalézt několik dalších interpretačních směrů. Ty se bohužel neobejdou bez doprovodných problémů a vzájemně protikladných postojů. Prověřováním a porovnáváním všech těchto variant, jakož i vyhodnocováním jejich možných rozporů, se pokusíme nalézt nejkoharentnější z nich, detailněji ji rozpracovat a doporučit jako možné řešení naší otázky po vztahu utopistických obcí. S tímto řešením se zároveň dozvíme něco o charakteru Platónova středního a pozdního myšlení, zejména co se ctivosti, rozumu, duše i lidské přirozenosti jako celku týče.

---

<sup>1</sup> Srv. Saunders, T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books, 1970, str. 27, „The reader of the *Republic* who picks up the *Laws* is likely to have difficulty that the same person wrote both.“; Saunders, T. J., *Plato's later political thought*, str. 465, „Turn now to the *Laws* ... and prepare for a shock.“

## II. Struktura Kallipolis a Magnesie

V obou dialozích Platón nechává své mluvčí vytvořit obec v řeči. Sókratés v *Ústavě* navrhuje, aby se obec jmenovala Kallipolis (*Resp.* 527c). V *Zákonech* je Athénským cizincem obci dáno jméno Magnesia (*Leg.* 848d).<sup>2</sup> Zkoumání vztahu obou obcí začneme stručným přiblížením jejich struktury.

Ideální obec Kallipolis tvoří Sókratés proto, aby odpověděl svým posluchačům Glaukónovi a Adeimantovi na otázku, co je to spravedlnost a jestli je lepší být člověkem spravedlivým nebo nespravedlivým (*Resp.* 368e-369a). Sókratés začíná svůj výklad zavedením analogie mezi obcí a duší, či přesněji mezi třídami obyvatel obce a částmi duší těchto obyvatel. Občané Kallipolis jsou rozděleni do tří skupin podle svých schopností. Zřejmě nejpočetnější skupina obyvatel se skládá z různých dělníků, výrobců, chovatelů a pěstitelů, je to tedy jakási produktivní třída, jež má za úkol zajistit základní potřeby všech obyvatel (*Resp.* 369d-371e; 415a). Zbylé dvě třídy tvoří strážci obce a jejich pomocníci. Pomocníci zastávají vojenskou sílu obce a jsou oproti třetí třídě obyvatel vzděláni v gymnastickém a múšickém umění (*Resp.* 376e). Ryzí strážci obce jsou však ti, kdo jsou sami schopní k vládě (*Resp.* 415a) a dostává se jim nejvyššího, tj. matematického a filosofického vzdělání (*Resp.* 537).<sup>3</sup> Umění vládnout je založeno na znalosti forem, neboli pravých, neměnných jsoucen, idejí (*Resp.* 500b-d; 505a, 506a-b). Nejvyšší strážci, kteří se zřejmě rekrutují ze strážců pomocníků (*Resp.* 415a, srv. 524b),<sup>4</sup> později zve Sókratés filosofy-strážci<sup>5</sup> a patří jim v obci nejvyšší politická moc (*Resp.* 484b-485a a dále; 500d-e; 501e; 519-520). Způsob, jímž strážci obci vládou, je analogický způsobu, kterým vládne v duši její nejvyšší rozumová složka (srv. *Resp.* 440e-441a). Ideální stav je podle Platóna ten, kdy nejhorší činitel je podroben nejlepšímu, božskému činiteli, čili rozumu (*Resp.* 590c-d). Tak tedy v ideální obci vládou jeden či více filosoficky vzdělaných panovníků, jejichž síla je založena na hlubokém porozumění idejím. K ruce mají jakési vznětlivé pomocníky, vojáky (*Resp.* 411, 414b) a oba stavy dohromady pak spravují třetí, výrobní stav (*Resp.* 590d). Podobně ve spravedlivé duši je její vznětlivá složka spojencem rozumu, jenž spolu s ní vládne složce žádostivé (*Resp.* 441e-442b). Tato vláda rozumu není však nijak vynucována, nýbrž je všemi dobrovolně vykonávána a dobrovolně přijímána (*Resp.* 432a-b, 442c-e, 590c-e). Pokud jde o zákony, lze o nich sice v *Ústavě* několik zmínek najít (srv. *Resp.* 502b-c), ovšem jsou

---

<sup>2</sup> Principiálně je ovšem jméno obce Athénskému cizinci lhostejné a jeho určení nechává na bozích, srv. *Leg.* 704a, 969a.

<sup>3</sup> Toto vzdělání je probráno v knihách V až VII, jeho cílem je zření ideje dobra, srv. *Resp.* 540a-d.

<sup>4</sup> Srv. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, str. 77.

<sup>5</sup> Od konce páté a začátku šesté knihy.

bud' tvořeny samotnými vládci (*Resp.* 458c, 425) nebo jim není přikládána přílišná vážnost (srv. *Resp.* 425a-427a), případně jsou ustavovány samotnými mluvčími dialogu, kteří se v tomto případě považují za zákonodárce (*Resp.* 497).

Počátečním cílem dialogu *Zákony* se zdá být podle slov hlavního mluvčího, Athénskému cizinci, „pohovořit si o ústavě a zákonech“ (*Leg.* 625a), se zaměřením na principy správné legislativy (*Leg.* 630e-631a). Tento cíl se však o něco dále promění v úmysl stvořit obec v řečech, Magnesii (*Leg.* 702). Krétan Kleinias, jenž vede rozhovor s Athénským cizincem a spartánem Megillem, totiž prozradí, že byl pověřen úkolem vybudovat na Krétě novou osadu a zároveň pro ní stanovit zákony. Struktura této obce je tvořena zákony, které stojí nad vládci a zajišťují „všechna dobra, která bohové dali obcím“ (*Leg.* 715e). Veškeré dění v obci proto podléhá zákonům, jejichž nejdůležitější vlastností je jejich neměnnost (*Leg.* 715e), protože jinak bude mít taková obec podle Athénskému cizinci „připravenou zkázu“ (*Leg.* 715e; srv. 797). Proto je důležité stanovit například i na první pohled triviální věci, jakými je podoba dětských her (*Leg.* 798). Každá změna v zákonech by vedla k horšímu ústavnímu zřízení, neboť nejdokonalejší je právě to, které mluvčí tohoto dialogu vytvářejí.<sup>6</sup> Za účelem správného chodu obce a dodržování zákonů je stanoveno větší množství různých úřadů. Hlavní z nich jsou sněm či společné shromáždění (*Leg.* 764a), které slouží zejména k volbě úředníků do příslušných funkcí (*Leg.* 753); rada, jež má za úkol běžné administrativní činnosti, jakými je například svolání shromáždění či přijímání návštěvníků z cizích obcí (*Leg.* 758); strážci zákona, jejichž hlavní činností je dohlížet na správné plnění zákonů a na řádné vedení listin (*Leg.* 754e); nejrůznější soudy (*Leg.* 767-8) a Noční shromáždění (*Leg.* 960-969). V této složité úřední struktuře si lze povšimnout jednak obrovského důrazu na dodržování zákonného systému, jednak jisté nemožnosti, aby byl zákon upravován či měněn někým, kdo by se nad něj touto činností povyšoval. Jedinou výjimku, jak upozorňuje Ch. Bobonich, by mohlo podle některých komentátorů tvořit Noční shromáždění se svojí nepřilíh jasnou filosoficko-vzdělávací a dohlížecí funkcí.<sup>7</sup>

Obě obce se zdají, jak bylo řečeno, na první pohled velmi odlišné, alespoň co se vládního uspořádání týče. Dále proto budeme blíže zkoumat jejich vztah a příčiny, které k této rozdílnosti mohly Platóna vést. S jistotou můžeme zatím pouze říci, že obě obce směřují ke

---

<sup>6</sup> *Resp.* druhé nejdokonalejší, viz. *Leg.* 739. Více o pasáži 739 viz str. 22-23. Pomíjíme zde možné doladování a revidování zákonů, které se zdá Platón do jisté míry připouštět (srv. *Leg.* 769-770).

<sup>7</sup> Srv. Ch. Bobonich, *Plato on utopia*, chapter 5. O funkci Nočního sněmu a jeho vlivu na úpravy zákonů v obci viz níže, kapitola III,(d),(ii), str. 27-31.



stejnému cíli, totiž k dosažení co nejvíce šťastného života (*eudaimonia*) pro své obyvatele (*Resp.* 419a-421c; *Leg.* 631b3-6, 718b2-4, 743c5-6, 806c3-7).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ovšem obě obce chtějí šťastného života občanů dosáhnout jiným způsobem. Kallipolis skrze božského vládce, Magnesia prostřednictvím zákonů.

### III. Řešení vztahu mezi *Ústavou* a *Zákony*

#### (a) Životopisná interpretace

Ještě než uvedeme první argument, který se pokouší řešit vztah obcí v *Ústavě* a *Zákonech*, je zapotřebí zvážit možnost, zda *Zákony* nejsou z důvodu přílišné rozdílnosti neautentické Platónovo dílo,<sup>9</sup> čímž by se problém vztahu obou dialogů ztrácel. Nabízí se nicméně dvě významná svědectví, kterými lze pravost *Zákonů* potvrdit. Prvním je Aristotelova podrobná kritika *Zákonů* v jeho knize *Politika*,<sup>10</sup> druhým pak informace od Diogena Laertského, podle něhož Platón dopsal *Zákony* těsně před svou smrtí a nestihl již dílo zrevidovat, což následně udělal jeho žák Filip Opuský.<sup>11</sup> Z těchto důvodů můžeme *Zákony* považovat za autentické,<sup>12</sup> nehledě na to, že mají s *Ústavou* určitý počet společných prvků, typických pro Platónovo politické myšlení, jemuž se budeme věnovat později.<sup>13</sup> Přejdeme nyní k argumentu, který interpretaci vztahu mezi oběma dialogy zakládá na úvaze o vlivu Platónových vlastních životních zkušeností na jeho představu o ideální obci.

G. Vlastos jako jeden ze zastánců tzv. životopisné interpretace odkazuje na Platónovu životní zkušenost, která se udála mezi napsáním *Ústavy* a *Zákonů*, či v průběhu jejich psaní.<sup>14</sup> Tuto zkušenost čerpá výhradně z Platónova sedmého dopisu.<sup>15</sup> Než si ukážeme konkrétní Vlastosovy argumenty, je třeba učinit odbočku a přiblížit si situaci, jež se na pozadí našich zkoumaných dialogů odehrávala.

Platón sice zřejmě nenapsal *Ústavu* najednou, nýbrž psal jí postupně v průběhu více let,<sup>16</sup> nicméně je pravděpodobné tvrdit, že byla zcela napsána přibližně do jeho šedesátého roku života,<sup>17</sup> a patří tak do takzvané střední skupiny dialogů. Naproti tomu u *Zákonů* si můžeme být do značné míry jisti, že patří do skupiny pozdních dialogů jakožto vůbec poslední dialog Platónova života,<sup>18</sup> soudě například podle v *Zákonech* zmíněného vítězství

<sup>9</sup> Srv. Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4., str. 321-322.

<sup>10</sup> Viz Aristotelés, *Politika II*, Oikoymenh, 2004, přel. M. Mráz, kapitola 2.6.

<sup>11</sup> Viz Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995, 3.37.

<sup>12</sup> Na tomto místě je vhodné zmínit názor Debry Nailsové, že *Zákony* jsou kolektivním dílem Platónovy akademie, což by mohlo zproblematizovat cíl naší práce. Podobný názor, ač v menším rozsahu, lze však podle Nailsové prohlásit i o některých částech dnešní podoby *Ústavy*. Z tohoto důvodu budeme nadále považovat obě díla jako Platónova, ať již je jejich autorství různorodé či nikoliv. Viz Nails, D., *The life of Plato of Athens*, str. 11.

<sup>13</sup> Viz níže, např. kapitola III, (d), (ii), str. 27-31, zejm. 28, případně kapitola V.

<sup>14</sup> Vlastos, G., *Platonic studies*, str. 210-217, zejm. 216; podobně např. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, str. 213, 217.

<sup>15</sup> Vlastos, G., *Platonic studies*, str. 216.

<sup>16</sup> Viz Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4., str. 51; srv. Nails, D., *The life of Plato of Athens*, str. 6.

<sup>17</sup> Viz Saunders, T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books, 1970, str. 24.

<sup>18</sup> Viz Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995, 3.37.

Syrakusanů nad Lokry (*Leg.* 638b), které se událo roku 356 př.n.l.<sup>19</sup> Podle těchto informací lze čas mezi napsáním obou dialogů stanovit přibližně na deset a více let (370 př.n.l. až 356 př.n.l.). V této době, podle sedmého listu, podnikl Platón dvě cesty na Sicílii (*Listy*, 332a-330a, 337e-340a), z nichž druhá proběhla v šedesátém roce jeho života<sup>20</sup> a třetí v šedesátém šestém nebo sedmém.<sup>21</sup> Pro naše účely je významná třetí Platónova cesta na Sicílii, když přijel na přání Dionýsia II., který měl údajně zájem o filosofické rozpravy (*Listy*, 338b). Tento zájem však byl jen jednou z mnoha Dionýsových lží (*Listy*, 341b, 345d), se kterými se Platón při svém pobytu na Sicílii setkal. Když zjistil, jak se to s Dionýsiem doopravdy má, chtěl odjet, avšak Dionýsios mu slíbil, že pokud setrvá ještě přes zimu, bude Diónovi, Platónovu příteli a syrakuskému politiku, vrácen jeho majetek. To se ovšem nestalo (*Listy*, 347d,e), a co víc, Platón byl nakonec vyhoštěn z Dionýsiova sídla pro přátelení se s Theodotem a Hérakleidem, jenž byl Dionýsiem obviněn za vzniklé nepokoje ve městě (*Listy*, 349d-350a). S prosbou o pomoc se podařilo Platónovi opustit ostrov a odjet do Olympie (*Listy*, 350a-b). Později se dozvěděl, že jeho přítel Dión byl na Sicílii zavražděn (*Listy*, 335e).

Vlastos se domnívá, že Platónovo poslední střetnutí s Dionýsiem mělo vliv na jeho politické názory v *Zákonech*, především na jeho nedůvěru v nezkazitelnost autokratických vládců, byť by to byli plně ctnostní filosofové.<sup>22</sup> Kdyby byl měl Platón již před poslední sicílskou cestou takový názor, jaký zastává v *Zákonech*, podle Vlastose by ji byl nepodstoupil.<sup>23</sup> Platón tuto nedůvěru skutečně v *Zákonech* několikrát zdůrazňuje (*Leg.* 875a-e),<sup>24</sup> avšak nelze s jistotou tvrdit, že je tato pozice způsobena právě setkáním s Dionýsiem, o kterém si Platón jistě nemyslel, že je to plně ctnostný a filosoficky založený vládce (srv. *Listy* 340b-341b, 344d-345c). Naopak, jestliže si to myslel o Diónovi, jak se lze na základě sedmého listu domnívat (*Listy*, 351c-e), neměl důvod ze svého ideálu upouštět a přejít k pesimistickému postoji, který mu přičítá Vlastos. Krom tohoto problému je nepřilíš uspokojivá myšlenka, že by Platón z jednoho konkrétního problému s Dionýsiem zcela obecně usuzoval na lidskou přirozenost jako takovou.<sup>25</sup> Vlastosova interpretace tedy není příliš přesvědčivá. Protože navíc pracuje s biografickými daty uvedenými v Platónově sedmém listu, může být dále oslabena následující úvahou.

---

<sup>19</sup> Viz Popelová, J., *O Platónových Zákonech*, str. 5.

<sup>20</sup> Viz Nails, D., *The life of Plato of Athens*, str. 7.

<sup>21</sup> Soudě podle data olympijských her, na které Platón jel za Diónem. Viz Novotný, F., (přel.), *Platón: Listy*, str. 95, p. 125.

<sup>22</sup> Vlastos, G., *Platonic studies*, str. 216.

<sup>23</sup> Tamt.

<sup>24</sup> Interpretace této pasáže viz níže kap. III, (c), str. 21-22.

<sup>25</sup> Viz. Bobonich, Ch., *Plato on utopia*, chapter 2, n.7.

Životopisná interpretace obecně naráží na dva základní problémy. První je problém autentičnosti Platónových *Listů*, druhým je způsob jejich výkladu. Popřít nebo vyvrátit autentičnost *Listů* je samostatný a obtížný úkol, do jehož řešení se tu nebudeme podrobněji pouštět. Podle F. Novotného byly sice *Listy* v průběhu dějin až do 19. století přijímány bez větších problémů,<sup>26</sup> ovšem je také možné, že jsou produktem některé z hellénistických rétorických škol, jakožto víceméně běžné slohové cvičení, a tudíž neautentické.<sup>27</sup> Druhý zmíněný problém spočívá zejména v tom, zda nám poskytují *Listy* přímý vhled do Platónovy osobnosti, či zda je máme číst, jako by to byl další z dialogů. Na základě předložené Vlastosovy interpretace *Listů* lze dospět k tomu, že jednoznačně navrhuje, abychom je četli právě jako návod k poznání té stránky Platónovy osobnosti, která se skrývá za „rouškou dialogů“. Z druhé strany se na problém interpretace *Listů* dívá J. Annasová, která je naopak doporučuje číst nikoli po způsobu dnešního osobního dopisu, nýbrž jako literární produkci.<sup>28</sup> Cílem tehdejších dopisů byla podle Annasové spíše veřejná prezentace dané osoby a interpretace nějaké její pozice, než popis jejího „aktuálního“ života.<sup>29</sup> Proto je třeba číst *Listy* jako Platónovo dílo postavené do jisté míry naroveň *Zákonům* či *Ústavě* a nikoli jimi tyto dva dialogy vykládat po způsobu jejich zasazení do kontextu historických faktů o Platónovi. S touto interpretací je v souladu i fakt, že staří filosofové k interpretaci jeho dialogů osobní údaje z *Listů* nepoužívali, nýbrž, slovy F. Novotného: „Již Albinos, platónovec z II. století po Kr., řadí *Listy* vedle *Ústavy*, *Zákonů* a jiných dialogů, mezi spisy politické, zapomínaje skoro na to, že jsou to dopisy.“<sup>30</sup> Z tohoto důvodu se druhý způsob přístupu k četbě *Listů* jeví jako adekvátnější.

Ukázali jsme si argumenty vedoucí k mínění, že po napsání *Ústavy* získal Platón v průběhu života pesimističtější náhled na lidskou přirozenost, a proto napsal *Zákony* s mnohem větším ohledem na obyčejného člověka, který je vlastně jen „loutka bohů“ (*Leg.* 644e) a jehož síly nejsou takové, aby zastával neomezenou moc bez myšlenky na osobní prospěch. Životopisnou interpretaci však nelze vzhledem k protikladným postojům týkajících autentičnosti sedmého listu s jistotou potvrdit ani vyvrátit. Navzdory tomu, spolehne-li se na autentičnost sedmého listu,<sup>31</sup> pak stále nelze evidentně prokázat, zda měl Platón opravdu nějaké osobní motivy, na základě kterých bychom mohli vztah *Ústavy* a *Zákonů* odůvodnit.

---

<sup>26</sup> Novotný, F., *Úvod*, in: *Platón: Listy*, str. 5, 10.

<sup>27</sup> Tamt., str. 5; srv. Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, str. 76, n.11.

<sup>28</sup> Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, str. 75.

<sup>29</sup> Tamt., str. 75-76.

<sup>30</sup> Novotný, F., *Úvod*, in: *Platón: Listy*, str. 10.

<sup>31</sup> Mezi komentátory je autentičnost Platónova sedmého listu spíše přijímána, srv. Saunders, T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books, 1970, str. 543.

Jak uvidíme níže, lze se setkat s náhledem, který naopak tvrdí, že Platón má od *Ústavy* k *Zákonům* stále stejný politický ideál, totiž filosofa-krále.<sup>32</sup> Nebo můžeme nadále tvrdit, že Platón postupem času změnil názor, nelze to však připisovat Platónově osobní zkušenosti, což jsme se snažili demonstrovat v této kapitole. Z těchto důvodů se budeme nadále pokoušet vyložit vztah zkoumaných dialogů čistě na základě interpretace jejich konkrétních pasáží.

### **(b) Teoretický model a jeho uskutečnění**

Další možností, jak interpretovat vztah dialogů *Ústava* a *Zákony*, je vyšetřit, jaký mají v nich navrhované obce poměr ke skutečnosti. Mezi komentátory Platónova díla lze najít poměrně rozšířený názor, že obec *Ústavy* má sloužit jako pouhý teoretický model, který není určen k uskutečnění, a obec *Zákonů* jako jeho praktické provedení, uzpůsobené či modifikované s ohledem na konkrétní podmínky našeho světa.<sup>33</sup> Abychom mohli tento argument zvážit, je třeba jej rozdělit na dvě základní části. V první části se budeme zabývat uskutečnitelností obce Kallipolis, protože ze *Zákonů* je dle Kleiniových slov poměrně jasné, že přinejmenším některé části ústavy navrhované obce, které on sám schválí, budou použity při realizaci skutečné obce (*Leg.* 702) a s tímto záměrem je také ústava mluvčími v průběhu *Zákonů* vytvářena. Ve druhé části pak probereme tvrzení, že Magnesia je praktickým uskutečněním Kallipolis. Začneme první zmíněnou částí.

V *Ústavě* nacházíme většinu argumentů pro uskutečnění obce v rámci tzv. tří vln, které představují hrozbu, jíž se chce Sókratés vyhnout, aby nezničila jeho projekt ideální obce (srv. *Resp.* 457b-c; 472a). Sókratés hovoří o těchto vlnách od začátku páté knihy až do konce knihy sedmé. Jeho záměr podat výklad o špatných formách obce a duše je v páté knize přerušeno Polemarchem a Adeimantem, kteří se dožadují vysvětlení toho, co znamená, že přátelům budou ženy a děti společné (*Resp.* 449c) a zároveň přikládají této věci „rozhodující význam pro zřízení obce, koná-li se to správně, nebo nesprávně.“ (*Resp.* 499d). Sókratés potvrzuje, že výklad, kterého se jeho posluchači dožadují, má vliv nejen na uskutečnění obce, ale i na důvěryhodnost toho, zda je jím navrhovaný stav skutečně nejlepší (*Resp.* 450c). Zároveň se obává, aby se myšlenka společenství strážců, co se týče dětí, žen a výchovy, nestala jen zbožným přáním. To naznačuje, že Sókratés má jistý zájem na tom, aby bylo možno obec uskutečnit (*Resp.* 450cd).

---

<sup>32</sup> Tuto pozici zastává např. Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*.

<sup>33</sup> Srv. Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*. Tento názor zastává např. Saunders, T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books, 1970, str. 27-28.

Tématem první vlny (*Resp.* 451d-457b) je rovnost mužů a žen (srv. *Resp.* 457b). Nejprve se mluví na této rovnosti shodnou (*Resp.* 451d-e), přičemž směšnost společného cvičení nahých mužů a žen je pochopena jako pouhá konvence, kterou není nesnadné překonat (*Resp.* 452c-e). Poté Sókratés sám vznáší námitku, zda mají muži i ženy stejnou přirozenost (*Resp.* 453b). Když přijde řeč na plnění strážní služby, ukáže se, že se jejich přirozenost liší pouze co do fyzické síly (*Resp.* 456a), a proto není proti přírodě, aby ženy tuto službu zastávaly stejně jako muži a dostávaly stejné vzdělání (*Resp.* 456b). Sókratův návrh je tedy nejen možný, neboť mu v cestě stojí pouze konvence, ale také nejlepší, strážci jsou totiž svou výchovou nejlepší ze všech občanů, což činí obec zase jen nejlepší (*Resp.* 456c-457a). To, co je nejlepší, je zároveň užitečné a prospěšné, neboť je to ve shodě s přírodou, což je zde myšleno zřejmě teleologicky, jako sloužící nejlepšímu účelu (*Resp.* 457b). Celkově se zdá, že je možné se první vlně vyhnout. Ačkoliv se myšlenka společného cvičení nahých mužů a žen skutečně zdá být těžko představitelná, nejedná se o nemožnou překážku.

Druhá vlna (*Resp.* 457c-473c) je již interpretačně náročnější. Sókratés zde chce prosadit zákon, aby všechny ženy byly společné všem mužům, aby muži a ženy spolu navzájem nežili soukromě, ale aby měli společné děti a aby rodič neznal své dítě ani dítě rodiče (*Resp.* 457c-d). Tento zákon o společenství mužů a žen je hned ze začátku vystaven pochybnosti, zda je stejně možný i prospěšný jako onen v předchozí vlně (*Resp.* 457d-e). Projednání možnosti tohoto zákona Sókratés strategicky odsouvá (*Resp.* 458b) až na konec své řeči o jeho prospěšnosti. Protože nám jde zejména o tuto možnost a zároveň prospěšnost a možnost, které jsou zde projednány zvlášť (*Resp.* 457c-471e; 472a-473c), na sobě zjevně nezávisí, můžeme se přesunout rovnou k onomu závěru, kde se možnost projednává. Důvody jejího odsunutí těsně před vlnu třetí jsou naznačeny hned v prvním odstavci, když Sókratés říká, že na něj Glaukón valí „největší a nejhorší z trojice vln“ (*Resp.* 472a). Tím Sókratés předznamenává jistou závislost druhé vlny na třetí, ke které se ještě dostaneme, a v dalších několika odstavcích opět oddaluje důkaz možnosti společenství mužů a žen ve prospěch krátké odbočky (*Resp.* 472b-473a). V té nepřímě zdůrazňuje, že vlastně možnost uskutečnění ideální obce není až tak důležitá (*Resp.* 472b-e) a velmi tím nahrává interpretaci, že ideální Kallipolis má vskutku sloužit jako teoretický model či vzor, jehož primárním cílem je podat výměr spravedlnosti, respektive spravedlivého člověka. V odbočce se ovšem výslovně neříká, že Kallipolis není určena k provedení, či že její uskutečnění není možné. To však argument o Kallipolis coby teoretickém modelu a Magnesii, jakožto jeho uskutečnění předpokládá, čímž v něm počíná vznikat určité napětí.

Slovo vzor (*paradeigma*) je ve zmíněné krátké odbočce použito vícekrát, a Sókratés zdůrazňuje, že není třeba se mu vyrovnat, nýbrž přiblížit (*Resp.* 472c). Tento vzor má totiž sloužit zejména k tomu, abychom podle něj mohli v lidech určit míru spravedlnosti (srv. *Resp.* 472b-d). Možnost jeho provedení tedy není nutná. Po odbočce přesto Sókratés zamýšlí podat důkaz (*Resp.* 472e), zřejmě aby zachoval vzoru ideální obce jistou důstojnost a ukázal případným skeptikům, že principiálně Kallipolis možná je. Lze se domnívat, že odbočkou polemizující o možnosti společenství mužů a žen v druhé vlně je do jisté míry předznamenána i poslední pasáž, jež se v *Ústavě* týká proveditelnosti ideální obce (*Resp.* 592), protože obě mají společný prvek užití vzoru ideální obce na jednotlivce a jistou míru lhostejnosti k jejímu uskutečnění. Podobně Sókratés, jakožto tvůrce ideální obce v řeči, se přirovnává k malíři, který namaluje obraz nejkrásnějšího člověka, ovšem nedovede náležitě vyložit, zda je možné, aby takový člověk existoval (*Resp.* 472d). Tím se však nestává o nic horším malířem (*Resp.* 472d). V této souvislosti, těsně před samotným důkazem, jenž chce Sókratés poskytnout, přesvědčuje Glaukóna: „Především mě tedy nenůť ukazovati, že co jsme vyložili slovy, docela tak se to musí dít i ve skutečnosti; ale stane-li se, že dovedeme nalézt, jak by se obec nejvíce přiblížila vyloženému zřízení, měj za to, že jsme našli možnost uskutečnit to, čeho ty žádáš.“ (*Resp.* 473a). Zde Sókratés Glaukónovi zcela jasně naznačuje, že nedokáže prokázat možnost uskutečnění společenství mužů, žen a dětí, přesně tak, jak jí vyložil, a bude se muset spokojit s pouhým přiblížením svému ideálu. Je to však chyba? Podle D. A. Hylanda je to v přísném slova smyslu doznání porážky, protože Sókratés nedovede dokázat proveditelnost společenství mužů a žen tak, jak o něm mluvil.<sup>34</sup> Také T. J. Saunders Sókratovu odpověď interpretuje jako svolení k jistému zmírnění jinak nedosažitelného ideálu, přičemž by tato zmírněná verze ústavy měla podobu právě té, kterou popsal Platón v *Zákonech*, tedy magnetské.<sup>35</sup> Na druhou stranu L. Lisi tvrdí, že „je přirozené, že něco nemůže být uskutečněno přesně tak, jak to bylo navrženo“<sup>36</sup> (srv. *Resp.* 473a1-2), a proto: „nelze požadovat, aby konkretizace přesně odpovídala teoretickému návrhu; jeho možnost je tedy třeba pokládat za prokázanou, pokud se ve skutečnosti objeví realizace, která je mu co nejvíce blížká.“<sup>37</sup> S tím souhlasí i A. L. Pierris: „Existuje jasné rozlišení mezi programem obce a ideálními vzory. Dokonce se zdá, že programů může být podle Platóna více (*Resp.* 501c5-6)<sup>38</sup> a odkazuje na místa, kde stejně jako zde srovnává Platón pravdivost logu s činy a

<sup>34</sup> Hyland, D., A., *Plato's Three Waves and the Question of Utopia*, str. 110.

<sup>35</sup> Saunders, T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books, 1970, str. 27-28.

<sup>36</sup> Lisi, L., *Misto Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 82.

<sup>37</sup> Tamt.

<sup>38</sup> Pierris, A., L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, str. 125.

způsobovanými důsledky a kde „smyslová skutečnost trpí tímto nestálým přibližováním se k normě.“<sup>39</sup> Těmito odkazy jsou vzorové nebeské pohyby (*Resp.* 530a-b), vztahy slyšitelných harmonií (*Resp.* 531a-c), případně princip popsáný ve *Faidónu* (*Faidón*, 99d-100a, zejm. 99e). Dalším příkladem může být, jak uvidíme podrobněji níže, práce filosofa-krále při utváření povah lidí podle božských vzorů: „A tu by, myslím, jedno vymazávali, druhé zase vkreslovali, až by povahy lidí učinili tak bohumilými, pokud jen mohou býti“ (*Resp.* 501c). Sókratés sice neprokázal přesnou možnost uskutečnění ideální ústavy, jak se však ukazuje, takovou možnost není třeba dokazovat, neboť reálná obec nemusí přesně odpovídat svému teoretickému vzoru. Stačí dokázat, že je možná realizace, která je teoretickému modelu blízká. Tento výklad se zdá být zcela v souladu s tím, co Sókratés říká ve druhé vlně, a není možné mu tedy přiznávat porážku. Jestli je Magnesia v *Zákonech* vskutku navržena coby praktická realizace ideálního vzoru z *Ústavy*, jak tvrdí T. J. Saunders,<sup>40</sup> se pokusíme zodpovědět níže.<sup>41</sup> Nutno však podotknout již nyní, že je tato otázka ztížena především tím, že nám Platón neříká, jakým způsobem se případná obec, jež by se blížila Sókratově ideálu, mohla od tohoto ideálu lišit a co by již bylo považováno za nepřijatelné.

V pasáži 473b-c odevzdává Sókratés závazek uskutečnění společenství mužů a žen podmínkám spadajícím do vlny třetí. Na jejich splnění tak bude záviset, protože první vlna Sókrata nepohltila, možnost provedení celé ústavy. Bude-li možné vyhnout se třetí vlně, pak i té druhé.

Třetí a největší vlna (*Resp.* 473b-541b) těsně navazuje na vlnu druhou a na samém začátku je v jejím rámci probíráno uskutečnění obce co nejvíce přibližné nejlepší obci (*Resp.* 473b-e). Sókratés toto uskutečnění přirovnává k nesnadnému a nemalému, přece však možnému obratu jediné věci v některé z obcí (*Resp.* 473b). Tato jediná podmínka spočívá ve spojení politické moci a filosofie, neboli v tom, aby se buď králové upřímně oddali filosofii anebo filosofové ujali vlády (*Resp.* 473d1-e2). Do té doby, podle Sókrata, teoreticky vytvořená ústava „nespatří světla slunečního“ (*Resp.* 473e). Po této úvodní promluvě přichází velmi dlouhé vymezení zmíněných filosofů-králů, jejich vzdělání, atd., které obsáhne více jak dvě knihy.<sup>42</sup> Ze všech důležitých témat, jež se v třetí vlně nachází, nás budou zajímat pouze místa, kde se mluví o možnosti vlády filosofů-králů, tedy pouze pasáže 499a-502c a 540-541.

V první zmíněné pasáži se nejdříve upřesňuje, jak se má stát, že se filosof ujme vlády. Sókratés uvádí několik ne zcela odlišných možností, jak lze dosadit filosofa na trůn, a to

---

<sup>39</sup> Pierris, A., L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, str. 126.

<sup>40</sup> Saunders, T., J., *Plato's later political thought*, str. 483.

<sup>41</sup> Viz závěr této podkapitoly, str. 20.

<sup>42</sup> Konec páté a celou šestou a sedmou.



jistým řízením osudu (*Resp.* 499b) či nějakou nutností (*Resp.* 500d). Podobně králové mohou být zachvázeni filosofií „božím vnuknutím“ (*Resp.* 499c). Jedná se tedy pokaždé o naprosto nečekanou a náhlou událost, která není v lidské moci, ať už její původ hledáme u bohů nebo v prosté náhodě. Očividně se tudíž sám filosof vlády neujme, ani se král nepokusí o filosofií. Spojí-li se nicméně v minulosti, přítomnosti či v budoucnosti politická moc s filosofií, máme to podle Sókrata pokládat za uskutečnění ideální ústavy. Dále Sókratés opakovaně zdůrazňuje obtížnost, ale možnost (*Resp.* 499c, 499d, 502c) stanovených zásad. Poslední důležitá ale pro nás nikoli již neznámá věc, kterou se dozvídáme v této pasáži, je fakt, že filosofové-vládci užívají pro tvorbu ideální obce božského vzoru coby kreslíři malující obraz (*Resp.* 500e, srv. 472). Filosofové budou po provedení očisty obyvatel od starých mravů a po načrtnutí obrysů ústavy zpřesňovat tuto ústavu za užívání božského vzoru (*Resp.* 501a-b), právě ve smyslu vzoru ideální obce, kterou Sókratés navrhl. Odtud je zřejmé, že teoretický model obce je Sókratem ve vší vážnosti myšlen jako uskutečnitelný. Navrhovaný argument, jenž chápe Kallipolis pouze jako teoretický model neuřčený k provedení, se proto ukazuje jako nevyhovující.

Druhá zmíněná pasáž je plně věnována otázce, jak budou filosofové-vládci, stane-li se ono nutkání osudu a oni se chopí vlády, pořádat svou obec (*Resp.* 540e). Sókratés předkládá takovéto řešení: „Všechny obyvatele, kteří jsou v obci, [filosofové] pošlou pryč na venkov, jejich děti pak vezmou k sobě a budou je pěstovati odchýlně od dosavadních zásad, ..., a tak bude nejrychleji a nejsnáze zbudována obec i ústava, o které jsme mluvili“ (*Resp.* 541a). D. A. Hyland v tomto případě posuzuje Sokratův návrh jako ironii.<sup>43</sup> Představa, že se ujme nová osoba vlády, přesvědčí (*convince*) stávající rodiny o tom, aby opustily své mladší děti, zanechaly je zakladatelům obce a samy odešly na venkov je podle Hylanda neudržitelná a má daleko od toho, aby byla provedena „nejrychleji a nejsnáze“.<sup>44</sup> Tento argument by přicházel v úvahu, pokud by se Sókratés opravdu zmínil o „přesvědčování“, v textu však nacházíme slovo „pošlou“,<sup>45</sup> což je zřejmě míněno tak, aniž by se filosofové dotýčných ptali, zda odejdou či nikoliv. Lisi v tomto smyslu mluví o vypuzení obyvatelstva<sup>46</sup> a Annasová dokonce o zoufalém kroku, který filosof musí učinit, aby mohl vytvořit spravedlivou obec.<sup>47</sup> Tento krok spočívá podle Annasové v tzv. prolomení se do kruhu: spravedlivý stát může být založen pouze spravedlivými lidmi, ale spravedliví lidé jsou zase jen produktem spravedlivého státu,

---

<sup>43</sup> Hyland, D., A., *Plato's Three Waves and the Question of Utopia*, str. 104.

<sup>44</sup> Tamt.

<sup>45</sup> Platón, *Ústava*, překlad F. Novotného, 540e7-541a1.

<sup>46</sup> Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 85.

<sup>47</sup> Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, str. 186.

který ovšem nikde aktuálně neexistuje.<sup>48</sup> Proto je možné se do kruhu pouze „prolomit“ nějakou boží nutností. Sókratovo řešení otázky, jak uspořádat spravedlivou obec, je tedy v souladu s tím, že je to sice obtížné, není to však jen zbožné přání (*Resp.* 540d). Celkově se tedy lze třetí vlně vyhnout za daných extrémně obtížných podmínek, a spolu s ní tyto podmínky umožní nenechat se pohltnout ani vlnou druhou.

Poslední pasáž, kterou budeme v souvislosti s možností uskutečnění nejlepší obce sledovat, se nachází na samém závěru deváté knihy (*Resp.* 592a-b). Glaukón zde namítá, že filosof nebude mít zájem spravovat obec, aby jí dovedl do její ideální podoby. Sókratés však jen opakuje, co již bylo řečeno,<sup>49</sup> totiž že filosof ve své obci bude mít zájem o její vedení, ale v obci nedokonalé, tedy tam, kde se narodil, pouze za předpokladu, stane-li se „řízením božím něco zvláštního“ (*Resp.* 592a8-9), čili pouze pokud mu nastane nějaká nutnost. V Glaukónově další reakci je však stále znát jistý nádech nedůvěry, když Sókratově odpovědi rozumí následovně: „... myslíš v obci, kterou jsme nyní zakládali a vylíčili, v obci ležící v oblasti myšlenek; neboť na zemi, myslím, není nikde.“ (*Resp.* 592a10-b2). Na to Sókratés praví: „Avšak, ..., snad jest vystavena na nebi jako vzor pro toho, kdo by ji chtěl viděti a podle ní zařizovati sám sebe. Nic však na tom nezáleží, zdali na světě je nebo bude; neboť jistě by byl občanem této a žádné jiné.“ (*Resp.* 592b2-5), s čímž Glaukón následně souhlasí. V souvislosti s tímto rozhovorem lze dospět k několika závěrům. Za první lze opět pozorovat zřejmost vysoké obtížnosti, ovšem nikoli nemožnosti, uskutečnění ideální obce. Za druhé je sice podle Sókrata irelevantní, jestli bude nebo nebude obec založena, či zda se zrovna někde ve světě nachází, ale to nic neubírá na tom, že založena být může. Za třetí Sókratés opět hovoří o obci jako o vzoru, který je vystaven na nebi. Tentokrát má vzor však svůj význam nejenom pro filosofy, kteří podle něj mají pořádat ideální obec (*Resp.* 500e), nýbrž slouží i jako norma pro jednotlivce, aby podle ní mohli zařizovat sami sebe. Protože tak obec může být realizována v každém z nás, není důležité, zda někde vskutku je, či není. Poslední věc, která stojí v souvislosti s řešenou pasáží za zmínku, se týká Sókratového opětovného užití slova vzor (*paradeigma*). Zdá se totiž, že je třeba určit, jaký je charakter tohoto vzoru. Sókratés hovoří jak o vzoru ideální obce (srv. *Resp.* 472e1-2), která je, vrátíme-li se k místu 592b3, „vystavena na nebi jako vzor“, tak o božském vzoru (*Resp.* 500e) ve smyslu formy spravedlnosti, krásy či uměřenosti. Na tomto místě je možné se zeptat, zda se jedná o tentýž vzor (*paradeigma*), čili zda existuje forma ideální obce, nebo zda ideální obec nemá svoji formu a jedná se jen o jakési myšlenkové schéma „na nebi“. Jako přijatelné se jeví řešení,

<sup>48</sup> Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, str. 186, srv. (*Resp.* 497b-c).

<sup>49</sup> Odtud možná Sókratovo „U psa, ...“ (*Resp.* 592a7).

kteře předkládá M. F. Burnyeat. Podle něj forma obce neexistuje, protože formy, které s obcí souvisí, jsou spravedlnost, krása či uměřenost, což dokládá příslušným textem (*Resp.* 368e, 434d-436a, 441c-442d).<sup>50</sup> S tímto názorem souhlasí, je-li možné přihlídnout k jiným Platónovým dialogům, například pojetí forem v Sókratově palinódii v dialogu *Faidros*, kde jsou čisté formy nikoli na nebi, jak se tvrdí o vzoru ideální obce, nýbrž nad nebem, vně světa (*Faidros* 247a-e, zejm. c). Podle Burnyeata je paradigma utvořená ze slov srovnávaná s malířem, který maluje obraz nejlepšího člověka, jak jsme viděli výše.<sup>51</sup> Malíř, pokračuje Burnyeat, samozřejmě nekreslí formu krásy, nýbrž její fiktivní lidské znázornění, podobně Sókratés tvoří slovy nejlepší obec pouze jako fiktivní konkrétní vyjádření formy spravedlnosti.<sup>52</sup> Předložená interpretace řeší otázku paradigmat v souladu s textem a ačkoliv by mohla mít jisté potíže s vysvětlováním ontologického statutu vzorů „na nebi“,<sup>53</sup> nebudeme již v rámci obtížného tématu vzorů a forem zabíhat příliš do hloubky z důvodu účelu naší práce. Postačí, když budeme chápat vzor ideální obce takový, který se nenachází na zemi, nýbrž existuje pouze v myšlenkách (*Resp.* 472d9-e1). Pro shrnutí, prvním řádem je idea spravedlnosti (vně světa), druhým je paradigma ideálně spravedlivé obce (nebe) a třetím je případné její uskutečnění (země).

Vezmeme-li ohled na všechny tři vlny a na pasáž zmíněnou v předchozím odstavci, můžeme výsledně obec v *Ústavě* prohlásit za teoretický model, který je zřejmě určen k realizaci, byť prakticky za téměř nemožných podmínek. Nastane-li v jedné osobě spojení politické moci a ryzí filosofie, dojde k vytvoření obce podobné Sókratem navrhovanému vzoru, což bude považováno za důkaz uskutečnitelnosti tohoto vzoru. Proto lze s Annasovou říci, že ačkoliv Platónovi šlo zejména o hodnotu, kterou má idea dokonalého státu na ctnost jednotlivce, přece jenom chtěl, aby tento stát byl principiálně možný.<sup>54</sup> Tímto poukazem na praktikovatelnost přidává Platón *Ústavě* na atraktivitě, neboť se již nejedná jen o pouhý sen, nýbrž o něco, co sice nikde není, ale k čemu se můžeme blížit.

Pokus určit vztah *Ústavy* a *Zákonů* na základě argumentu, který obec v *Ústavě* navrhuje jako teoretický model neurčený k uskutečnění a obec v *Zákonech* jako praktickou realizaci, selhává tedy v tom, že také v *Ústavě* je ideální obec principiálně uskutečnitelná a má sloužit jako vzor, kterému se máme blížit. I když Kallipolis je o něco blíže teorii a Magnesia zase praxi, obě mají stejný status „obce tvořené v řečech, určené k uskutečnění“. Navrhovaný

---

<sup>50</sup> Burnyeat, M., F., *Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideal Just City*, str. 298.

<sup>51</sup> Tamt.

<sup>52</sup> Tamt.

<sup>53</sup> Tamt., str. 299, n. 7.

<sup>54</sup> Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, str. 185.

argument tedy neřeší vztah obou obcí tak, aby osvětlil jejich jinakost. Zbývá nám nicméně prošetřit druhá část úvodního argumentu, zda je Magnesia praktickým uskutečněním modelu z *Ústavy*, určeným podmínkami tehdejší doby.

Ve prospěch tvrzení, že Magnesia je praktickým uskutečněním Kallipolis, se zdají nahrávat řádky 473a1-5 *Ústavy*.<sup>55</sup> Sókratés zde pokládá za přirozené, že „čin vystihuje pravdu méně než slovo“ a dodává, že k uskutečnění Kallipolis stačí, aby se jí ve světě realizovaná obec pouze přiblížila. Magnesia, ač vskutku projektovaná s ohledem na konkrétní situační (*Leg.* 704a-707a) a populační požadavky (*Leg.* 707a-708d), je však také teoretický model, jak jsme již naznačili v předchozím odstavci a jak ještě rozvedeme. Věta „čin vystihuje pravdu méně než slovo“ se tedy ukazuje jako obecně platná, a to, jak by řekl Pierris, nejen v rámci *Ústavy* a *Zákonů*, nýbrž v rámci jakéhokoliv rozvrhu kterékoliv jiné ústavy.<sup>56</sup> Magnesia je obec v řečech (srv. *Leg.* 702d), která potřebuje stejně jako Kallipolis nadále optimalizovat (srv. *Resp.* 403d-e; *Leg.* 770a-771a). Kromě toho není jasné, jak jsme uvedli,<sup>57</sup> zda by Magnesia „v činu“ vůbec vyhovovala požadavkům přiblížení se k ideální obci. Nevíme, co přesně není možno udělat v činu, ale jen v řeči. Nevíme, zda například to, že rodiče budou znát své děti, je ještě přijatelné, či nikoliv. I druhá část zkoumaného argumentu se nám tedy z předložených důvodů neukazuje jako uspokojivá.

Protože jsme došli k závěrům, že Kallipolis není jen nedosažitelný teoretický model, a že Magnesia není jeho praktickou realizací, ale také teoretickým modelem, budeme se muset v příští kapitole pochopit vztah obou obcí jiným způsobem.

### **(c) Předběžné východisko a interpretace *Zákonů***

Protože se argumenty předchozích kapitol ukázaly jako poměrně problematické, pokusíme se v této kapitole dojít k lépe vyhovujícím řešením. Vyjdeme od tří pasáží v *Zákonech* (*Leg.* 709d-715e, 739a-e a 875a-e), o kterých se předběžně domníváme, že by mohly mít pro nalezení vhodného vztahu Magnesie a Kallipolis nějaký význam.

V pasáži 709d-715e Athénský cizinec nejdříve mluví o tom, jak má vzniknout nejlepší obec (*Leg.* 709d-712a). Jeho řeč nápadně připomíná nám známé motivy z *Ústavy*, když pro obec požaduje především rozumného vládce – tyrana, pod jehož vedením má mít obec „co možná nejdříve a nejlépe ústavu, po jejímž nabytí by žila co nešťastněji“ (*Leg.* 710b, srv. *Resp.* 499b-c). Opět je tu totiž zmíněno jak důležité spojení politické moci a moudrosti (*Leg.*

<sup>55</sup> Srv. Saunders T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books 1970, str. 28.

<sup>56</sup> Pierris, A., L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, str. 126, pozn. 40, srv. Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 89.

<sup>57</sup> Viz výše v této podkapitole, str. 16.

712a, srv. *Resp.* 473d), tak rychlost přeměny, která by měla případnou obec postihnout (*Leg.* 712a, srv. *Resp.* 541a). Třetí důležitý faktor, taktéž známý z *Ústavy*, je nesnadnost, avšak možnost této přeměny, jež „způsobuje v obci, ve které se vyskytne, nesčíslná, ba všechna dobra“ (*Leg.* 711d, srv. *Resp.* 540d). Ačkoliv se žádný rozumný vládce nikde nevyskytuje, kdykoliv by se tak stalo, počne vznik nejlepší ústavy (*Leg.* 712a, srv. *Resp.* 473d-e). V rámci probírané pasáže nechává Platón až do řádku 712a Athénskému cizinci hovořit v souladu s *Ústavou*, poté však cizinec vyloží mýtus o blažené obci z doby Kronovy (*Leg.* 713c-714a), kde se objevuje narážka na lidskou přirozenost: „Kronos poznal, že žádná lidská povaha, jak jsme my vyložili, není schopna samovládně spravovat všechny lidské věci tak, aby se nenaplnovala zpupností a nespravedlností.“ (*Leg.* 713d; kurzíva vlastní). Tato narážka ne zcela souhlasí s tím, co bylo od bodu 709d řečeno, zejména na řádcích 711e až 712a, kde Aténský cizinec připouští výjimečnou povahu Nestorovu a možnost dalšího výskytu podobné povahy vysloveně nepopírá. Zdánlivý rozpor by mohlo vysvětlit, kdybychom našli místo, k němuž Athénský cizinec odkazuje slovy „jak jsme my vyložili“. Z důvodu nesouhlasu s předchozím textem by se mohlo jednat o vzdálenější místo 691a-693c, které navrhuje Saunders<sup>58</sup> a kde se mluví o úspěchu spartské legislativy, konkrétněji 691d-e: „Není, ..., tak založené lidské duše, která by někdy, když je mladá a neodpovědná, unesla největší na světě vládu, aniž se ve své mysli naplnila největší nemocí, nerozumností, ...“ (*Leg.* 691d-e; kurzíva vlastní). Pokud Aténan odkazuje k těmto řádkům, stále nejsme blíže řešení vzniklého problému: hovoří se zde totiž pouze o mladé, nikoli každé lidské duši. Kdyby byl Platón na místě 713d skutečně zcela zamítl možnost, aby se člověk stal filosofem vládcem, zřejmě by již o ní znovu nehovořil. Přesto však, přejdeme-li k pasáži 875a-e, znovu se setkáme s tímto obtížným, nikoli však nemožným ideálem.

Athénský cizinec v rámci své řeči o zranění a o tom, jak jej trestat, činí krátkou odbočku, ve které praví: „... kdyby se někdy narodil člověk božím údělem přirozeně způsobilý a byl schopen převzít toto postavení [neomezené vlády], nic by nepotřeboval zákonů, které by nad ním vládly; neboť žádný zákon ... nemá větší moc nad vědění.“ (*Leg.* 875c). Platónův ideál z *Ústavy*, zdá se, zůstává beze změny. Jak ovšem vysvětlit problém z předchozího odstavce? Přijatelné řešení podává Lisi, upozorňuje totiž, že je třeba povšimnout si kontextu, do kterého je celá diskuse *Zákonů* zasazena.<sup>59</sup> Žádná rozumná lidská povaha, jež by zastala funkci filosofa-vládce, neexistuje totiž *v době současné mluvčím dialogu* (srv. *Leg.* 875d-e, 711e). Ti ovšem chtějí vytvořit ústavu obce, která má být

<sup>58</sup> Saunders T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books 1970, str. 171.

<sup>59</sup> Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 87-88.

realizovaná právě v této době (srv. *Leg.* 702d), volí proto alternativu: vládu zákona (srv. *Leg.* 714a; 875e). Zákon sice není tak dokonalý, protože trpí přílišnou obecností, která může selhávat při aplikaci na konkrétní případy (srv. *Leg.* 875d), ale je to nejlepší možné či právě dosažitelné řešení. Jeho výhodou je zejména to, že si poradí se *stálým* puzením lidské přirozenosti k sobectví a prospěchářství (*Leg.* 875c), žádný občan totiž nedosahuje výše než zákon, který v tomto případě zastupuje vládu rozumu (srv. *Leg.* 713e-714a).

Vezměme v úvahu ještě poslední ze zmiňovaných pasáží (*Leg.* 739a-e). Athénský cizinec zde líčí strukturu první a druhé nejlepší obce, ke slibované třetí nejlepší obci se totiž v rámci svého výkladu již nedostane. První nejlepší obec je ta, kde je nadobro odstraněno veškeré soukromé vlastnictví (*Leg.* 739c), ve smyslu nejenom majetku, ale i těl, myšlení, emocí, apod. Takto jednotná obec slouží jako vzor všem ostatním obcím a je radostně obývána bohy či jejich syny (*Leg.* 739e). Druhá nejlepší obec je ta, jež Athénský cizinec s Megillem a Kleiniem tvoří, tedy obec, která je spravována zákony (*Leg.* 739e). První nejlepší obec je nápadně podobná ideální obci z *Ústavy*, není to však přesně ona – Kallipolis nedosahuje celkové jednoty a její obyvatelé nejsou božského původu. Sókratés se v *Ústavě* snaží na jednu stranu vytvořit co možná nejjednotnější obec, avšak na stranu druhou se nakonec tato jednota projevuje pouze u třídy strážců a jejich pomocníků, a to ještě ne do takové míry, jak je popsáno v *Zákonech*.<sup>60</sup> Třetí, produktivní vrstva obyvatel, má dále soukromé vlastnictví, soukromé ženy, děti, atd. a minimální přístup k vyššímu vzdělání. Na druhou stranu ovšem jednota obce je založena v jednotě strážců a případná korupce třetí vrstvy tak městu neuškodí. Přestože se třída strážců může pokusit učinit sebe i ostatní občany co nejvíce bohumilými (*Resp.* 500c, 501b-c), stále jsou všichni lidmi nanejvýše bohům blízkými (srv. *Resp.* 540c3-4). Není proto důvod souhlasit s Lisim, který dovozuje: „občané nejlepšího státu budou všichni bohu podobní *čili* budou syny bohů“.<sup>61</sup> Platón nikde vysloveně neříká, že by byli syny bohů a ani Lisi svoji dedukci nijak dále nekomentuje. Chceme-li tedy zařadit Kallipolis na pomyslnou stupnici, bude se nacházet někde mezi Magnesií a nejlepší obcí bohů.<sup>62</sup> Nad Magnesii totiž vyniká tím, že její vláda je vládou rozumu, který bude vždy dokonalejší nad každý řád i zákon (*Leg.* 875c-d). Protože si Platón musel být rozdílu mezi Kallipolis a první ústavou v *Zákonech* vědom, zůstává nám nezodpovězena otázka, proč se rozhodl první ústavu zobrazit tak, jak jsme nastínili. Podle Lisiho jde o pouhou narážku na

---

<sup>60</sup> V *Ústavě* zůstávají třídě strážců soukromá těla (*Resp.* 464e-465a).

<sup>61</sup> Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 84, kurzíva vlastní.

<sup>62</sup> Srv. Pierris, A., L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, str. 128.

občany Kallipolis a na jejich lepší povahy.<sup>63</sup> Toto své tvrzení podpírá ještě řádky 853d: „Protože však nyní nedáváme zákony, jako dávali staří zákonodárci, kteří je dávali héroům, synům bohů, ..., nýbrž jsme lidé a dáváme zákony lidskému plemeni,...“. Na tomto místě se mimo jiné opět setkáváme s výrazem „synové bohů“. Jedná se tedy v pasáži 739d přeci jen o jakési pojetí *Ústavy*? I když se narážka na *Ústavu* z předložených pasáží zdá vysvítat, jisté je, že se Athénanův popis první nejlepší obce s *Ústavou* neshoduje. Pomineme-li spekulativní charakter Lisiho interpretace, jeho úvaha se v základu opírá pouze o dedukci „být podoben bohu = být syn boží.“ Pasáž 853d však může kromě *Ústavy* odkazovat také zpětně k místu 739a-e, čímž se opět dostáváme k problému neodůvodněnosti Lisiho dedukce. Budeme-li se držet textu, nezbyvá než spolu s Pierrisem uznat tento „vylepšený“ Platónův ideál, který se však stejně jako ten předchozí nepřestává držet myšlenky, že „dobro je jednot“.<sup>64</sup> Lze tudíž dospět ke stejnému, ba ještě více „vyhrocenému“ názoru, než jsme uvedli o uskutečnitelnosti Kallipolis, totiž že ideál vládce oplývajícího božskou povahou slouží jen jako opravdu těžce uskutečnitelný teoretický vzor, jehož realizace je takřka nulově pravděpodobná, nikoli však nemožná. Toto přesvědčení tedy Platón zastává i ve svém pozdním díle, jakým jsou *Zákony*. Jeho spisovatelský záměr je však v této době obrácen spíše směrem na běžného, nefilosoficky vzdělaného člověka (srv. *Leg.* 739e-740a), obyvatele Magnesie, a nikoliv na dokonalé charaktery, jimž věnuje podstatnou část *Ústavy*. Tímto závěrem tak souhlasíme s E. R. Doddssem, podle kterého Platón v *Zákonech* pojímá lidský život tak, jak je aktuálně prožíván.<sup>65</sup> Z uvedených důvodů již však nesouhlasíme s tím, že se Platón vzdal myšlenky filosofa vládce jakožto nedosažitelného ideálu.<sup>66</sup> Stanovisko, ke kterému jsme nyní dospěli, začíná zřetelněji formovat náš názor o vztahu mezi obcemi *Ústavy* a *Zákonů*. Než se jej pokusíme v další kapitole více rozvést, naznačíme nyní, maje před sebou výklad třech důležitých pasáží, postup dalšího zkoumání.

Viděli jsme několik názorů na to, jaký je vztah Platónových ideálních obcí, či jak a zda se vyvinulo jeho politické myšlení. Z těchto názorů jsme se přiklonili k tezi, že Platón i v *Zákonech* zastává vzor ideální obce takové, které vládne filosof dokonalé neboli božské přirozenosti a která tvoří nejvyšší možnou jednotu vlastnictví, žen a dětí, jakoby příbuzná strážcovské třídě *Ústavy*. Oproti *Ústavě* se však orientuje více na praktické předvedení ideální obce, jež bere ohledy na konkrétní podmínky a pohlíží více na prostého člověka a jeho nedokonalou přirozenost. Drží se tak více „při zemi“, což sice může, ale také nemusí

---

<sup>63</sup> Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 90.

<sup>64</sup> Pierris, A., L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, str. 127.

<sup>65</sup> Dodds, E., R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1973, str. 214.

<sup>66</sup> Srv. tamt., str. 211.

znamenat, že upouští od toho, co řekl v *Ústavě* – prozatím se nám zdá spíše nabízet „jiný pohled na věc“. Proti tomuto názoru vystupuje Bobonich, který si myslí, že ač bychom souhlasili s tím, že se Platón stále drží politických základů *Ústavy*, jak jsme ukázali, neznamená to ještě neměnnost jeho názorů co se týče celé politické teorie, případně všech etických, psychologických či epistemologických tvrzení.<sup>67</sup> Jinak řečeno, podle Bobonicha Platón postupem času změnil svůj náhled na lidskou přirozenost.<sup>68</sup> Tomuto argumentu se budeme věnovat v příští kapitole.

#### **(d) Ostatní argumenty**

##### **(i) Vývojová argumentace Ch. Bobonicha**

Bobonich ve své knize *Plato's Utopia Recast* velmi obsáhle hájí myšlenku, že od dialogu *Ústava* k dialogu *Zákony* došlo ke změně Platónova myšlení, zejména co se týče jeho náhledu na přirozenost nefilosoficky vzdělaných lidí.<sup>69</sup> Ačkoliv tedy, jak jsme řekli výše, Platón v *Zákonech* nezměnil celkový charakter nejlepší ideální obce, ale pouze bere více ohledů na běžné obyvatelstvo, přesto lze podle Boboniche připustit jisté posuny v Platónově myšlení. Bobonich spatřuje u Platóna mnoho etických i politických rozdílů mezi obyvateli obou námi diskutovaných obcí. Protože však není možné věnovat prostor všem těmto důležitým podnětům, shrneme jen jeho hlavní tezi a pokusíme se ukázat její možný dopad na vztah, který zkoumáme. V základu Bobonich tvrdí, že v *Ústavě* má přístup ke skutečné ctnosti pouze první třída vládců, v *Zákonech* jí však může dosáhnout každý, aniž by byl filosofem.<sup>70</sup>

Za účelem stručně přiblížit Bobonichův argument si připomeneme příslušný kontext z *Ústavy*. Zaměříme-li se v Kallipolis na produktivní třídu, pomocníky strážců a na strážce, lze podle toho, která složka duše u té které třídy převládá nad ostatními, poměrně zřetelně poznat, že každá tato vrstva se ke ctnosti bude stavět jiným způsobem (*Resp.* 431c-d). Produktivní třída a pomocníci strážců nemají o ctnosti skutečné vědění (*Resp.* 428b-429a; 522a-b), nýbrž pouze mínění. Jejich duše je vedena buď třetí, žádavou složkou, v případě výrobní třídy anebo složkou vznětlivou v případě pomocníků strážců. Mínění bez vědění je však Sókratem pokládáno za něco špatného (*Resp.* 506a-d) a je třeba, aby bylo vedeno někým, kdo vědění má. Ctnost totiž vědění vyžaduje (*Resp.* 442a a dále). Proto musí být v této věci druhá a třetí třída řízena strážci obce (*Resp.* 590c-d), jež mají dostatečné vzdělání

---

<sup>67</sup> Bobonich, Ch., *Plato on utopia*, Stanford encyclopedia of philosophy, 2006, str. 3.

<sup>68</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, 2002, str. 91-93.

<sup>69</sup> Tamt.

<sup>70</sup> Tamt., str. 91.



(*Resp.* 484c3–d10), aby porozuměli tomu, co je pravá ctnost a jak s ní zacházet nejen v rámci správy obce, ale i v rámci kontroly sebe sama. Na okraj Bobonich zmiňuje pojetí ctnosti z dialogu *Faidón*, které považuje za podobné tomu v *Ústavě*.<sup>71</sup> Sókratés ve *Faidónu* praví, že pokud je ctnost odloučena od rozumnosti, nikdy se nejedná o pravou ctnost, nýbrž o pouhou iluzi (*Faidón*, 69b). Z těchto analýz Bobonich usuzuje, že v *Ústavě* má ke skutečné ctnosti přístup jen skupina strážců, tedy jen filosofové.<sup>72</sup>

Pro Bobonichovu argumentaci je dále klíčová pasáž 660e2–661d3 *Zákonů*.<sup>73</sup> Tvrdí se v ní, že mnohá „dobra“, jako je například zdraví, krása, bohatství, atd., tedy „dobra“ jiná, než ctnosti samy, jsou skutečnými dobry pouze v případě, že jejich vlastníkem je člověk spravedlivý či, obecně řečeno, ctnostný. Pro člověka nespravedlivého jsou tato dobra naopak zly. Aby tedy mohl každý občan Magnesie, mít prospěch ze zmiňovaných dober, musí mít možnost stát se ctnostným, aniž by se musel stát filosofem. Dále těží Bobonich z řádků 726a-c, kde Athénský cizinec mluví o tom, že ctít máme na prvním místě bohy a poté naši vlastní duši.<sup>74</sup> Téměř nikdo však ji nectí správně, protože čest je božské dobro a nemůže být spojováno s něčím zlým (*Leg.* 727a). Proto dále Athénan praví: „kdo se domnívá, že duši zvelebuje buď některými řečmi nebo dary nebo některými ústupky, avšak při tom ji nijak nedělá z horší lepší, ten si toliko myslí, že ji ctí, ale nikterak to nedělá“ (*Leg.* 727a). Čest tedy znamená následovat lepší věci a v případě horších věcí, u kterých je možné zlepšení, dovést je do nejlepšího konce. Tak by měl, říká Bobonich, člověk vylepšovat svou duši až do nejlepšího možného stavu, ve kterém by mohla setrvat až do konce jeho života (srv. *Leg.* 728c6–d3, 707d1–6).<sup>75</sup> Tento nejlepší stav je podle Boboniche právě ten, kterého nefilosofičtí občané Kallipolis dosáhnout nemohou, tj. stav ryze ctnostné duše.<sup>76</sup>

Bobonich dále usuzuje, že důsledkem navrhované změny vzniká potřeba nového uspořádání obce, tj. Magnesie, která je odlišná od Kallipolis rovností svých občanů.<sup>77</sup> Z toho důvodu může hovořit dokonce o Platónově optimismu, se kterým pohlíží na nefilosofické občany.<sup>78</sup> Podle analogie obce a duše, zavedené v *Ústavě* (*Resp.* 434e), je totiž třetí, produktivní vrstva občanů, přirovnána ke zvířatům (*Resp.* 588b-589a, srv. 586a-b, 591c) a i mimo to se o ni nemluví příliš pozitivně: „kdokoli by nedovedl ideu dobra ode všeho

---

<sup>71</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 44, srv. Platón, *Faidón*, Oikoymenh 2005, přel F. Novotný, řádky 69a-e.

<sup>72</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 44.

<sup>73</sup> Tamt., str. 90.

<sup>74</sup> Tamt., str. 91.

<sup>75</sup> Tamt., str. 91-92.

<sup>76</sup> Tamt.

<sup>77</sup> Srv. tamt., str. 92-93.

<sup>78</sup> Tamt., str. 374.

ostatního úsudkem odloučiti ... tráví tento nynější život ve snách a dřímotě, a dříve, než se zde probudí, že přijde do Hádu a usne nadobro“ (*Resp.* 534c). Nelze si nepovšimnout radikálnosti Platónova obratu v posuzování občanů nefilosofů, který mu Bobonich přiznává: na jedné straně je Platón chápe coby zvířata, na druhé jako plnohodnotné lidi, kteří jsou schopni dosáhnout ryzí ctnosti. Tyto změny oproti *Ústavě*, podotýká Bobonich, s sebou nesou ještě jeden důsledek: popření troj-dělení duše.<sup>79</sup> Tento důsledek by podle něj pro nás neměl být příliš překvapující, neboť životní cíle nefilosofů jsou v *Ústavě* určeny nižšími částmi duše (*Resp.* 581b-c), které jim znemožňují dosáhnout vlastností pro uchopení ryzí ctnosti.<sup>80</sup>

Bobonich svoji tezi velmi podrobně komentuje za užití velkého množství středních a pozdních dialogů a je poměrně obtížné najít v ní případné nesrovnalosti. Ch. Rowe napadá na Bobonichově knize právě práci s Platónovým dílem jako celkem.<sup>81</sup> Podle Rowa Bobonich ztrácí koherenci s tímto celkem, což je dáno především výběrem pouze partikulárních úseků příslušných dialogů a úplnou absencí dialogů raných.<sup>82</sup> Tento postup, pokračuje Rowe, vyjímá jednotlivé analýzy ctností z kontextu jejich dialogů, čímž s sebou přináší nebezpečí, že si „splete stromy s lesem.“<sup>83</sup> Bobonichovo vývojové čtení nicméně zcela jasně přivádí interpretaci vztahu *Ústavy* a *Zákonů* na novou rovinu. Ukazuje totiž tento vztah jako mnohem komplexnější, než se původně předpokládalo, například u argumentu pracujícím s možností a skutečností. I kdyby se tedy Bobonichova interpretace ukázala jako problematická, dává přesto impuls ke zkoumání nejen ctnosti, ale i jiných prvků Platónova pozdního díla.

Kdybychom chtěli zachovat náš prozatímní návrh z minulé kapitoly, tj. že nám Platón nabízí „jiný pohled na stejnou věc,“ museli bychom odmítnout alespoň část Bobonichovy interpretace. Jestliže Bobonich hovoří o možnosti nefilosofů v *Zákonech* dosáhnout ryzí ctnosti,<sup>84</sup> pak by dle naší argumentace tutéž možnost museli mít alespoň naznačenu i v *Ústavě*. K obhájení našeho návrhu bychom tedy potřebovali kromě nalezení tohoto náznaku také projít a následně popřít Bobonichovu tezi, že zmíněná možnost v *Ústavě* naznačena není.<sup>85</sup> Na druhé straně bychom mohli postoj příznávající všem občanům Magnesie možnost dosažení ryzí ctnosti vyvrátit a koncept odpírající tutéž možnost občanům *Ústavy* zachovat.

---

<sup>79</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 195.

<sup>80</sup> Viz. tamt.

<sup>81</sup> Srv. Rowe, Ch., *Review: Ch. Bobonich, Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, 2004, str. 3-4.

<sup>82</sup> Tamt.

<sup>83</sup> Tamt., str. 3.

<sup>84</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 91.

<sup>85</sup> O této možnosti hovoří Bobonich na str. 7 knihy *Plato's Utopia Recast*.

Realizace jednoho z předložených záměrů bude vyžadovat větší množství úvah a věnovat se jí budeme později, v samostatné kapitole.<sup>86</sup>

## (ii) Noční shromáždění

Dalším bodem, o kterém se domníváme, že má vliv na definování vztahu Kallipolis a Magnesie je tzv. Noční shromáždění (*Leg.* 960-969). Dosud jsme totiž obě obce chápali, vložíme-li je na pomyslnou osu stupňovanou dle jejich dobroti, jako téměř ideální stav u Kallipolis a jako ideální stav, ovšem v běžných podmínkách dosažitelný a na ně přizpůsobený, u Magnesie. Obě jsou tedy různé obce, každá nacházející se ve svém stádiu přiblížení se k ideálnímu vzoru, který hlásá naprostou jednotu všech občanů. Otázka nyní je, zda lze připustit takový vývoj Magnesie, aby v ní byli vychováni filosofové-vládci božských povah, kteří by se ujali vlády a dovedli obec nejenom do podoby Kallipolis, ale třeba i do podoby naprosto první obce.<sup>87</sup> Tento vývoj se zdá naznačovat právě Noční shromáždění. Je tedy vhodné vyšetřit, zda Platón zamýšlel tuto instituci jako prostředek k výchově filosofů vládců a cestu k nejlepší *polis*, či nikoliv.

O Nočním shromáždění vykládá Athénský cizinec až na samém konci *Zákonů*, v dvanácté knize (*Leg.* 960b-969d), avšak zmiňuje se o něm již dříve (*Leg.* 632c, 818a, 909a, 951d-952d). Svůj název získalo proto, že se jeho účastníci mají scházet každý den od úsvitu do východu slunce (*Leg.* 961b). Založení tohoto shromáždění je vedeno potřebou záchovy právě navržené ústavy a zákonů (*Leg.* 960e). Správné fungování záchovy podle Athéňana vyžaduje, aby něco ve městě znalo cíl legislativy (*Leg.* 962b-c) a aby tento cíl byl pouze jeden, protože legislativa, která má více cílů, bloudí (*Leg.* 962d). Tímto jediným cílem zákonů Magnesie je ctnost (*Leg.* 963a), což musí minimálně členové Nočního shromáždění bezpečně vědět, a především pak to, jakým způsobem je ctnost jedna a jakým způsobem jsou čtyři (*Leg.* 964a). Další vzdělání, které mají členové Nočního shromáždění obsáhnout, je nauka o bozích a důkazech jejich existence, o duši, jež je nesmrtelná, a o řádu a oběhu hvězd, kterému vládne rozum (*Z.* 966c-968a). Samozřejmostí je vzdělání hudební, gymnastické a matematické, jehož hloubka se očekává v rámci Nočního shromáždění zvětšovat (srv. *Leg.* 818a). Mezi stoupenci Nočního shromáždění bychom tedy hledali nejvyšší úroveň vzdělání v Magnesii.

Členy Nočního shromáždění jsou (1) kněží, kteří dostali nejvyšší vyznamenání, (2) deset nejstarších strážců zákona, (3) noví i bývalí správci veškeré výchovy a pak (4) ti, kdo se šťastně vrátili z ciziny s informacemi o zákonech jiných obcí (*Leg.* 951d-e, 961a-b). Navíc si

---

<sup>86</sup> Viz kapitola V, (b), str. 36-39.

<sup>87</sup> O této obci viz. III, (c), str. 22-23.

(5) každý z členů k sobě přibírá jednoho muže mezi třiceti až čtyřiceti lety (*Leg.* 961a), takže bude shromáždění sestávat z občanů mladých i starých. Protože Athénský cizinec přirovnává obec k trupu a Noční shromáždění k hlavě, budou mladí členové zastávat funkci nejkrásnějších smyslů, tj. zraku a sluchu, a odevzdávat informace ze své strážní služby starším členům, coby rozumu (*Leg.* 964e-965a, 961d-e). Ti vše vyhodnocují a „takto obojí společně ve skutečnosti zachovávají celou obec“ (*Leg.* 965a). Tím se dostáváme k obtížné otázce, co přesně bude činností Nočního shromáždění a jaké všechny funkce bude vykonávat.

První jednoznačnou funkcí, jež souvisí se zmíněnou informovaností, je přijímání obyvatel, kteří se navrátili z poznávacích cest (*Leg.* 951d-e). Jejich zkušenosti jsou pro obec velmi cenné, bez nich by totiž podle Athénského cizince neměla „dokonalého trvání“ (*Leg.* 951a-c). Úkolem členů Nočního shromáždění je v tomto případě také ověření, zda nebyli občané, kterým bylo dovoleno vycestovat, zahraniční zkušeností zkaženi (*Leg.* 952d). Druhou, taktéž jednoznačnou funkcí, je náprava občanů, kteří se provinili proti bohům z nevědomosti, bez zloby vůle a povahy (*Leg.* 909a). Za těmito provinilci, odsouzenými nejméně na pět let, docházejí účastníci Nočního shromáždění, aby je poučovali a činili jejich duše lepšími (*Leg.* 909a). Další funkce již tak jednoznačně stanoveny nejsou a jejich šíře by mohla sahat od politiky, přes filosofický výzkum až po propagaci zákonů.

Pasáž 969b-c nacházející se na poslední straně *Zákonů* nahrává tvrzení, že bude Nočnímu shromáždění propůjčena neomezená a nekontrolovaná politická moc: „Jestliže se nám tedy to božské shromáždění uskuteční, ..., je třeba mu odevzdat obec a žádný z nynějších zákonodárců ... nemůže mít jiné mínění; ...[To se stane] jestliže budou naši mužové důkladně vybráni, náležitě vzděláni a po vzdělání, usídlíce se na vyšehradě naší země, stanou se takovými strážci vzhledem k dobrosti působící záchovu, jakých jsme my dříve v životě nespatriili.“ (*Leg.* 969b-c; kurzíva vlastní). Ohlédneme-li se zpět na to, jakým vzděláním budou disponovat alespoň někteří členové Nočního shromáždění a jakou moc jim připisuje citovaná pasáž, můžeme v nich spatřit filosofy-strážce z *Ústavy*.<sup>88</sup> Tím bychom se navrátili k politickému konceptu vládců, v jejichž rukou spočívá osud celé obce, a ustavili Noční shromáždění jako politické těleso. Takové čtení alespoň navrhuje Lisi, podle něhož se Magnesie může postupem času proměnit v politické schéma podobné *Ústavě*.<sup>89</sup> Další oporou této interpretace se zdají být řádky 968c, kde Athénský cizinec praví: „Ještě není možno, ..., dávatí zákony o takových věcech, dokud to shromáždění nebude zařízeno – tehdy bude čas

<sup>88</sup> Srv. Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5., str. 374.

<sup>89</sup> Lisi, L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, str. 91; srv. Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 393 a pozn. 58.

stanoviti zákonem, *nad čím mají mít vrchní moc - ...*“ (*Leg.* 968c; kurzíva vlastní). Tento překlad F. Novotného naznačuje propůjčit Nočnímu shromáždění všeobecnou moc alespoň v některých záležitostech. Interpretace, kterou nyní sledujeme a která připisuje zkoumané instituci větší či menší politickou moc, však naráží na téměř nepřekonatelné potíže. Ty pramení zejména z rozporu mezi hlavním úmyslem všech jedenácti předchozích knih *Zákonů*, tj. že zákon je nadřazený všemu, a navrhovanou funkcí neomezené politické moci Nočního shromáždění. I kdyby se podařilo vychovat občany s ryzím věděním, stále je tu možnost jejich zkažení, snad kromě jediné výjimky: „kdyby se někdy narodil člověk *božím údělem* přirozeně způsobilý a byl schopen převzít toto postavení [neomezené vlády]“ (*Leg.* 875d, kurzíva vlastní). Tato výjimka však očividně není v lidské moci. Stálou možností zkažení těch občanů, kteří dosáhli ryzího věděním, bychom si mohli vysvětlit, zaměříme-li se znovu na filosofy vládce z *Ústavy* a na jim obdobné filosofy ze *Zákonů*, členy Nočního shromáždění. Ačkoliv, jak bylo řečeno, mezi nimi není mnoho rozdílů a v *Ústavě* se o stálé možnosti zkažení nemluví, je třeba si povšimnout prostředí, v němž obě tyto skupiny žijí a vyrůstají. Filosofové-vládci mají jednu společnou rodinu, nemají žádný soukromý majetek, ani nevykonávají výdělečnou činnost. Naproti tomu i ti nejlepší členové Nočního shromáždění mají stejně jako ostatní občané soukromý majetek, svoji vlastní rodinu, za svou činnost pravděpodobně dostávají peníze, a navíc jim instituce Magnesie umožňují určitý růst v rámci jejich funkcí potenciálně způsobující čest a slávu v obci, což jsou přesně důvody, jež mohou tyto magnetské filosofy *stále* pudit k sobectví a prospěchářství.

Kromě zmíněné hlavní nesnáze uvádí G. R. Morrow v rámci své kritiky Nočního shromáždění jakožto politického tělesa také některé další argumenty.<sup>90</sup> Podle jeho textové analýzy pasáž 968c nevyovídá o vrchní moci, jak navrhuje Novotný, nýbrž odkazuje k předtím uvedené diskusi o uspořádání vyšších studií Nočního shromáždění (*Leg.* 968b), a toho je podle něj třeba se při překladu této nepříliš jasné pasáže držet.<sup>91</sup> Dále Morrow argumentuje, že v *Zákonech* nenacházíme ani jiné pasáže, které by se přičily absolutní vládě zákonů a jejich neměnnosti, ani žádné Platónovy intence, které by naznačovaly dát nějaké

---

<sup>90</sup> Morrow, G., R., *Plato's Cretan City*, Princeton University Press 1993, str. 512-515.

<sup>91</sup> Tamt., str. 513, pozn. 22. Saunders se ve svém vydání *Zákonů* drží při překladu této Morrowovy rady, Saunders T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books 1970, str. 259 a pozn. 13., viz „... it is impossible to lay down the council's activities until it has been established. Its curriculum must be decided by those who have already mastered the necessary branches of knowledge – and only previous instruction and plenty of intimate discussion will settle such matters as that“ (*Leg.* 968c), přičemž “that” odkazuje k “course of studies” (*Leg.* 968b), se kterými má Athénan hodně zkušeností a rád pomůže (*Leg.* 968b). V podstatě bychom mohli říci, že převážná část rozpravy o Nočním shromáždění se nějak dotýká vyššího vzdělání, a tudíž to může být tak i s celou pasáží 968 a 969, kde se mimo jiné sděluje, že prozatím nemohou být přesně určena pravidla pro studium Nočního shromáždění, dokud nebudou vychováni jeho první členové, kteří se tohoto úkolu poté zhostí.

instituci moc povýšit se nad zákon.<sup>92</sup> Naopak nacházíme v *Zákonech* názory na trvalou možnost zkaženosti neomezené moci (*Leg.* 875c), jíž je třeba se varovat. Bobonich v této věci souhlasí s Morrowem a brání se rozporuplnosti Nočního shromáždění se zbytkem *Zákonů*.<sup>93</sup> Navrhuje proto číst pasáž 969b-c jako pouhý nástin, v němž Platón není ohledně budoucí funkce Nočního shromáždění příliš explicitní, a jejíž finální podoba se tedy může pohybovat v celé škále politických i nepolitických funkcí.<sup>94</sup> K politickým funkcím lze ovšem ještě podotknout, že během rozpravy s Megillem a Kleiniem vytvořil Athéňan velké množství úřadů, jež už téměř nepřipouštějí a ani nepotřebují další úřad podobného ražení, jelikož co se týče správy zákonů, správy obyvatel, náboženství, soudů, atd., je již všechna administrativa stanovena.

Morrow vymezuje funkci Nočního shromáždění přesněji než Bobonich jako čistě nepolitickou instituci zabývající se pouze výzkumem a vzděláním.<sup>95</sup> Svůj argument přitom velmi pečlivě podpírá několika textovými doklady. Kromě zmiňovaných sekcí 968c a 818a, které jsme již vysvětlili výše,<sup>96</sup> upozorňuje například na povinnost mladých členů opustit shromáždění po dosažení věku čtyřiceti let, což nápadně připomíná vzdělávací systém *Ústavy*, kde Sókratés hovoří o nutnosti přerušit vyšší studium ve prospěch administrativních a jiných funkcí, tedy o tzv. návratu do jeskyně (*Resp.* 539e, srv. 519-521).<sup>97</sup> Funkce přijímání přicestovalých občanů, náprava ateistů, povinnost členů učit ostatní (*Leg.* 964c) a předávání moudrosti starší mladším (*Leg.* 952a, 968d) jsou dalšími prvky, jež svědčí čistě o vzdělávací a výchovné funkci Nočního shromáždění. K plnění nejrůznějších administrativních a politických úloh bylo koneckonců v Magnesii stanoveno dostatečné množství jiných institucí, se kterými navíc podle předložené interpretace shromáždění ladí a doplňuje je. Reflektujeme-li ovšem jeho činnost, poznamenává Morrow, nelze mu jistý neformální vliv na veřejné záležitosti upřít.<sup>98</sup> Prozíravost této myšlenky se nám ukáže, jakmile si připomeneme členy Nočního shromáždění. Mezi nimi je na jedné straně několik velmi důležitých úředníků, jako například deset nejstarších strážců zákona či správci veškeré výchovy, jejichž úřad je „ze všech nejvyšších úřadů v obci daleko nejdůležitější“ (*Leg.* 765e) a na druhé straně minimálně stejný počet členů mladých. Od dříve zmíněných lze očekávat, že jejich výklad a správa zákonů (*Leg.* 769a-770b, 964c, 966b) bude založena právě na studiích získaných v rámci

---

<sup>92</sup> Morrow, G., R., *Plato's Cretan City*, Princeton University Press 1993, str. 512.

<sup>93</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 394.

<sup>94</sup> Tamt., str. 395.

<sup>95</sup> Morrow, G., R., *Plato's Cretan City*, str. 507.

<sup>96</sup> Viz tuto podkapitolu str. 27-29.

<sup>97</sup> Morrow, G., R., *Plato's Cretan City*, str. 508-9.

<sup>98</sup> Tamt., str. 510-511.

členství v Nočním shromáždění. Avšak možná ještě důležitější je v tomto smyslu druhá jmenovaná skupina, jejíž členové, kteří mimo to, že také zastávají úřady, čímž působí na občany a své kolegy, jsou od těchto občanů pozorováni a chváleni, jestliže se chovají správně (*Leg.* 952b).

At' už se rozhodneme pro vcelku přesvědčivou<sup>99</sup> Morrowovu verzi Nočního shromáždění jakožto vzdělávacího a výzkumného orgánu, nebo pro Bobonichovu verzi neurčité a otevřené funkce, je třeba v každém případě vyloučit rozpor, který sebou přináší role politického tělesa s neomezenou mocí. Z tohoto důvodu můžeme odpovědět na otázku této podkapitoly, že Platón nezamýšlel Noční shromáždění jako prostředek k dosažení obce, kde by vládl lidský rozum nad zákonem. Je však možné vidět ve shromáždění alespoň způsob, jak vychovat filozofy s dokonalým věděním. Bezesporu se zde tedy ukazuje, stejně jako v celém Nočním shromáždění, typický rys Platónova politického myšlení z *Ústavy* - filosofická výuka vládců, které se nehodlají vzdát. Pouze dá-li bůh, budou se moci tito filozofové ujmout neomezené vlády nad obcí (*Leg.* 708e-709c, 875c).

---

<sup>99</sup> Srv. Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, kapitola 5., pozn. 60.

#### IV. O vztahu mezi *Ústavou* a *Zákony*

V průběhu předešlých kapitol jsme sledovali podoby několika různých argumentačních způsobů, které se snažily řešit, jak lze určit vztah na první pohled tak odlišných ústav Kallipolis a Magnesie. Na tomto základě se nyní můžeme pokusit zrekapitulovat, kudy je možno se při interpretování oné různosti vydat a čím je způsobena.

Takzvaný životopisný argument připsal rozdíl mezi *Ústavou* a *Zákony* vlivu Platónových osobních prožitků. Hájí tedy ten směr argumentace, který se snaží tvrdit, že mezi oběma dialogy nastal posun v Platónově myšlení, což vyložil právě s ohledem na autorovu životní zkušenost. Jiný způsob by zastával neměnnost tohoto myšlení. Ten, kdo by jej chtěl obhájit, musel by předložit názor, proč jsou oba dialogy tak různé, když myšlení zůstává stejné. Viděli jsme, že tento názor může nabýt podoby argumentu, podle kterého Platón chápal *Ústavu* pouze jako nemožný ideál a *Zákony* jako uzpůsobení tohoto ideálu na běžné podmínky lidského života. Na začátku jsme se tedy ubrali těmito směry:

- (1) Platón postupem času změnil názor na lidskou přirozenost, a tedy říká, že *Ústava* znázorňuje, jak by měla vypadat nejlepší *polis*, zatímco *Zákony*, jak nejlepší *polis* skutečně vypadá, podle reálného pohledu na lidskou přirozenost.
- (2) Platón nezměnil názor na lidskou přirozenost, což znamená, že *Ústava* sice znázorňuje nejlepší *polis*, ale ta je ve skutečnosti nedosažitelná. *Zákony* potom představují model dosažitelný v běžných lidských podmínkách.

První názor se musí vypořádat s otázkou, proč Platón změnil pohled na lidskou přirozenost, přičemž řešení, že za to může jeho životní zkušenost, se nám neukázalo jako uspokojivé. Druhý názor musí zase vysvětlit, proč je v *Ústavě* znázorněn nedosažitelný ideál. V tomto případě jsme ovšem ukázali, že jeho dosažitelnost není vyloučena. Tkví tedy řešení pouze ve změně lidské přirozenosti? Podle výše diskutované Bobonichovy teze<sup>100</sup> bychom měli na tuto otázku odpovědět kladně. V kapitole „předběžné východisko“ a na závěr diskuse Bobonichova argumentu jsme se ovšem snažili poukázat na to, že je možné nabídnout i jiné řešení. Dospěli jsme tedy k těmto možným vztahům:

---

<sup>100</sup> Viz podkapitola III, (d), (i), str. 24-27.



(1) Platón postupem času změnil názor na lidskou přirozenost. Proto v *Zákonech* mohou nefilosoficky založení občané dosáhnout čisté ctnosti, kdežto v *Ústavě* tomu tak není. Tato změna s sebou nese potřebu navržení nového modelu obce, kterým je právě Magnesia.

(2) Vztah obou dialogů je určen Platónovým záměrem psát *Ústavu* s ohledem na filosofy-vládce a *Zákony* s ohledem na běžný život nefilosoficky zaměřených občanů a na běžné podmínky, kde „[člověk božím údělem přirozeně způsobilý] není naprosto nikde, leda jen v malé míře“ (*Leg.* 875d). Na pozadí tohoto záměru je sice stále možné předpokládat, že Platón do jisté míry změnil své pojetí lidské přirozenosti, ovšem ne tak zásadním způsobem, že by to vyžadovalo nové uspořádání obce. Nebo tu také žádné změny lidské přirozenosti být nemusí.

Jak již výše podotkl Rowe,<sup>101</sup> první názor, nesoucí sebou požadavek přijmutí poměrně zásadního obratu v Platónově myšlení, se může dostat do potíží kvůli Bobonichově nepřilíš obratné práci s kontexty jednotlivých dialogů.<sup>102</sup> Proto dále zaměříme naši pozornost raději na názor druhý, jenž se tomuto problému vyhýbá a jenž nám naznačily předchozí interpretace, aniž bychom však první názor zamítli jako zcela nepřijatelný – oba směry je totiž třeba chápat jen jako možnou cestu, kudy se lze při vysvětlování vztahu Kallipolis a Magnesie ubírat, za současného více či méně uspokojivého vysvětlení textových pasáží. Všechna důležitá místa, která jsme komentovali, mají totiž své vážné zastánce i odpůrce, což je zřejmě způsobeno právě tím, že mnohá z nich připouštějí více variant, jelikož Platón sám v nich není dostatečně jasný.

Během provedeného zkoumání jsme našli i některé společné prvky mezi oběma *polis*. Nehledě na jejich různé uspořádání, představují Magnesia i Kallipolis jedinou možnost, jak uskutečnit nejlepší obec, totiž jistý božský zásah. Taktéž se obě snaží vychovat vládce takové obce. Zřejmě nejdůležitější společný prvek je však rozum. V obou obcích musí rozum, jednou jako božský vládce, podruhé ve formě zákona, ovládnout každý aspekt života občanů. V rámci druhého směru interpretace vztahu obou obcí bychom dokonce mohli se Saundersem říci, že Kallipolis a Magnesia jsou stejné obce, jen v různém stádiu politické vyspělosti.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Viz. III, (d), (ii), str. 26.

<sup>102</sup> Srv. např. kapitola V (a), (b), (c), str. 35-41.

<sup>103</sup> Saunders, T., J., *Plato's Later Political Thought*, in: Kraut, R., (ed.), *The cambridge companion to Plato*, Cambridge University Press 1992, str. 483.

Otázka, co je to rozum a proč nabývá zmíněných dvou podob, by mohla vztah obcí více ozřejmit a bude jí mimo jiné věnován prostor v následující kapitole.

## V. Souhlasný výklad dialogů

### (a) Úvod

Prvním východiskem pro řešení ústřední otázky této práce, tj. proč jsou dialogy *Ústava* a *Zákony* na první pohled tak různé, i když chtějí zobrazit stejný předmět, je skutečnost, že každý z nich tematicky poukazuje na něco jiného. Proto porovnávání, které tuto skutečnost dostatečně nezohlední, musí dříve či později vést k nedorozumění. Druhým východiskem je dvojí podoba rozumu, o které se domníváme, že vede k dvojímu znázornění ideální obce, přičemž se první a druhé východisko navzájem nevylučují, nýbrž do sebe zapadají.

*Ústava*, ač probírá mnoho politických námětů, je zaměřena primárně na zodpovězení otázky „co je to spravedlnost“ a „proč bychom se měli chovat spravedlivě.“ Proto je třeba ji chápat především jako dialog etický. Naproti tomu *Zákony* obsahují daleko širší a vážnější diskusi o politických tématech a mohli bychom je prohlásit za spis spíše politický. Tím samozřejmě nechceme připravit *Ústavu* o politickou důležitost nebo oba dialogy o metafyzický přínos, chceme pouze poukázat na to, že je třeba si uvědomit, jak důležitou roli mohou různé účely u dialogů hrát. Protože se v *Ústavě* Sókratés soustředí na nalezení spravedlnosti v duši a obci, může do značné míry odhlédnout od toho, do jakého kontextu obec a její případné obyvatele zasazuje. Z toho důvodu si může dovolit popsat filosofy-vládce jako mravně nezkazitelné a dokonale ctnostné osoby. Je zřejmé, že totéž si Athénský cizinec při modelování Magnesie dovolit nemůže. Jeho rozvrh spravedlivé obce je omezen podmínkami na tehdejší Krétě. Jinými slovy, jakožto zákonodárce musí brát ohledy na to, jakého charakteru je obyvatelstvo (srv. *Leg.* 707e-708a, 711e-712a), pro něž bude obec určená, a nikoli pouze na nejlepší možné zřízení, jako to udělal Sókratés v *Ústavě*. Pro Magnesii je totiž nejlepší možné zřízení jedině vláda zákona, neboť člověk s dokonalým charakterem, který by se ujal vlády, se nikde nevyskytuje (*Leg.* 711e).

Obecně můžeme tedy u obou zkoumaných dialogů sledovat jejich různé účely i důrazy na jednotlivá témata. Spíše než změnu Platónových názorů mezi *Ústavou* a *Zákony* takto rozpoznáváme pouze odlišnost těchto účelů, která umožňuje vysvětlit odlišnost Kallipolis a Magnesie. Ch. Bobonich nebere ve svém díle *Plato's Utopia Recast* podobné faktory dostatečně v úvahu, což, jak si ukážeme níže,<sup>104</sup> vede k několika problémům. Otázka však nyní je, zda skutečně zůstává na pozadí různých perspektiv Platónovo učení v zásadě stejné, či zda přece jenom nedochází k jeho určitým modifikacím. V následujících podkapitolách se pokusíme na koncepcích ctnosti, duše, rozumu i lidské přirozenosti coby celku ukázat, že

---

<sup>104</sup> Viz např. podkapitola V, (b), str. 36-39.

alespoň co se týče *Ústavy a Zákonů*, je Platónovo dílo filosoficky koherentní, bez radikálních změn a posunů.

Předběžně přitom můžeme poukázat na kosmologický rozměr *Zákonů*, jemuž Platón vymezil notnou část desáté knihy. Tento rozměr, pomineme-li Erovo vyprávění o posmrtných osudech duší (*Resp.* 614b-621b), které podává jen náznak struktury všehomíra, v *Ústavě* nenalzáme. *Zákony* nám ukazují lidskou přirozenost v celé své složitosti tak, jak je zasazena do celku obce a vztažena k ještě většímu celku, kosmu. Podle našeho názoru tím v tomto ohledu nabízejí úplnější pohled na lidskou přirozenost. Odlišnost *Ústavy* a *Zákonů* tak může být do značné míry dána rozdílem mezi „kosmologickou“ a „dialektickou“ perspektivou obou dialogů. Podaří-li se oba pohledy prolnout, mělo by vyjít najevo, že je nauka o lidské přirozenosti v *Ústavě* i v *Zákonech* součástí jednoho celku.

## **(b) Ctnost**

Platón podle našeho dosavadního názoru nezměnil pohled na lidskou přirozenost. V rámci tohoto názoru je tedy třeba ukázat, že také Platónovo pojetí ctnosti zůstává v *Ústavě* a *Zákonech* v základu stejné, a odpovědět tak na vývojové čtení, které navrhuje Ch. Bobonich.<sup>105</sup> Není sporu o tom, že oba zkoumané dialogy hovoří o intelektuálních ctnostech, kterých mohou nabýt pouze filosoficky vzdělaní občané, mající k tomu dostatečné vědění. Pouze jim je umožněno pochopit, co je to skutečně ctnost a proč ji chtít pro ni samu.<sup>106</sup> Potíže nastávají až u „produktivní“ vrstvy obyvatel, postrádající jakékoliv hlubší chápání skutečné podstaty ctnosti. Mohou si také oni nějak uvědomit, že ctnost je třeba vykonávat pro ni samu?

Alespoň co se týče *Zákonů*, odpovídá Bobonich na uvedenou otázku kladně.<sup>107</sup> Jeho argumentace, jak jsme viděli, se mimo jiné opírá o místa 726-728, která spadají pod jeden z tak zvaných „úvodů k zákonům“ (*prooimia*). O významu a nutnosti úvodů k zákonům se zmiňuje Athénský cizinec v pasáži 722b-723c. Jejich funkce je přirovnána k lékaři, který léčí svobodné občany. Ten, na rozdíl od lékaře otroků, nejdříve vysvětlí svým pacientům, v jakém jsou stavu a jaká je pro ně vhodná léčba, a až potom přejde k samotnému zákroku (*Leg.* 720a-e). Funkce úvodů k zákonům je tak, soudě podle příkladu s lékaři, vzdělávací a přesvědčovací a je jejich důležitým doplňkem, neboť bez ní by se zákony staly příliš násilnými (*Leg.* 722b). Je-li cílem Magnesie prostřednictvím zákonů udělat své občany blažené a šťastné (*Leg.* 718b2-4, 743c5-6), pak je třeba právě úvodů, které by je naučily

<sup>105</sup> Viz podkapitola III, (d), (i), str. 24-27.

<sup>106</sup> Viz kapitola II, str. 7-9 a podkapitola III (d) (i) a (ii), str. 24-31.

<sup>107</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 91.

porozumění těmto zákonům a nikoli pouze otrocké poslušnosti vůči nim. Obecný úvod ke všem zákonům (*Leg.* 723e-734e) však kromě přesvědčování a poslušnosti také vede občany nedotčené vzděláním k uvědomění si morálních hodnot a k dosažení plně ctnostného stavu. Tito obyvatelé Magnesie si díky úvodům k zákonům uvědomí, proč je jejich následování, či obecněji, proč je ctnostné jednání pro ně dobré. O tom všem získávají pravdivé, racionálně podložené mínění a nikoli například užitečné, leč nepravé přesvědčení, apod. (*Leg.* 885e). Bylo by překvapivé, zabývá-li se Platón vzděláním obyvatel již od prenatalního věku (*Leg.* 789a-790a), přičemž toto postupně rozvíjející se vzdělání nevede nikam jinam než k dosažení ctnosti, kdyby měli nakonec tyto obyvatelé nabývat pouze její zdánlivé podoby. Ačkoliv tedy nefilosofičtí obyvatelé dosahují pouze „běžné“ či „lidové“ ctnosti, protože postrádají úplný filosofický vhled, má tato ctnost v sobě jakési (neúplné) uvědomění toho, že je třeba ji vykonávat samu pro sebe.

Možnost nefilosofických obyvatel být nedokonale, ale přesto uchopit ctnost samu pro sebe hájí také R. Kraut, který navíc poukazuje na významný prvek lidské vzájemnosti,<sup>108</sup> jenž bychom zde chtěli dále rozpracovat. Tento prvek se objevuje v několika Platónových dialozích, *Ústavu* a *Zákony* nevyjímaje, a jeho významnost spočívá zejména v tom, že pomocí něj budeme moci dále vysvětlit, proč i v *Ústavě* mohou běžní občané alespoň do jisté míry pochopit, co je pravá ctnost.

V Magnesii se najdou obyvatelé, kteří mají dispozice dojít ve svém vzdělání na velmi vysoký stupeň, a přirozeně také obyvatelé, kteří takové dispozice nemají (*Leg.* 968a), a jichž bude v obci většina. U této skupiny bychom mohli říci, že jsou co do rozumových schopností slabí a potřebují být v tomto směru vedeni někým jiným. Reflektujeme-li vzdělávací instituce Magnesie, shledáme, že vytvářejí elitu, jejíž síla leží v porozumění nejvyššímu dostupnému učení.<sup>109</sup> Vzdělaná elita musí poté zastat všechny důležité úřady, aby vládla těm, kdo nemají takové porozumění jako oni. Očekává se, že mezi touto elitou budou strážci zákonů, kteří mají například na starosti učít učitele mládeže (*Leg.* 811e) či zastávat správce nebo ministra vzdělání (*Leg.* 809a, 765e). Projevuje se zde přitom jistá kooperace mezi vyučujícím a jeho posluchačem, přičemž vyučující je zavázán obracet povahy ostatních k dobru (*Leg.* 809a). Také celý vzdělávací systém by měl směřovat k tomu, aby učinil občany ctnostné (*Leg.* 643e). V rámci této kooperace lze připomenout již zmíněné úvody k zákonům a s nimi spojené rozumové přesvědčování občanů, například ateistů o jsočnosti bohů (*Leg.* 887a-888c).

---

<sup>108</sup> Viz Kraut, R., *Ordinary virtue from Phaedo to the Laws*, in: *Plato's Laws: a Critical Guide*, Ch. Bobonich (ed.), Cambridge University Press 2010, str. 52-53.

<sup>109</sup> Viz kapitola o Nočním shromáždění, III, (d), (ii), str. 27-31.

Podobnou funkci mají i pitky vína (*Leg.* 640c-641c), případně společné stolování, atd. Ve všech těchto případech nalézáme snahu o to, aby každý občan dosáhl alespoň tzv. lidové ctnosti, čímž se také naplňuje účel celé obce, totiž učinit občany „co nejšťastnější a co nejvíce mezi sebou družné“ (*Leg.* 743c). O lidové ctnosti jsme si již řekli, že nemusí být vykonávána pouze pro jiná dobra, nýbrž že ti, kdo této ctnosti dosáhli, mohou nabýt i jisté neúplné vědění (či spíše mínění) o skutečné ctnosti, vykonávané pro ni samu. Co je přesně toto mínění a zda se jím jeho vlastníci vždy řídí, se pokusíme ukázat níže.<sup>110</sup>

V Kallipolis je podle našeho mínění situace obdobná. Opět bychom tu našli dvě „vzdělanostní kategorie“ občanů. První skupina jsou filosofové-vládci, do druhé bychom pak zahrnuli jejich pomocníky a třídu produktivní, přičemž pomocníci filosofů-vládců mají navíc oproti produktivní vrstvě ještě vzdělání v gymnastice a hudbě (*Resp.* 376e). Toto dodatečné vzdělání pomocníků jim však neposkytuje vědění (*Resp.* 522a), a proto je můžeme řadit do stejné skupiny s nižší třídou obyvatel. Spravedlnost vyžaduje v Kallipolis po svých občanech „konat své“ (*Resp.* 434c), proto i filosofové, poté, co dostatečně uviděli dobro, musí sestoupit nazpět mezi nižší vrstvy obyvatel (*Resp.* 519e-520e), řídit je a spravovat. Do této správy lze zahrnout mimo jiné i péči o jednotlivce, jejich výchovu (*Resp.* 540a-b) i tvorbu občanských ctností (*Resp.* 500d). Tak jsou občané, jejichž rozumová složka není schopna ovládat složky žádostivou a hněvivou, řízeni jakoby externím rozumem a akceptují jeho moudrost (*Resp.* 590d). Paralelní je Platónův příklad s jeskyní ze sedmé knihy. Ten, kdo vystoupil na světlo, vrací se zpět do jeskyně, aby vedl ty, jež hledí na stíny (srv. *Resp.* 539e). Vzájemnost, která se tu projevuje, podle našeho názoru umožňuje alespoň některým občanům z nižších tříd uvěřit, že pravá ctnost musí být vykonávána pro ni samu. Přijmou-li tuto ctnost jako svoji nejvyšší hodnotu, bude jim umožněno dosáhnout blaženého života, aniž by podlehli nepravým přesvědčením o tom, že více hodnotné jsou například hmotné statky, vysoké postavení, apod., nehledě na to, že i tyto odměny jim může pravá ctnost přinášet. Tito občané nemohou sice rozumět rozumovým argumentům zdůvodňujícím význam pravé ctnosti, ani k nim sami nijak dospět, mohou jim však uvěřit, neboť jejich vyučující, filosof, je živým příkladem existence takových ctností a oni uznávají jeho moudrost a autoritu (*Resp.* 590d). Příkladem by v tomto případě mohl být Glaukón, který sice není schopen vyložit, proč je spravedlnost dobrá sama pro sebe (*Resp.* 358c), je však o tom přesvědčen (*Resp.* 358a).

Ať již v Magnesii nebo v Kallipolis, bude se uvědomění pravé ctnosti u nefilosoficky založených obyvatel vyznačovat velkou chatrností. Že by se totiž tyto obyvatelé pouze na

---

<sup>110</sup> Viz. v této podkapitole str. 39.

základě své víry v pravé ctnosti také tak chovali, není vůbec samozřejmé. Mimo tuto víru mohou uznávat i jiná dobra, jako například ten, kdo si v Erově mýtu vybral „pro nerozumnost a hltavost“ největší tyranidu, přičemž v minulém životě „žil v spořádané obci a měl účast v ctnosti, ale jen ze zvyku, bez snahy poznati pravdu“ (*Resp.* 619b-d). Abychom vysvětlili tuto nestálost lidové ctnosti, je nezbytné připomenout koncept takzvaného *podílení se* na ctnosti, které lze pozorovat na uměřenosti (*sófrōsyné*) a spravedlnosti obce. Ctnost uměřenosti, popsána jakožto jistá harmonie (*Resp.* 431e), prostupuje celou obcí a projevuje se souladem složky přirozeně slabší se složkou přirozeně lepší o tom, která z obou má obci vládnout. Tímto způsobem je uměřená nejenom složka lepší, ale i složka horší (*Resp.* 431e), jež se díky této harmonii může podílet na ctnosti. Obdobně se každý občan podílí na spravedlnosti tím, že „koná své“. V rámci předloženého konceptu lze soudit, že uznání jiných dober je u produktivní či strážcovské třídy obyvatel způsobeno jejich pouze minimální účastí na ctnosti především jejich podílem na uměřenosti a spravedlnosti celé obce.

Námi popsanou interpretaci ctností v *Ústavě* by Bobonich odmítl. Jak jsme řekli výše,<sup>111</sup> podle něj zůstávají nefilosofové v Kallipolis „v jeskyni“, bez vědění a odkázání pouze na občanské ctnosti, které mají však pro Boboniche stejný řád, jako v dialogu *Faidón*: jsou pouhými iluzemi. Takové přirovnání však z důvodů, které vycházejí z našeho rozboru lidové ctnosti, nemůžeme přijmout. Lidé, o kterých se hovoří ve *Faidónu*, nejsou totiž obyvatelé Magnesie ani Kallipolis, a nepodléhají tedy odborné průpravě od znalců, která by jim zajistila základní uvědomění si skutečné ctnosti. Proto můžeme říci, že ctnost „lidí“ z dialogu *Faidón* je iluzí (*Faidón* 69b), kdežto ctnost v námi zkoumaných dialozích je, jak jsme si ukázali výše, více pozitivní, doplněna alespoň o uvědomění jakéhosi „vyššího stavu“, víru v něj a jeho respektování, jež je však velmi chatrné, protože nepodložené rozumovými argumenty.

### (c) Části duše

Podobně jako v předchozí podkapitole, chceme ukázat, že Platón také v pozdním díle, jímž jsou *Zákony*, nemusel nutně upustit od své koncepce tří částí duše zavedené v *Ústavě*. Ačkoliv v *Zákonech* nenalzáme žádný přímý explicitní důkaz o trojím dělení duše, nenalzáme v nich ani jeho odmítnutí nebo přesvědčení, jež by se s tímto trojdělením vylučovalo.

Pojetí lidové ctnosti, které jsme si výše popsali jako v zásadě souhlasné pro oba dialogy,<sup>112</sup> nemá na rozdíl od Bobonichovy vývojové teorie na rozdělení duše vliv,<sup>113</sup> čili

<sup>111</sup> Viz kapitola III, (d), (i), str. 24-27.

<sup>112</sup> Viz předchozí podkapitola V, (b), str. 36-39.

případné trojí dělení duše nevylučuje. Je-li dále možné uvážít dialogy chronologicky převážně řazené mezi *Ústavu* a *Zákony*,<sup>114</sup> jen stěží bychom mezi nimi hledali takové, kde je toto dělení prokazatelně popřeno. Naopak, můžeme si povšimnout několika míst, kde se Platón dělení duše stále přidrží. Uvedme dva význačné příklady. Prvním je dialog *Faidros*, kde se v mýtu Sókratovy druhé řeči (*Faidros* 244a-257b) objevuje připodobnění duše k vozataji, který řídí poslušného a neposlušného koně (*Faidros* 246a). V tomto případě lze ve vozataji spatřovat složku rozumovou, v poslušném koni složku hněvivou, přirozeně se klonící na pomoc rozumu (srv. *Resp.* 440a-b) a v neposlušném koni složku žádavou. Jako druhý příklad nám poslouží dialog *Timaios*, napsaný pravděpodobně nedlouhou dobu před *Zákony*.<sup>115</sup> Na řádcích 69c-72d se od Timaiosa dozvídáme o úkolu tvorů, které zkonstruoval sám stavitel světa (*demiourgos*), totiž vytvořit smrtelné věci. Ti, napodobující ho, nechávají kolem nesmrtelné části duše vykroužit smrtelné tělo, do kterého vsazují rovněž smrtelné části duše – hněvivou (*Tim.* 70a) a žádostivou (*Tim.* 70d-e). Složení duše v *Timaiovi* tak nápadně připomíná stejný motiv z *Ústavy*,<sup>116</sup> ačkoli je od něho podle chronologického uspořádání Platónova filosofického díla nejspíše podstatně vzdáleno.<sup>117</sup>

Podle Boboniche Platónem v *Zákonech* nově navržená ctnost vede také k vytvoření jiné psychologie, než jakou bychom hledali v dřívějších dialozích.<sup>118</sup> Tato psychologie má být totiž založena na jednotném pojetí duše, které Bobonich dokazuje podrobným rozbořením sekce 644c-645d.<sup>119</sup> V té nám Platón slovy Athénskému cizinci líčí obraz člověka jakožto boží loutky vlečené nitěmi jednak coby různými city (*pathé*), obecně řazenými mezi slast a strast, jednak coby rozumovou úvahou (*logismos*). Zákon má pak určovat, v podobě rozumové úvahy, jež se stala společným rozhodnutím obce, jaké vleky máme následovat, abychom se stali ctnostnými. Bobonich zdůrazňuje, že jsou v této pasáži znázorněny pouze různé city v jediném subjektu, nikoli loutka, která by v sobě obsahovala více loutek stojících za jednotlivými city a tvářících se jako „části“.<sup>120</sup> Jinak řečeno, části jako by byly nahrazeny city, náležejícími jednotné duši.

Jakkoliv pasáž s loutkami může opravdu vytvářet dojem nečleněné duše, potíže nastávají, když uvážíme, že loutka, externě ovládaná několika nitěmi, metaforicky znázorňuje

---

<sup>113</sup> Bobonichovo popření trojího dělení duše z hlediska lidové a intelektuální ctnosti, viz III, (d), (i), str. 25-26.

<sup>114</sup> Viz Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4., str. 50.

<sup>115</sup> Tamt.

<sup>116</sup> Nesmíme však opomenout rozdíl, že kdežto v *Ústavě* je nesmrtelná celá duše (srv. *Resp.* 611a), v *Timaiovi* pouze její rozumová část. Na rozdělení duše na tři složky však tato změna nemá vliv.

<sup>117</sup> Viz Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4., str. 50.

<sup>118</sup> Bobonich, Ch., *Plato on utopia*, konec kapitoly dva, pět a celá šestá.

<sup>119</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 260-267.

<sup>120</sup> Tamt., str 261.



pasivitu člověka. Je v tomto smyslu i rozum zcela pasivní? Bobonich odpovídá takto: „... osoba již není vzhledem ke svým citům pasivní, nýbrž může do jejich interakcí nějak zasáhnout. Tato aktivní síla či schopnost jednajícího jej osvobozuje od toho, aby jeho jednání bylo určeno pouze působením vzájemně reagujících citů.“<sup>121</sup> Argumentovat pro svobodu jednajícího a užívat při tom příkladu s loutkou, tedy ze své podstaty nesvobodnou entitou, je však přinejmenším poněkud zvláštní. Z tohoto důvodu bychom navrhovali vyložit metaforu s loutkou jinak.

Protože je pasáž s loutkami součástí rozsáhlejšího rozhovoru o tom, jaká má být správná legislativa, můžeme pochopit jednotný pohled na lidskou osobu, jenž boží loutky nabízejí, jako jisté zjednodušení či pomůcku pro zákonodárce. Ten totiž potřebuje pohlížet na občany jako na „celky“ vlečené různými silami, aby mezi tyto síly mohl dosadit jeho vlastní vlek, zákon, který mu pomůže s jeho záměrem vést občany tam, kam je zákon vést má, tedy ke ctnosti (srv *Leg.* 631b3-6). Z jiného pohledu než ze zákonodárcova však může být metafora božích loutek pro člověka ponižující (*Leg.* 804a).

#### **(d) Lidská přirozenost a rozum**

*Ústava* i *Zákony* nám nepochybně nabízejí velmi propracované schéma postavení lidské přirozenosti v obci, avšak v této podkapitole bychom se zaměřili na prvek, který nás dostává za toto schéma o něco dále. Je jím desátá kniha *Zákonů*, v níž se dočteme o zasazení člověka žijícího v obci do širšího celku kosmu a také o souvislosti mezi tímto celkem a lidským jednáním. Kromě desáté knihy *Zákonů* se o kosmu dozvídáme i z jiných pozdních dialogů, jimiž jsou *Politikos* a především *Timaios*. Jako uvedení do problematiky nám pro svoji stručnost a výstižnost nejlépe poslouží mýtus vyprávěný elejským hostem v dialogu *Politikos* (*Polit.* 268d-274d). Poté bychom se pokusili naznačit působení rozumu (*nous*) ve vesmíru za pomoci některých pasáží z *Politika*, *Timaia* i *Zákonů*, avšak pouze hypoteticky, neboť podrobněji srovnávat jednotlivé nauky by přesáhlo možnosti této práce. Naznačené působení rozumu nám poté poslouží jako struktura, do které bychom chtěli zasadit dvě námi hledané podoby rozumu v obci, tj. božského vládce a zákony.

Za účelem rozlišení pastýře lidského stáda od těch, kdo si osobují společenství s ním v jeho úkolu, se od hosta z Eleje dozvídáme mýtus o ději, jenž je příčinou mnoha bájných divů, mezi nimi například převrácení západu a východu, rození lidí ze země v království Kronově apod. (*Polit.* 269a-c). Podle tohoto mýtu je celý vesmír živý tvor tělesné

---

<sup>121</sup> Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast*, str. 266.

přirozenosti, který, pokud není bohem otáčen na jednu stranu, sám se otáčí na stranu opačnou (*Polit.* 269c-e). Příčinou tohoto stavu je jeho tělesná přirozenost je příčinou tohoto stavu, neboť to, co je tělesné, je nestálé (*Polit.* 269d). Ustane-li boží řízení, nastává změnou směru ve vesmíru obrat, jenž „přirozenost živočichů těžce snáší“ (*Polit.* 270c). Touto narážkou na přirozenost živočichů elejský host anticipuje myšlenku jisté závislosti toho, co je uvnitř vesmíru, na tom, co se děje s vesmírem jako celkem. Bůh sice poté, co jím opuštěný svět přestane provádět svou činnost dobře a rozkvetne se zlem, znovu nad ním převezme moc, aby jej zachránil z jisté zkázy (*Polit.* 273d), pro nás je však, stejně jako pro elejského hosta (*Polit.* 273e), důležitá ta část mýtu, jež odpovídá současnému stavu, totiž kdy je každý z nás „pánem své cesty“ (*Polit.* 274a). V tomto opuštěném rozpoložení člověka, který již není, jako tomu bylo za času Kronova, živen od bohů a daimonů (*Polit.* 272a ,srv. 274d), nacházíme paralelu s vesmírem, který již není řízen od boha.

Mýtem prostupující motiv napodobení vesmíru je námi hledaným pojítkem mezi člověkem žijícím v obci a kosmem, který by tento člověk měl napodobovat. Podobný motiv se podle našeho názoru nalézá i v desáté knize *Zákonů*, ovšem ve složitějším provedení.

Desátá kniha je pro nás zajímavá od pasáže, v níž Athénský cizinec dokazuje prioritu duše před vším tělesným a určuje její charakter (*Leg.* 891e a dále). Nejdříve vyjmenuje všech deset možných druhů pohybů (*Leg.* 893b), ze kterých ten nejvýznamnější, nejstarší a nejmocnější pohyb může hýbat sebou a zároveň i ostatními věcmi (*Leg.* 895a-c). Věc, kde se tento pohyb vyskytne, je podle Athéňanova úsudku živá, stejně jako jsoucna, ve kterých pozorujeme duši. Proto lze podat výměr duše jako „pohyb, který může sám sebou hýbat“ (*Leg.* 896a, srv. *Faidros* 245c, *Tim.* 36e,37a,b). Tato duše, jež je počátkem všeho pohybu, je i příčinou všech věcí a spravuje vesmír (*Leg.* 896e). V tuto chvíli Athénský cizinec uznává, že existují minimálně dvě duše, dobrá a ta, která je schopna provádět věci zlé. Rozumná duše řídí nebe, zemi i veškeré světové kroužení šťastně a zdárně (*Leg.* 897a-b), neboť všechny tyto oběhy mají přirozenost pohybu podobnou oběhům i úsudkům rozumu. Tím se dostáváme k tomu, jak je pohyb rozumu uskutečňován, totiž „v témž poměru, týmž způsobem, na témže místě, kolem téhož středu, týž směrem a podle jednoho zákona a řádu“ (*Leg.* 898a). Athéňan neví přesně, kolik rozumných duší vesmír spravuje, ať je však jejich počet jakýkoliv, je třeba je uznávat za bohy (*Leg.* 899a).

Není zcela jasné, poohlédneme-li se zpět na mýtus z dialogu *Politikos*, zda bůh či dokonce více bohů v *Zákonech* jsou myšleni na rovině boha, jenž pustil „kormidlo všehomíra“ (*Polit.* 272e), na rovině živého tvora-vesmíru z *Politika*, či ještě níže. Z toho, že Slunce má duši (srv. *Leg.* 898d) a obecněji, že vše je plno bohů (*Leg.* 899c), lze snad usoudit,

že bůh nebo bohové v *Zákonech* jsou jakožto hvězdy a planety obsaženy ve vesmíru, jenž je živým tvorem, o němž hovořil elejský host. V dialogu *Timaios* se na řádcích 30a-c se dočteme, že bůh ve smyslu tvůrce kosmu uspořádal viditelný svět vložením rozumu do duše a duše do těla, čímž se tento svět stal živým tvorem. Svět neboli kosmos či vesmír má dále podle Timaaia „v sobě objímají všechny živoky“ (*Tim.* 33b, srv. 69c). To se také potvrzuje, když tvůrce vesmíru, aby vznikl čas, vytvořil slunce a měsíc a další hvězdy zvané oběžnice (*Tim.* 38c). Všechna tato tělesa byla „spoutána pouty duše, stala se živoucími tvory“ (*Tim.* 38e) a posléze klasifikována jako „rod bohů“ (*Tim.* 40a). Abychom se vyhnuli možným problémům, plynoucím z porovnávání několika kosmických nauk, postačí když konstatujeme, že se všech tří dialozích motiv boha nachází, a že je vždy nadřazen člověku.

Ve čtvrté knize *Zákonů* Athéňan předesílá, že bohumilé jednání, které je novým osadníkům vřele doporučeno, chtějí-li být šťastni, se vyznačuje principem „stejně je milovné stejného“ (*Leg.* 716a-c). Být stejný jako bůh znamená stávat se takovým, jako je on, čili rozumným (*Leg.* 716e). Člověk jako jedinec se užíváním rozumu, jenž je jeho společným prvkem se všemi bohy (*Leg.* 906a, srv. *Tim.* 47b), a který se objevuje na všech úrovních vesmíru až k jeho samotnému tvůrci, stává součástí společenství s těmito bohy (*Leg.* 899e, 900a) a tedy širšího celku kosmu (*Leg.* 903b-c). Přibereme-li *Ústavu*, můžeme pozorovat, že nejenom námětem rozumu jakožto božského prvku, ale i svojí teorií připodobnění bohu (*homoiōsis theōi*) má do popsaného kosmického celku co nabídnout, a potvrdit tak alespoň částečně naši tezi, že se základní pilíře Platónova myšlení směrem k *Zákonům* nezměnily, ačkoliv samozřejmě v době psaní *Ústavy* nemusel mít o složitosti vesmíru tak, jak je popsán v *Timaiovi* a ostatních pozdních dialozích, docela jasno. Sókratés na řádcích 613a8-b2 *Ústavy* praví: „jistě nebývá opouštěn od bohů ten, kdo se s dobrou vůlí vynasnažuje, aby se stával spravedlivým a aby se, pokud člověku možno, konáním ctnosti připodobňoval bohu“ (*Resp.* 613a-b, srv. 500c). Ještě podrobněji hovoří Platón o tomto tématu prostřednictvím Timaaia: „Co se tedy týče nejvyššího druhu duše v nás, ..., bůh jej dal každému jako daimóna, ten druh, ... o kterém správně říkáme, že nás pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi ...“ (*Tim.* 90b) a dále: „Pohyby příbuzné božskému prvku v nás jsou myšlenky všehomíra a jeho otáčení, těch má každý následovati, ..., poznáváním harmonií všehomíra a jeho otáčení, ...“ (*Tim.* 90d). Stát se součástí širšího celku kosmu je však pro člověka velmi obtížný úkol, ke kterému musí být náležitě veden.

Zdá se, že na všech úrovních působení rozumu můžeme sledovat tendenci jistého uspořádání toho, co se nachází v hierarchii pod ním, ať již je to tvůrce kosmu, který uvedl vše z nespořádaného stavu v řád (*Tim.* 30a), bohové, kteří od něj dostali za úkol vládnout nad

„smrtným životem“ a co možná nejkrásněji jej řídit (*Tim.* 42e), či sám člověk, který má náležitě pořídit sám sebe coby jednotlivce (*Tim.* 42a-d). V rámci tohoto schématu však můžeme pozorovat ještě další dvě specifické podoby rozumu, které bychom rádi alespoň částečně uchopili. První je rozum, jímž oplývá božský vládce z *Ústavy*. Jeho úkolem je „pořídit“ občany tak, aby se také oni, podobně jako on sám, mohli připodobnit bohu. Snad jej takto lze jako prostředníka zařadit do hierarchie mezi bohy a ostatní občany (*Resp.* 501b-c). Rozum božského vládce je tak z hlediska „vnášení řádu“ schopen dosáhnout schopností vzdáleně podobných schopnostem samotného tvůrce vesmíru. Ačkoliv je člověk schopen dosáhnout takového vůdčího postavení, je na druhou stranu nedokonalý v tom, že sám toto vedení potřebuje. Podobně je tomu s druhou specifickou podobou rozumu, zákonem. I zákon lze zařadit na stupeň mezi bohy a občany, také on je vede za též cílem jako božský vládce. Také o zákonu platí, že je vytvořen člověkem, čímž se ukazuje lidská dokonalost, avšak potřebou zákona i lidská nedokonalost. První podoba rozumu vzniká z potřeby člověka prožít blažený život, čehož dosáhne pouze připodobněním se bohu. To, proč vzniká tento druhý, méně dokonalý a na rozdíl od všech ostatních podob, „neživý“ rozum, zákon, lze snad vysvětlit prostým nedostatkem první popsané podoby (srv. *Leg.* 875d). Právě tento nedostatek bychom mohli prohlásit jako nejhlubší motiv jinakosti obou Platónových ideálních obcí. „Živý rozum“ je nahrazen jakousi statickou kopií, modelem, či představou, jak by asi mohl tento rozum fungovat bez jeho schopnosti specificky posuzovat jednotlivé případy (875e). Přestože je Platónem tento „živý“ rozum před zákony upřednostňován, jeho nadřazenost je možno částečně oslabit tím, představíme-li si jej jakožto člověka, který má sice dobrou rozumovou schopnost, avšak sám se nemusí stačit bezprostředně věnovat všem záležitostem jeho vlády. Naproti tomu zákony působí širokosáhle na všechny případy, byť mohou mít při konkrétních aplikacích své nedostatky. Protože jsou *Zákony*, jak jsme ukázali, psané s ohledem na konkrétní podmínky uskutečnění ideální obce, představují jednodušší cestu distribuce rozumu než *Ústava*.

## VI. Závěr

V naší práci jsme se nejprve věnovali dvěma tradičním interpretacím vztahu *Ústavy a Zákonů*. Ukázalo se, že není dostačující vyložit vztah obou dialogů na základě Platónovy životní zkušenosti, neboť *Listy* coby její údajný zdroj byly psány spíše jako veřejná prezentace Platónovy osoby a i kdybychom je chápali jako historické svědectví, jejich obsah tuto interpretaci příliš nepotvrzuje. V rámci druhé interpretace jsme označili obě obce jako uskutečnitelné teoretické modely, čímž jsme zavrhnuli tvrzení označující Kallipolis jako nedosažitelný ideál a Magnesii jako naplnění tohoto ideálu. Odmítnutí obou tradičních interpretací nás vedlo k hledání jiných způsobů, jak vztah obou obcí pochopit.

Vyložením několika důležitých pasáží *Zákonů* jsme dospěli k tomu, že se Platón ve srovnání s *Ústavou v Zákonech* zaměřil více na praktickou stránku popisované obce. Tento poznatek nás postupně dovedl k tezi, která je podrobně představena v kapitole páté, totiž že vztah obou obcí je určen zejména odlišností toho, jakému tématu se jeho mluvčí chtějí věnovat, v jaké se nacházejí situaci, apod., nikoli však odlišností Platónova myšlení, které naopak zůstává podle našeho názoru v podstatě stejné. Zároveň se jmenovaným poznatkem se však objevil druhý proud, podle něhož se Platónovo myšlení od *Ústavy* k *Zákonům* výrazně změnilo. Polemice s tímto druhým proudem předcházelo konstatování, že instituce zvaná „Noční shromáždění“ nemá za cíl způsobit překlenutí Magnesie v jinou, lepší formu obce, a tedy že tímto způsobem vztah obou obcí neovlivní.

Viděli jsme, že je možné zvolit alespoň dva způsoby, jak interpretovat vztah mezi *Ústavou* a *Zákonem*. Podle našeho názoru spolu hlavní filosofická témata obou dialogů nejsou vzájemně ve sporu, naopak se doplňují. Toto tvrzení jsme v páté kapitole dokazovali na koncepcích ctností, duše, rozumu a lidské přirozenosti, kde jsme se současně vyrovnávali s protiargumenty, které přináší vývojové čtení. Celkově bychom mohli říci, že v obě obce mohou zprostředkovat každému svému občanu alespoň minimální podíl na skutečných ctnostech a že duše těchto občanů nejsou jednotné, nýbrž se skládají ze tří složek. Přenesením naší interpretace do kosmické roviny jsme alespoň ve stručnosti vyložili soulad obcí také z hlediska rozumu a lidské přirozenosti. Ačkoliv jsme podali pouze nástin toho, jak rozum na všech úrovních kosmu pracuje a jaké místo v něm má člověk, podařilo se nám zachytit dvě podoby rozumu, jež jsou odpovědné za různost Kallipolis a Magnesie.

## VII. Seznam literatury

### Primární literatura:

- Aristotelés, *Politika II*, Oikoymenh, 2004, přel. M. Mráz.
- Platón, *Faidón*, Oikoymenh, 2005, přel. F. Novotný.
- Platón, *Faidros*, Oikoymenh, 2000, přel. F. Novotný.
- Platón, *Listy*, Oikoymenh, 1996, přel. F. Novotný.
- Platón, *Politikos*, Oikoymenh, 1995, přel. F. Novotný.
- Platón, *Timaios*, in: *Timaios, Kritias*, Oikoymenh, 1996, str. 15-95, přel. F. Novotný.
- Platón, *Ústava*, Oikoymenh, 2005, přel. F. Novotný.
- Platón, *Zákony*, Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, přel. F. Novotný.
- Plato, *Opera*, vyd. I. Burnet, 1-5, Oxford, 1900-1907.
- Plato, *The Laws*, Penguin books 1970, přel. T. J. Saunders.
- Plato, *The Republic of Plato*, Clarendon Press 1941, přel. F. M. Cornford.

### Sekundární literatura:

- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford Press, 1981.
- Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, 1999.
- Annas, J., *Virtue and law in Plato*, in: *Plato's Laws: a Critical Guide*, Ch. Bobonich (ed.), Cambridge University Press, 2010, str. 71-91.
- Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, 2002.
- Bobonich, Ch., *Plato on utopia*, Stanford encyklopedia of philosophy, 2006, <http://plato.stanford.edu/entries/plato-utopia/>, 11.2.2011.
- Burnyeat, M. F., *Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideal Just City*, in: *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, G. Fine (ed.), OUP 2008, str. 297-308.
- Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995, kap. 3.
- Dodds, E., R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1973.
- Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4., Cambridge University Press, 1987.
- Guthrie, W., K., C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5., Cambridge University Press, 1987.

- Hyland, D., A., *Plato's Three Waves and the Question of Utopia*, in: *Interpretation: A journal of political philosophy*, vol 18/1, 1990, str. 91-109.
- Kraut, R., *Ordinary virtue from the Phaedo to the Laws*, in: *Plato's Laws: a Critical Guide*, Ch. Bobonich (ed.), Cambridge University Press, 2010, str. 51-70.
- Lisi, F. L., *Místo Nomoi v Platónově nauce o státu: úvahy o vztahu mezi Nomoi a Politeia*, in: Havlíček, A., (usp.), *Platónova Ústava a Zákony, sborník příspěvků z Platónského symposia (1997)*, Oikoymenh, 1999, str. 79-92.
- Morrow, G., R., *Plato's Cretan City*, Princeton University Press, 1993.
- Novotný, F., *Úvod*, in: *Platón: Listy*, Oikoymenh, 1999, str. 5-11.
- Nails, D., *The life of Plato of Athens*, in: *A Companion to Plato*, Benson, H. H., (ed.), Blackwell Publishing, 2006, str. 1-12.
- Pierris, A. L., *Politická metafyzika v dialozích seskupených kolem Ústavy, Politika a Zákonů*, in: Havlíček, A., (usp.), *Platónova Ústava a Zákony, sborník příspěvků z Platónského symposia (1997)*, Oikoymenh 1999, str. 102-129.
- Popelová, J., *O Platónových Zákonech*, in: *Platón: Zákony*, Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, str. 5-21.
- Popper, K., R., *The Open Society And Its Enemies*, i: *The Spell of Plato*, Princeton University Press, 1971.
- Rowe, Ch., *Interpreting Plato*, in: *A Companion to Plato*, Benson, H. H., (ed.), Blackwell Publishing 2006, str. 13-25.
- Rowe, Ch., *Review: Ch. Bobonich, Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, 2004, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1473>, 10.4.2012.
- Saunders T. J., (trans.), *Plato: The Laws*, Penguin books 1970.
- Saunders T. J., *Plato's later political thought*, in: *The Cambridge Companion to Plato*, Kraut R. (ed.), Cambridge University Press 1992, str. 464-492.
- Vlastos, G., *Platonic Studies*, 2nd ed., Princeton University Press, 1981.

## VIII. Shrnutí / summary

Cílem práce je pokusit se vyšetřit vztah Platónových dialogů *Ústava* a *Zákony* z důvodu zjevné odlišnosti ideálních obcí, které jsou v těchto dialozích tvořeny slovy. Obec v *Ústavě* je navržena tak, aby její vládce, případně skupina vládců, měla v obci nejvyšší moc. Naproti tomu obec *Zákonů* je tvořena s ohledem na absolutní vládu zákona, kterému je každý jednotlivec žijící v obci podřízen. Prvním záměrem práce je po krátkém představení obou obcí přezkoumat interpretaci, která připisuje rozdílnost obcí Platónově rostoucí životní zkušenosti, a ukázat potíže s ní spojené. Poté práce navazuje další možnou interpretací, jež chápe ideální obec *Ústavy* jako teoretický model, který není určen k uskutečnění, a obec *Zákonů* jako praktickou realizaci tohoto modelu. S výsledky této interpretace pracuje poslední část práce, věnující se konkrétnějším uchopení možných vztahů obou obcí a také čtení několika konkrétních pasáží, které by mohly zkoumaný vztah dále ovlivnit. Nakonec jsou zváženy výhody a nevýhody jednotlivých postupů a navrženo nejpravděpodobnější řešení. To je podle našeho názoru takové, že oba dialogy jsou ve vzájemném souladu co do jejich hlavních filosofických témat, čili ctnosti, skladby duše, lidské přirozenosti a rozumu, a že rozdíl tvoří různé tematické zaměření obou děl, jiná situace a jiné otázky, které je třeba vyřešit.

The aim of this essay is to investigate the relation between Plato's dialogues the *Republic* and the *Laws* because of apparent differences of ideal cities, which are depicted in them in speech. The city of the *Republic* is designed to be ruled by sovereign ruler or group of them. On the other side, the city of the *Laws* is designed to be ruled by the rule of law, which must be supreme. First intention of this essay is, after short overview of both cities, to examine so called biographic interpretation which tries to explain the differences of both dialogues by Plato's life experiences. The second interpretation to examine holds that the city of the *Republic* is just theoretical sketch which is not realizable and the city of the *Laws* is its humanly possible realization. The rest of this essay tries to use previous results and develop some more specific grasps of possible relations of both cities especially by reading several important and influential passages. Finally the advantages and disadvantages of all interpretations are considered and the most apparent solution is suggested. That is, both dialogues are in mutual harmony concerning the main philosophical positions, i.e. conception of virtue, soul, human nature and reason. The difference of these dialogues is caused by their different perspectives on the same ideas, different situation of speakers and different tasks to solve.